

Athanasiana

43

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

ATHANASIANA

43



Nyíregyháza
2016

ATHANASIANA
a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Alapítva 1995-ben

Főszerkesztő
Ivancsó István

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

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

Postacím
H 4401 Nyíregyháza, Pf. 303.

Felelős kiadó: Véghseő Tamás rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2016

ISSN 1219-9915

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

Tartalom

TANULMÁNYOK

Nemzetközi Teológiai Bizottság: A „sensus fidei” az egyház életében	7
Kocsis Tamás: Aki Isten gyermekének hívja magát... (Bölcs 2, 13) – Isten gyermeke és a család az ókori Közel-Kelet és Izrael bölcességében	62
D. Tóth Judit: Szóképek és alakzatok mint szövegkritikai érvek? (Néhány megjegyzés Nüsszai Szent Gergely szebaszti négy- ven mártír dicsőítésére mondott első homíliájához)	84
Sárándi Tamás: Szempontok a hajdúdorogi püspökség egyházköz- ségeinek kiválasztásánál	102
Vincze Krisztián: Simone Weil Istenhez vezető útja a szépségen ke- resztül	128
Soltész János: A bűn feletti győzelem a megtérésben és a megbocsá- tásban	140
Medvigy Mihály (ford.) – Melles Tivadar (közread.): Synodus episco- porum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vin- dobonae a. 1773 celebrata die 1 martii celebrata in Collegio Cro- atico – Protocollum II. – Magyarországi bizánci rítusú püspökök 1773-as bécsi zsinata március elsején a Horvát Kollégiumban – Jegyzőkönyv II.	152
Kruppa Tamás: A teremtett idő és az örök élet feszültsége a keresz- tény hitben	163

KÖZLEMÉNYEK

Vincze Krisztián: Az emberi én szemben az abszolútummal – Kierkegaard a kétségbeesésről és az istenhitről	175
Balogh Győző: A cigánység megkeresztelhető vallási elemei	184

Janka György: Görögkatolikus kispapok a börtönben 1962-ben 197

KÖNYVAJÁNLÓ

Legújabb könyvek 208

KRÓNIKA

A 2016/2017-es tanév első félévének fontosabb eseményei 257

BIBLIOGRÁFIA

Gánicz Endre: Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2015–2016 270

A „sensus fidei” az egyház életében* (2014)

TARTALOM: Bevezetés; I. fejezet: A „sensus fidei” a Szentírásban és a Szentagyományban; 1. A Biblia tanítása; a) A hit mint válasz Isten igéjére; b) A hit személyes és egyházi dimenziója; c) A hívők képessége az igazság felismerésére és a róla való tanúságtételre; 2. A fogalom kialakulása és annak helye az egyház történetében; a) A patrisztika korában; b) A középkorban; c) A reformáció korában és utána; d) A 19. században; e) A 20. században; II. fejezet: A „sensus fidei fidelis” a hívek személyes életében; 1. A „sensus fidei” mint hitérzék; 2. A „sensus fidei” megnyilvánulása a hívek személyes életében; III. fejezet: A „sensus fidei fidelium” az egyház életében; 1. A „sensus fidei” és az egyházi tanítás fejlődése és gyakorlata; a) A „sensus fidei” visszafelé és előreható szempontja; b) A világiak közreműködése a „sensus fidelium”-ban; 2. A „sensus fidei” és az Egyházi Tanítóhivatal; a) Az Egyházi Tanítóhivatal odafigyel a „sensus fidelium”-ra; b) Az Egyházi Tanítóhivatal táplálja, megkülönbözteti és megítéli a „sensus fidelium”-ot; c) Elfogadás; 3. A „sensus fidei” és a teológia; a) A teológusok támaszkodnak a „sensus fidelium”-ra; b) A teológusok reflektálnak a „sensus fidelium”-ra; 4. A „sensus fidei” ökumenikus szempontjai; IV. fejezet: Hogyan lehet megkülönböztetni a „sensus fidei” hiteles megnyilvánulásait; 1. A „sensus fidei”-ben való hiteles részesedés feltételei; a) Részvétel az egyház életében; b) Isten igéjének figyelmes hallgatása; c) Nyitottság az értelemre; d) Ragaszkodás az Egyházi Tanítóhivatalhoz; e) Életszentség, alázat, szabadság, öröm; f) Az egyház javának keresése; 2. Alkalmazások; a) A „sensus fidei” és a népi vallásosság; b) A „sensus fidei” és a közvélemény; c) A hívekkel való konzultáció módjai; Összefoglalás.

*Előzetes megjegyzés

A 2009–2014 közötti ötéves ciklus folyamán a Nemzetközi Teológiai Bizottság tanulmányozta a „sensus fidei” természetét és helyét az egyházban. A munkát végző albizottság elnöke Msgr. Paul McPartlan volt, és a következő tagokból állt: Ftdő Serge Thomas Bonino, O.P. (általános titkár); Sr. Sara Butler, M.S.B.T.; Ftdő Antonio Castellano, S.D.B.; Ftdő Adelbert Denaux; Msgr. Tomislav Ivančić; S.E.R. Jan Liesen; Ftdő Leonard Santedi Kinkupu; Dr. Thomas Söding és Msgr. Jerzy Szymik.

A témát az albizottság számos találkozóján vitatták meg, valamint a Nemzetközi Teológiai Bizottság plenáris ülésein, 2011 és 2014 között, Rómában. „A »sensus fidei« az egyház életében” szövegét „sajátos formában” hagyta jóvá írásbeli szavazással a bizottság tagságának többsége, majd átadták Gerhard L. Müller bíboros prefektusnak, a Hittani Kongregáció elnökének, aki engedélyezte a publikálását.

Bevezetés

1. A Szentléleknek – aki „az Igazság Lelke, aki az Atyától származik” és aki tanúságot tesz a Fiúról (Jn 15,26) – ajándéka, hogy minden megkeresztelt ember részesül Jézus Krisztusnak, „a hű és igaz tanúnak” prófétai küldetésében (Jel 3,14). Tanúságot kell tenniük az evangéliumról és az apostoli hitről az egyházban és a világban. A Szentlélek keni fel és teszi alkalmassá őket erre a magasztos hivatásra, úgy, hogy az egyház hitének igen személyes és benső ismeretére vezeti őket. Szent János első levelében ezt mondja a híveknek: Titeket „fölkent a Szent, és ezt mindannyian tudjátok... A tőle [Krisztustól] kapott kenet maradjon meg bennetek, és akkor nincs szükségetek rá, hogy bárki is tanítson benneteket, hiszen kenete megtanít benneteket mindenre” (1Jn 2,20.27).

2. Ebből következik, hogy a híveknek van érzéke az evangélium igazsága iránt, s ez képessé teszi őket arra, hogy felismerjék és elismerjék a hiteles keresztény tanítást és gyakorlatot, és elvessék azt, ami hamis. Ezt a természetfeletti érzéket, ami az egyház közösségében megkapott hittel van kapcsolatban, hitérezeknek, „sensus fidei”-nek nevezzük, és ez teszi lehetővé, hogy a keresztények teljesítsék prófétai hivatásukat. Ferenc pápa az első „Úr angyala” alkalomával mondott beszédében idézte egy alázatos, idős asszony szavait, akivel egyszer találkozott: „Ha az Úr nem bocsátana meg mindent, a világ már nem létezne”. És a pápa elismeréssel kommentálta e szavakat: „Ez az a bölcsesség, amit a Szentlélek ad”.¹ Ennek az asszonynak a felismerése a „sensus fidei”-nek feltűnő megnyilvánulása, mely lehetővé teszi a tájékozódást a hit dolgaiban, ugyanakkor az igazi bölcsességet táplálja, mely képessé tesz az igazság meghirdetésére. Világos tehát, hogy a „sensus fidei” az új evangelizáció életadó forrása, ami az egyháznak egyik legfontosabb feladata a korunkban.²

1 FERENC PÁPA, *Angelus*, 2013. március 17.

2 FERENC PÁPA, *Evangélii Gaudium* apostoli buzdítás (2013. november 24.), 119–120.

3. Teológiai fogalomként a „sensus fidei” két egymástól különböző és mégis összetartozó valóságot jelent, melyből az egyik alapja az egyház, „az igazság oszlopa és biztos alapja” (1Tim 3,15),³ a másik pedig a hívő személye, aki a beavató szentségek által az egyházhoz tartozik, s aki az Eucharisztia rendszeres ünneplésével sajátosan is részesül az egyház hitében és életében. Egyrészt a „sensus fidei” a hívő személyes képességére támaszkodik, mellyel az egyház közösségén belül fel tudja ismerni a hit igazságát. Másrészt a „sensus fidei”-nek van közösségi és egyházi vonatkozása is: az egyház hitérzéke, mely által az egyház felismeri az Urat, és hirdeti az Ő Igéjét. A „sensus fidei” ebben az értelemben reflektál arra a tényre, hogy a megkeresztelt személyek élő ragaszkodásban konvergálnak a hit tanításához vagy a keresztény „praxis” eleméhez. Ez a konvergencia („konszenzus”) fontos szerepet játszik az egyház életében: A „consensus fidelium” biztos kritérium annak megállapításához, hogy egy adott tanítás vagy gyakorlat az apostoli hithez tartozik-e vagy sem.⁴ Ebben a dokumentumban a „sensus fidei fidelis” fogalmat arra használjuk, hogy hivatkozzunk a hívő embernek arra a személyes képességére, amellyel gondos megkülönböztetést tud tenni a hit dolgaiban, a „sensus fidei fidelium” fogalmat pedig arra használjuk, hogy magának az egyháznak a hitérzékére hivatkozzunk. A szövegösszefüggésnek megfelelően a „sensus fidei” az egyik vagy a másik értelemre vonatkozik, a másodikra pedig a „sensus fidelium”-ot használjuk.

-
- 3 A szentírási helyek forrása: *Biblia*, Budapest 2013. (Szent István Társulat kiadása). Kivételt képeznek a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban alkalmazott idézetek; itt azok magyar fordításából vesszük át az idézeteket. A zsinat dokumentumait a szokásos jelzésekkel idézzük a következő műből: DIÓS ISTVÁN (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, (Szent István Kézikönyvek, 2. kötet), Budapest, 2007. Így *Apostolicam actusitatem (AA)*, *Ad gentes (AG)*, *Dei Verbum (DV)*, *Gaudium et spes (GS)*, *Lumen gentium (LG)*, *Perfectæ caritatis (PC)*, *Sacro-sanctum Concilium (SC)*. A Denzingerből való hivatkozásokat a Hünermann által kiegészített kétnyelvű kiadás alapján készült magyar műből vesszük: *Hítvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, (Szent István Kézikönyvek, 9. kötet), Budapest, 2004, s a *DS* jelzettel, valamint a megfelelő számmal idézzük. A katekizmus idézése a következő kiadás alapján történik: *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, (Szent István Kézikönyvek, 6. kötet), Budapest, 2013, a következő jelzéssel: *KEK*, valamint a megfelelő számmal. Az egyházi törvénykönyvet a következő módon jelezzük és idézzük: ERDŐ PÉTER (szerk.), *Az egyházi törvénykönyv*, Budapest, 2015; *CIC*, amit a kánon száma követ. J.-P. MIGNE (kiad.), *Patrologia latina* (1844–1864) művét a *PL* jelzettel idézzük, amit a kötet és a kolumna száma követ.
- 4 A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A dogmák értelmezése* (1989) című dokumentumában úgy beszél a „sensus fidelium”-ról, mint „belső érzék”-ről, amellyel Isten népe „a prédikációban nemcsak az emberek szavát ismeri fel, hanem Istenét is, amit törhetetlen hűséggel fogad el és őriz meg” C,II,1.). A dokumentum továbbá kiemeli a „consensus fidelium”-nak a dogmák értelmezésében betöltött szerepét is (C,II,4.).

4. A „sensus fidei” jelentőségét az egyház életében erősen hangsúlyozta a II. Vatikáni Zsinat. Elvetve az aktív hierarchia és a passzív laikátus karikatúráját, s különösképpen a tanító egyház („Ecclesia docens”) és a tanuló egyház („Ecclesia discens”) közötti szétválasztás eszméjét, a zsinat azt tanította, hogy minden megkeresztelt ember a maga állapotának megfelelően részesül Krisztus hármasságában, a papi, a prófétai és a királyi tisztségben. Különösen azt tanította, hogy Krisztus a maga prófétai küldetését nemcsak a hierarchián keresztül gyakorolja, hanem a világiak által is.

5. A zsinat tanításának elfogadása és alkalmazása ebben a témában azonban sok kérdést vet fel, különösképpen az eltérő doktrinális és morális kérdéssel kapcsolatban. Mi is pontosan a „sensus fidei”, és hogyan lehet azt meghatározni? Mik ennek a fogalomnak bibliai forrásai, és mi a funkciója a „sensus fidei”-nek a hit hagyományában? Milyen a kapcsolata a „sensus fidei”-nek a pápa és a püspökök Egyházi Tanítóhivatalával és a teológiával?⁵ Melyek a „sensus fidei” hiteles gyakorlásának a feltételei? Különbözik-e valamiben a „sensus fidei” a hívek többségi véleményétől, egy adott korban vagy egy adott helyen, és ha igen, mennyiben különbözik? Erre a megannyi kérdésre választ kell adni, ha jobban meg akarjuk érteni és biztonságosabban akarjuk használni a ma egyházában a „sensus fidei”-t.

6. A jelen szövegnek nem az a célja, hogy teljesen kimerítő választ adjon a „sensus fidei”-vel kapcsolatos minden kérdésre, hanem egyszerűen az, hogy ennek az életfontosságú fogalomnak megvilágítsa és elmélyítse néhány fontos szempontját, azért, hogy válaszolni lehessen bizonyos kérdésekre, különösen arra, hogyan lehet felismerni a hiteles „sensus fidei”-t az ellentmondásos helyzetekben, például amikor feszültség támad az Egyházi Tanítóhivatal és a „sensus fidei”-re való hivatkozás között. Következésképpen először áttekintjük a „sensus fidei” fogalmának bibliai forrásait, s hogy milyen módon fejlődött és működött az egyház történetében és hagyományában (1. fejezet). Majd a „sensus fidei fidelis” természetét vizsgáljuk, valamint annak megnyilvánulásait a hívek személyes életében (2. fejezet). Aztán reflektálunk a „sensus fidei fidelium”-ra, vagyis a „sensus fidei”-re annak egyházi formájában, megvizsgálva elsősorban a keresztény doktrína és praxis fejlődésében játszott szerepét, majd különösképpen az Egyházi Tanítóhivattal és a teológiával, valamint a nem kevésbé fontos ökumenikus dialógussal való kapcsolatát (3.

5 A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* (2012) című új dokumentumában a „sensus fidei”-t úgy határozza meg, mint „locus”-t vagy a teológiára való hivatkozási pontot (35. pont).

fejezet). Végül arra törekszünk, hogy azonosítsuk a szükséges előfeltételeket a hiteles „sensus fidei”-ben való részvételhez – amik a hiteles „sensus fidei” megkülönböztetéséhez a kritériumokat alkotják –, és reflektálunk az egyház konkrét életéből vett néhány konklúzió alkalmazására (4. fejezet).

I. fejezet:

A „sensus fidei” a Szentírásban és a Szentagyományban

7. A „sensus fidei” kifejezés nem található meg sem a Szentírásban, sem az egyház kifejezett tanításában a II. Vatikáni Zsinatig. Mindazonáltal, az az elgondolás, hogy az egyház a maga egészében tévedhetetlen a hitben, mivel Krisztus teste és menyasszonya (vö. 1Kor 12,27; Ef 4,12; 5,21–32; Jel 21,9), és hogy az egyház minden tagja részesül a felkenésben, amely tanítja őket (vö. 1Jn 2,20.27), az Igazság Lelke ajándékának köszönhetően (vö. Jn 16,13), a kereszténység kezdeteitől mindenütt kifejezésre jut. A jelen fejezet eme fogalom fejlődésének fő vonalait vázolja fel, először a Szentírásban, majd az egyház történelmében.

1. A Biblia tanítása

a) A hit mint válasz Isten Igéjére

8. Az egész Újszövetségben a hit az emberi személy alapvető és határozott válasza az evangéliumra. Jézus annak érdekében hirdeti az evangéliumot, hogy az embereket hitre vezesse: „Beteljesedett az idő, és már közel van az Isten Országá. Tartsatok bűnbánatot, és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,15). Pál az apostoli igehirdetésében az első keresztényeket Jézus Krisztus halálára és feltámadására emlékezteti, hogy megújítsa, elmélyítse hitüket: „Figyelmetekbe ajánlom, testvérek, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek. Elfogadtátok, és szilárdan kitartotok benne. Általa elnyeritek az üdvösséget, ha megtartjátok úgy, ahogy hirdettem nektek. Másként hiába lettetek volna hívóvé” (1Kor 15,1–2). A hit újszövetségi értelmezése az Ószövetségben gyökerezik, különösen Ábrahám hitében, aki teljesen ráhagyatkozott Isten ígéreteire (Ter 15,6; vö. Róm 4,11.17). Ez a hit Isten meghirdetett Igéjére adott szabad válasz, és mint ilyen, a Szentlélek ajándéka, amit be kell fogadniuk

azoknak, akik igazán hisznek (vö. 1Kor 12,3). A „hitnek való engedelmesség” (Róm 1,5) Isten kegyelmének eredménye, aki megszabadítja az embert és egyházának tagjává teszi (vö. Gal 5,1,13).

9. Az evangélium feléleszti a hit erejét, mert ez nem pusztán vallási információk átadása, hanem Isten igéjének hirdetése és „Isten üdvözítő hatalma”, melyet igazságban el kell fogadni (Róm 1,16–17; vö. Mt 11,15; Lk 7,22 [Iz 26,19; 29,18; 35,5–6; 61,1–11]). Ez Isten kegyelmének evangéliuma (ApCsel 20,24), „Isten titkának” (Róm 16,25) és „az igazságról szóló tanításnak” megnyilatkozása (Ef 1,13). Az evangélium lényeges tartalma: Isten Országának érkezése, a megfeszített Jézus Krisztus feltámadása és felmagasztaltatása, az üdvösség és megdicsőülés misztériuma, amit Isten a Szentlélek által vitt végbe. Az evangéliumnak határozott alanya van: maga Jézus, az Isten Igéje, aki elküldi apostolait és az ő tanítványait, és ezzel a küldéssel kifejezetten ösztönzi és felhatalmazza őket, hogy szavaikkal és cselekedeteikkel hirdessék őt. Az evangélium befogadása a teljes személy válaszákat kívánja, „teljes szívvel, teljes lélekkel, teljes elmével és minden erővel” (Mk 12,31). Ez a hit válasza, mely „a remélt dolgok biztosítéka, a nem látható dolgok bizonyítéka” (Zsid 11,1).

10. „A »hit« egyszerre a hívés vagy a bizalom aktusa, és az is, amit elhiszünk vagy megvallunk: »fides qua«, illetve »fides quae«. A két szempont szétválaszthatatlan egységben működik, ugyanis a bizalom érthető tartalmú üzenethez kapcsolódik, a megvallást pedig nem lehet tartalom nélküli szavakra szűkíteni, mert a szívből kell fakadnia.”⁶ Az Ó- és az Újszövetség világosan megmutatja, hogy a hit formája és tartalma összetartozik.

b) A hit személyes és egyházas dimenziója

11. A Szentírás azt mutatja, hogy a személyes hit integrálódik az egyházas hitben; egyaránt előfordul egyes és többes szám első személyben: „hiszünk” (vö. Gal 2,16) és „hiszek” (vö. Gal 2,19–20). Pál a leveleiben a hitet a hívek személyes és ugyanakkor egyházas valóságaként ismeri fel. Arra tanít, hogy ha valaki megvallja, hogy „Jézus az Úr” (1Kor 12,3), azt a Szentlélek ösztönzésére teszi. A Lélek minden hívőt Krisztus testébe épít bele, és személyes szerepet ad neki, abból a célból, hogy az egyházat építse (vö. 1Kor 12,4–27). Az Efezusiakhoz írt levélben az egy, igaz Isten megvallása összekapcsolódik

6 A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* (13. pont).

az egyházban való hitérettel: „Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reményre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek fölötte áll, mindent áthat, és mindenben benne van” (Ef 4,4–6).

12. A hitnek a maga személyes és egyházas dimenzióiban a következő lényeges jellemzői vannak:

I.) A hit megkívánja a bűnbánatot. Izrael prófétáinak és Keresztelő Jánosnak az igehirdetésében (vö. Mk 1,4), éppen úgy, mint magának Jézusnak az Örömhírről való tanításában (vö. Mk 1,14sk.) és az apostolok küldetésében is (vö. ApCsel 2,38–42; 1Tesz 1,9sk.), a bűnbánat a személyes bűnök megvallását és új életet jelent az Istennel való, szövetségi közösségben (vö. Róm 12,1sk.).

II.) A hit egyszerre kifejeződik és táplálékot nyer az imában és az imáadásban („leiturgia”). Az ima sokféle formát ölthet – kérés, könyörgés, dicsőítés, hálaadás –, s a hit megvallása az ima egyik sajátos formája. A liturgikus ima, és kifejezetten az Eucharisztia ünneplése, a kezdetektől fogva lényeges eleme a keresztény közösség életének (vö. ApCsel 2,42). Az imádságot lehet mind nyilvánosan (vö. 1Kor 14), mind magánosan (vö. Mt 6,5) végezni. Jézus számára a Miatyánk imája (Mt 6,9–13; Lk 11,1–4) kifejezi a hit lényegét. Benne van „az evangélium hiány nélkül való rövid foglalata”.⁷ Jellemző, hogy többes számot használ: „mi”, „nekünk”, „minket”.

III.) A hit ismeretre vezet. Aki hisz, képes megismerni Isten igazságát (vö. Fil 3,10sk.). Az ilyen ismeret forrása az istentapasztalatra való reflektálás, a kinyilatkoztatásra alapozódik és a hívek közös ismeretében részesül. Erről egyaránt tanúskodik az Ó- és Újszövetség bölcsességteológiája (Zsolt 111,10; vö. Péld 1,7; 9,10; Mt 11,27; Lk 10,22).

IV.) A hit tanúságtételre vezet („martüria”). A Szentlélek által inspirált hívek tudják, kibe vetették bizalmukat (vö. 2Tim 1,12), és képesek számot adni reményükről (vö. 1Pt 3,15), az evangélium prófétai és apostoli meghirdetésének köszönhetően (vö. Róm 10,9sk.). Saját nevükben teszik ezt, de a hívek közösségének kebelében.

V.) A hit bizalmat foglal magába. Istenben bízni annyit jelent, hogy egész életünket Isten ígéretére alapozzuk. A Zsid 11. sok ószövetségi hívőt úgy említ, hogy részese a térben és időben Isten felé, a mennybe vándorló nagy zarándoklatnak, melyet Jézus vezet, aki „a hit szerzője és bevégzője” (Zsid 12,2). A keresztények részei ennek a zarándoklatnak, ugyanabban a reményben és

7 TERTULLIANUS, *De oratione*, I,6; (Corpus Christianorum, Series Latina), 1,258. Magyar fordítása: VANYÓ L. (szerk.), *Tertullianus művei*, (Ókeresztény Írók 12.), Budapest 1986, 188.

meggyőződésben osztoznak (vö. Zsid 11,1), és őket már most „a tanúknak ilyen felhője övezi” (Zsid 12,1).

VI.) A hit felelősséget foglal magába, s különösen karitászt és szolgálót („diakónia”). A tanítványokat „gyümölcsseikről fogják megismerni” (Mt 7,20). A hithez lényegileg hozzátartoznak a gyümölcsök, mert a hit Isten Igéjének meghallgatásából fakad, és engedelmisséget kíván az ő akarata irányában. A hit, mely megigazulttá tesz (vö. Gal 2,16), „a szeretetben teljesedik ki” (Gal 5,6; vö. Jak 2,21–24). A felebarát iránti szeretet valójában az Isten iránti szeretet kritériuma (1Jn 4,20).

c) A hívek képessége az igazság megismerésére és az arról való tanúságtételre

13. Jeremiásnál ígéretet kapunk egy „új szövetségről”, mely az egyént belevonja Isten Igéjébe. „Ez lesz az a szövetség, amelyet majd Izrael házával kötök, ha elérkeznek azok a napok – mondja az Úr: Bensejükbé adom törvényemet, és a szívükbe írom. Én Istenük leszek, ők meg az én népem lesznek. És többé nem lesz szükség rá, hogy az egyik ember a másikat, testvér a testvérét így tanítsa: Ismerd meg az Urat, mert mindnyájan ismerni fognak a legkisebbtől a legnagyobbig – mondja az Úr –, mivel megbocsátom gonoszságaikat, és vétkeikre többé nem emlékezem” (Jer 31,33–34). Isten népének újjá kell teremődnie, és „új lelket” kell kapnia, azért, hogy képes legyen felismerni és követni a törvényt (Ez 11,19–20). Ez az ígéret teljesedik be Jézus szolgálatában és az egyház életében, a Szentlélek ajándéka által. Kifejezetten beteljesül az Eucharisztia ünneplésében, ahol a hívek megkapják a kelyhet, mely az „új szövetség” az Úr vérében (Lk 22,20; 1Kor 11,25; vö. Róm 11,27; Zsid 8,6–12; 10,14–17).

14. Búcsúbeszédében, az Utolsó Vacsorán, Jézus megígéri tanítványainak az „Paraklétoz”-t, az Igazság lelkét (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7–14). A Lélek emlékeztetni fogja őket Jézus szavaira (vö. Jn 14,26), képessé teszi őket arra, hogy tanúságot tegyenek Isten Igéjéről (vö. Jn 15,26–27), „meggyőzi a világot a bűnről, az igazságról és az ítéletről” (Jn 16,8), és „elvezeti a tanítványokat a teljes igazságra” (Jn 16,13). Mindez a Szentlélek ajándékainak köszönhetően az egyházi közösségben ünnepelt húsvéti misztérium révén megy végbe, különösen az Eucharishtiában, amíg az Úr el nem jön (vö. 1Kor 11,26). A tanítványoknak sugalmazás által nyert érzékük van Istennek Jézusban megtestesült Igéje mindig aktuális igazsága iránt, annak a mához szóló értelméről

(vö. 2Kor 6,2), és ez arra készíti Isten népét, hogy a Szentlélek vezetése által tanúságot tegyen hitéről az egyházban és a világban.

15. Mózes azt kívánta, hogy az egész nép próféta legyen, megkapva az Úr Lelkét (vö. Szám 11,29). Ez a kívánság Joel prófétánál eszkatologikus ígéretté lett, pünkösdkor pedig Péter meghirdeti, hogy ez az ígélet beteljesedett: „A végső napokban – mondja az Úr – kiárasztom lelkemet minden testre, és fiaitok és leányaitok prófétálni fognak” (ApCsel 2,17; vö. Joel 3,1). A megígért Lélek kiáradt (vö. ApCsel 1,8), képessé téve a hívőket, hogy hűségesen „hirdessék Isten nagy tetteit” (ApCsel 2,11).

16. A jeruzsálemi hívek közösségéről szóló első feljegyzéseknek négy jellemzője van: „Állhatatosan kitartottak az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban” (ApCsel 2,42). Az ehhez a négy elemhez való ragaszkodás erőteljesen kinyilvánította az apostoli hitet. A hit ragaszkodik a hiteles apostoli tanításhoz, mely Jézus tanítására emlékeztet (vö. Lk 1,1–4); a híveket testvéri közösségbe vonja egymással; a kenyértörésben megújítja az Úrral való találkozást; az imádságból táplálkozik.

17. Amikor a jeruzsálemi egyházban konfliktus támadt a görögök és zsidók között a mindennapi alamiznaosztásban, a Tizenkettő összehívta „a tanítványok egész közösségét”, s olyan döntést hoztak, mely „az egész közösségnek tetszett”. A közösség egésze kiválasztott „a Szentlélekkel eltelt hét bölcs férfit”, az apostolok elé állították őket, akik kézzrátéttel imádkoztak értük (ApCsel 6,1–6). Amikor Antiochia Egyházában vita keletkezett a körülmetéléssel és a Tóra megtartásával kapcsolatban, az ügyet a jeruzsálemi anyaegyház ítéletére bízták. Az Apostoli Zsinat döntése igen fontos volt az egyház jövője szempontjából. Lukács gondosan leírja az események menetét. „Összegyűltek az apostolok és a presbiterek, hogy megvizsgálják ezt az ügyet” (ApCsel 15,6). Péter elmondta, hogyan indította őt a Szentlélek arra, hogy megkeresztelje Kornéliuszt és háza népét, jóllehet ők nem voltak körülmetélve (vö. ApCsel 15,7–11). Pál és Barnabás elmondta missziós tapasztalatát Antiochia helyi egyházában (vö. ApCsel 15,12; vö. 15,1–5). Jakab a Szentírás fényében reflektált a hallottakra (vö. ApCsel 15,13–18), és olyan javaslatot tett, mely kedvező volt az egyház egységére nézve (vö. ApCsel 15,19–21). Erre az apostolok, a presbiterek és az egész egyház jónak látták, hogy kiválasszanak maguk közül néhány férfit, és Pállal és Barnabással elküldjék őket Antiochiába, mégpedig Júdást, másik nevén Barszabbászt, meg Szilást, akik a testvérek között vezető szerepet vittek. „Akkor az apostolok és a vének, az egész egyház egyetértésével úgy döntöttek, hogy kiválasztanak maguk közül néhány férfit,

elküldik őket Pállal és Barnabással Antiochiába” (ApCsel 15,22). A közösség a határozatot közlő levelet „a hit örömeivel fogadta” (ApCsel 15,23–33). Lukács számára ezek az események a helyes egyházi eljárás megnyilvánulásai, amelyek magukba foglalják mind az apostolok és a vének lelkipásztori szolgálatát, mind az egész közösség részvételét, mely hittel fogadja ezt a részvételre irányuló magatartást.

18. Pál, amikor a korintusiaknak ír, a kereszt balgaságát azonosítja Isten bölcsességével (vö. 1Kor 1,18–25). Magyarázva, hogyan érthető meg ez a paradoxon, ezt mondja: „Mi azonban birtokában vagyunk Krisztus gondolatainak” (1Kor 2,16; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν; „nos autem sensum Christi habemus” – a Vulgata szerint). A „mi” itt a korintusi egyházra vonatkozik, mely egységben van az apostollal, és így a hívők egész közösségével (vö. 1Kor 1,1–2). Az a képesség, hogy valaki felismerje a megfeszített Messiást Isten bölcsességeként, a Szentlélek ajándéka, s nem a bölcsék vagy írástudók privilégiuma (vö. 1Kor 1,20), hanem a szegényeknek adatik, a peremre szorultaknak, és azoknak, akik balgák a világ szemében (vö. 1Kor 1,26–29). És így Pál bírálja a korintusiakat, hogy még nagyon is „test szerint” élnek, még nem készek a „szilárd eledelre” (1Kor 3,1–4). Hitüknek még érlelődnie kell, és jobban meg kell nyilvánulnia a szavaikban és a tetteikben.

19. Pál a szolgálata közben tiszteletet tanúsít a közössége hite iránt, és arra vágyik, hogy az elmélyüljön. A 2Kor 1,24-ben a következő szavakkal írja le apostoli szolgálatát: „Nem mintha uralkodni akarnánk rajtatok, hiteteken keresztül, nem, inkább örömetökben szeretnénk közreműködni. A hitetek ugyanis szilárd”, és bátorítja őket: „Tartsatok ki állhatatosan a hitben”, legyetek szilárdak a hitben! (1Kor 16,14). A tesszalonikaiakhoz azért ír levelet, hogy „megerősítsen benneteket hitetekben, és bátorítson” (1Tesz 3,2), és hasonló módon imádkozik más közösségek hitéért is (vö. Kol 1,9; Ef 1,17–19). Az Apostol nemcsak azért dolgozik, hogy mások hitét megerősítse, hanem azért, mert tudja, hogy ezáltal az ő hite is erősödik, a hitről való egyfajta párbeszédben: „hogy a hitben, amely éppúgy a tiétek is, mint az enyém, kölcsönösen megvigasztaljuk [megerősítsük] egymást” (Róm 1,12). Pál tanításának vonatkoztatási pontja, valamint lelkipásztori szolgálatának fókusza a közösség hite, amely helyet ad a közte és a közösségei között lévő jótékony kölcsönös kapcsolatnak.

20. János első levele említi az apostoli Hagyományt (1Jn 1,1–4), és emlékezteti az olvasókat a keresztségükre: „Titeket azonban fölkent a Szent, és ezt mindannyian tudjátok” (1Jn 2,20). Majd így folytatódik a levél: „A tőle

kapott kenet maradjon meg bennetek, és akkor nincs szükségetek rá, hogy bárki is tanítson benneteket, hiszen kenete megtanít benneteket mindenre, s ez igaz, nem hazugság. Aszerint, ahogy tanított benneteket, maradjatok benne” (1Jn 2,27).

21. Végül a Jelenések könyvében János, a próféta, az egyházaknak írt minden levelében ismétli (vö. Jel 2–3) a formulát: „Mindenki, akinek füle van a hallásra, hallja meg, mit mond a Lélek az egyházaknak!” (Jel 2,7 és párh.). Azt parancsolja az egyházak tagjainak, hogy figyeljenek a Lélek eleven szavára, fogadják be azt, és dicsőítsék az Istent. A hitnek való engedelmesség az – amely maga is a Lélek ajándéka –, ami képessé teszi a hívőt, hogy felismerje a tanítást, amely ugyanannak a Léleknek hiteles tanítása, és hogy válaszoljon a neki adott instrukciókra.

2. A fogalom kialakulása és annak helye az egyház történetében

22. A „sensus fidelium” fogalmának kidolgozása és rendszeres használata a reformáció korában kezdődött, bár a „consensus fidelium” döntő szerepét a megkülönböztetésben és a hit- és erkölcsstan fejlődésében már a patrisztika korában és a középkorban felismerték. Mindazonáltal ebből a szempontból nagyobb figyelmet kellett tulajdonítani a világiak sajátos szerepének. Ez a kérdés pedig különösen a tizenkilencedik századtól kezdve kapott főként figyelmet.

a) A patrisztika korában

23. Az első századok atyái és teológusai az egyház hitét tekintették biztos tájékozódási pontnak ahhoz, hogy az apostoli hagyomány tartalmát megkülönböztessék. Meggyőződésük az egyház megkülönböztetésének szilárdságát és tévedhetetlenségét illetően, a maga egészében, a hit és erkölcs dolgában ellentmondások közepette nyilvánult meg. Úgy utasították el az eretnekek által bevezetett veszélyes újdonságokat, hogy összehasonlították azzal, amit az összes egyházban tartottak és gyakoroltak.⁸ Tertullianus számára (kb. 160

8 YVES M.-J. CONGAR sok doktrinális kérdést azonosít művében, amelyekben a „sensus fidelium”-ot használják: *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, (Paris, Éditions du Cerf, 1953), 450–453; és *Lay People in the Church: A Study for a Theology of Lay People*, London, Chapman, 1965, II. Appendix: „A »sensus fidelium« az Atyáknál”, 465–467.

– kb. 225) az a tény, hogy lényegileg minden egyház ugyanazt a hitet vallja, Krisztus jelenlétét és a Szentlélek vezetését bizonyítja; tévednek azok, akik eltérnek az egyház egészének hitétől.⁹ Ágoston számára (354–430) az egész egyház – „a püspöktől kezdve a legutolsó hívőig” – együtt tesz tanúságot az igazságról.¹⁰ A keresztények általános konszenzusa az apostoli hit biztos normájaként működik. Az apostoli hit biztos normája: „Securus judicat orbis terrarum [a világ egészének ítélete biztos]”.¹¹ Johannes Cassianus (kb. 360–435) azt tartotta, hogy a hívek egyetemes egyetértése elegendő érv az eretnekek megcáfolására,¹² Lerini Vince (meghalt kb. 445) pedig a hit normájaként azt javasolta, amit mindenhol, minden időben, mindenki hisz (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est).¹³

24. Hogy megoldják a hívők között felmerült vitákat, az egyházatyák nemcsak közös hitre, hanem a gyakorlat állandó hagyományára is hivatkoztak. Például Jeromos (kb. 345–420) úgy tudta igazolni az ereklyék tisztelétét, hogy rámutatott a püspökök és a hívek gyakorlatára,¹⁴ Epiphanius (kb. 315–403) pedig Mária örök szüzességének védelmében megkérdezte, hogy merészelte-e bárki valaha úgy említeni Mária nevét, hogy ne tette volna hozzá: „a Szűz” jelzőt.¹⁵

25. A patrisztika korának tanúságtétele főként Isten egész népének próféta tanúságtételét hangsúlyozza, melynek minden bizonnal objektív jellege van. A teljes hívő nép, mint olyan, nem tévedhet a hit dolgaiban, állították, mert Krisztustól kenetet kaptak, a megígért Szentlelket, aki képessé teszi őket az igazság felismerésére. Néhány egyházatyá reflektált a keresztényeknek – akiket a hit lelkesített és akikben benne lakozott a Szentlélek – szubjektív kapacitására, hogy megőrizték az egyházban az igaz hitet, és elvessék a tévedéseket. Ágoston például felhívta a figyelmet erre, amikor azt állította, hogy

9 TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, 21. és 28., in *CCSL* 1,202–203. és 209.

10 ÁGOSTON, *De predestinatione sanctorum*, XIV,27; in *PL* 44,980. Ő ezt a Bölcsesség könyve kánoni voltára való hivatkozással mondja.

11 ÁGOSTON, *Contra epistolam Parmeniani*, III,24; in *PL* 43,101. Vö. *De baptismo*, IV,XXIV,31; in *PL* 43,174. (a gyermekek megkeresztelésével kapcsolatosan): „Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur”.

12 CASSIANUS, *De incarnatione Christi*, I,6; in *PL* 50,29–30: „Sufficere ergo solus nunc ad confutandum haeresim deberet consensus omnium, quia indubitatae veritatis manifestatio est auctoritas universorum”.

13 LERINI VINCE, *Commonitorium*, II,5; in *CCSL* 64,149.

14 JEROMOS, *Adversus Vigilantium*, 5; in *CCSL* 79C,11–13.

15 SALAMISI EPIPHANIUS, *Panarion haereticorum*, 78,6; in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, „Epiphanius”, 3. köt., 456.

Krisztus, a „belső Tanító”, a világiakat – mint a pásztoraikat is – képessé teszi nemcsak arra, hogy befogadják a kinyilatkoztatás igazságát, hanem arra is, hogy igazolják és továbbadják azt.¹⁶

26. Az első öt évszázadban az egyház egészének hite döntőnek bizonyult a Szentírás kánonjának rögzítésében és a lényeges tanítások megfogalmazásában, amelyek például Krisztus istenségére, Mária örök szüzességére és istenanyaságára, a szentek tiszteletére és segítségül hívására vonatkoztak. Néhány esetben – amint azt Boldog John Henry Newman (1801–1890) megjegyezte – a világiak hite különösen is kulcsfontosságú szerepet kapott. A legszembetűnőbb példa erre a negyedik századi híres vita volt az ariánusokkal, akiket a Niceai Zsinat (Kr. u. 325) elítélt, ahol definiálták és kihirdették Jézus Krisztus istenségét, azonban ettől a zsinattól egészen a Konstantinápolyi Zsinatig (Kr. u. 381) folytatódott a bizonytalanság a püspökök között. Eme időszak alatt „a tévedhetetlen egyházra bízott isteni hagyományt sokkal jobban hirdették és tartották, mint a püspökök”. „Az »Ecclesia docens« funkcióinak átmeneti felfüggesztése történt. A püspökök testülete tévedett a hitének megvallásában. Eltérő módon beszéltek, egyik a másik ellenében; Nicea után mintegy hatvan évig nem volt határozott, változtathatatlan, következetes tanúságtétel.”¹⁷

b) A középkorban

27. Newman rámutatott arra is, hogy „a következő korszakban, amikor a művelt bencések Németországban [vö. Rabanus Maurus, kb. 780–856] és Franciaországban [vö. Ratramnus, meghalt 870 körül] a valódi jelenlét tanítételének megfogalmazásában bizonytalanságot mutattak, Paschasius [kb. 790 – kb. 860] a hívek által támogatva állította azt”.¹⁸ Valami hasonló történt azzal a dogmával kapcsolatban, amit XII. Benedek pápa a „Benedictus Deus” konstitúcióban (1336) fogalmazott meg a boldogító színelátásra vonatkozóan, leszögezve, hogy a lelkek rögtön a tisztítótűz után és az ítélet napja előtt

16 ÁGOSTON, *In Iohannis Evangelium tractatus*, XX,3; in *CCSL* 36,204; *Ennaratio in Psalmum*, 120,7; in *PL* 37,1611.

17 JOHN HENRY NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, edited with an introduction by John Coulson, London, Geoffrey Chapman, 1961, 75–101; itt 75. és 77. Lásd UŐ, *The Arians of the Fourth Century* (1833; 3rd ed. 1871). Congar némi fenntartást fejezett ki azzal kapcsolatban, ahogy Newman elemzi ezt a kérdést, CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 395; és *Lay People in the Church*, 285–286.

18 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 104.

részesednek benne:¹⁹ „A hagyomány, melyre a definíció alapozódott, a »consensus fidelium«-ban olyan világosan nyilvánult meg, amit a püspökök szukcessziója – bár közülük sokan voltak »Sancti Patres ab ipsis Apostolorum temporibus« – nem nyújtott”. „Igen nagy figyelmet fordítottak a »sensus fidelium«-ra; az ő véleményüket és tanácsukat nem kérték ki, de a tanúságtételüket elfogadták, az érzelmeikről tanácskoztak, de a türelmetlenségüktől, mondhatom, szinte félték”.²⁰ A Boldogságos Szűz Mária Szeplőtelen Fogantatásában való hitnek és tiszteletnek folyamatos kifejlődése a hívek körében – egyes teológusoknak ezzel a hittétellel való szembenállása ellenére is – egy másik nagy példa arra, milyen szerepet játszott a középkorban a „sensus fidelium”.

28. A skolasztikus tudósok elismerték, hogy a „congregatio fidelium” nem tévedhet a hit dolgaiban, mert Isten tanítja, egységben van Krisztussal, a fővel, s benne lakozik a Szentlélek. Aquinói Tamás, például, ezt teszi kiindulópontnak ahhoz, hogy az egyetemes egyházat a Szentlélek vezeti, s az Úr Jézus ígérete szerint megtanítja „minden igazságra” (Jn 16,13).²¹ Ő tudta, hogy az egyetemes egyház hitét tekintéllyel a főpapok fejezik ki,²² mégis különleges figyelmet fordított minden hívő személyes hitösztonére, s ő ezt a hit teológiai erényével kapcsolatban vizsgálta.

c) A reformáció korában és utána

29. A 16. század reformátorainak az őket érő kihívások miatt megújult figyelmet kellett fordítaniuk a „sensus fidei fidelium”-ra, s az első szisztematikus tárgyalást erről ennek eredményeként dolgozták ki. A reformátorok kiemelték Isten igéjének elsőbbségét a Szentírásban („Scriptura sola”) és a hívek papságát. Az ő nézetük szerint a Szentlélek benső tanúságtétele minden meg-

19 Lásd *DH* 1000.

20 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 70.

21 AQUINÓI TAMÁS, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q.1, a.9, s.c.; uo., IIIa, q.83, a.5, s.c. (a mise liturgiájával kapcsolatban); *Quodl.* IX, q.8 (a kanonizációval kapcsolatban). Vö. még BONAVENTURA, *Commentaria in IV librum Sententiarum*, d.4, p.2, dub. 2 (in *Uő*, *Opera omnia*, vol. 4, Quaracchi, 1889, 105): „[Fides Ecclesiae militantis] quamvis possit deficere in aliquibus personis specialiter, generaliter tamen numquam deficit nec deficiet, iuxta illud Matthaei ultimo: »Ecce ego vobiscum sum usque ad consumationem saeculi«”; uo., d.18, p.2, a. un. q.4 (490). In *Summa theologiae*, IIa-IIae, q.2, a.6, ad 3, Szent Tamás az egyetemes egyháznak ezt a tévedhetetlenségét Jézus ígéretére viszi vissza, amit Péternek tett, hogy a hite nem fog megfogatkozni (Lk 22,32).

22 *Summa theologiae*, IIa-IIae, q.1, a.10; q.11, a.2, ad 3.

keresztelt embernek megadja a képességet arra, hogy Isten igéjét a saját belátása szerint értelmezze; ez a meggyőződés ugyanakkor nem tartotta vissza őket attól, hogy a zsinatok folyamán tanítást adjanak a híveknek, és hogy katekizmusokat adjanak ki a nevelésükre. Tanaik megkérdőjelezték többek között a Hagyomány szerepét és státuszát, a pápa és a püspökök tekintélyét és jogát a tanításhoz, valamint a zsinatok tévedhetetlenségét. Hogy válaszoljanak az állításukra, mely szerint Krisztus jelenlétének és a Szentlélek vezetésének ígérete az egész egyháznak adatott, nemcsak a Tizenkettőnek, hanem minden egyes hívőnek,²³ arra készítette a katolikus teológusokat, hogy alaposabban fejtsék ki, hogyan szolgálják a pásztorok az emberek hitét. Miközben ezt tették, növekvő figyelmet szenteltek a hierarchia tanítói tekintélyének.

30. A katolikus ellenreformáció teológusai azokra a korábbi erőfeszítésekre alapozva, hogy szisztematikus ekkléziológiát kell kifejleszteni, a kinyilatkoztatás kérdését, annak forrásait és annak tekintélyét vetették fel. Először is azzal válaszoltak a reformátorok bizonyos hittételeket érintő kritikájára, hogy az egész egyháznak – mely a világiak és a klérus együttese – a tévedhetetlenségére hivatkoztak, „in credendo”.²⁴ S valóban, a Tridenti Zsinat ismételten hivatkozott az egész egyház ítéletére, amikor a katolikus tan tételeit védelmezte. Az Eucharisztia szentségéről szóló dekrétumában (1551) például kifejezetten hivatkozott „az egész egyház érzékére [»universum Ecclesiae sensum«]”.²⁵

31. Melchior Cano (1509–1560) – aki részt vett a Zsinaton – tárgyalta először részletes kifejtéssel a „sensus fidei fidelum”-ot, megvédve azt az értéket, amit a katolikusok a Hagyomány bizonyító erejének tartottak a teológiai érvelésben. A „De locis theologicis” (1564) című traktátusában²⁶ a hívek aktuális közös konszenzusát a négy kritérium egyikének tartja annak eldöntéséhez, hogy egy tanítás vagy egy gyakorlat az apostoli hagyományhoz tartozik-e.²⁷

23 Lásd LUTHER MÁRTON, *De captivitate Babylonica ecclesiae praecluidium*, WA 6,566–567, és KÁLVIN JÁNOS, *Institutio christianae religionis*, IV,8,II; Krisztus ígéretei a Mt 28,19 és Jn 14,16.17 helyeken találhatók.

24 Lásd GUSTAV THILS, *L’Infaillibilité du Peuple chrétien »in credendo«: Notes de théologie post-tridentine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

25 *DH* 1637; lásd még *DH* 1726. Hasonló kifejezésekhez lásd YVES M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, vol. II. *Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, 82–83; és *Tradition and Traditions*, London, Burns & Oates, 1966, 315–317.

26 *De locis theologicis*, ed. JUAN BELDA PLANS, Madrid, 2006. Cano tíz locust sorol fel: Szentírás, Krisztus és az apostolok hagyományai, Katolikus Egyház, Zsinatok, Római Egyház, szent öregek, skolasztikus teológusok, természetes ész, filozófusok, emberi történelem.

27 *De locis theologicis*, IV. könyv, 3. fej. (Plans ed.), 117). „Si quidquam est nunc in Ecclesia com-

Az egyház doktrinális kérdésben való tekintélyéről szóló egyik fejezetében azzal érvelt, hogy az egyház azért nem tud tévedni, mert ő a Jegyes (vö. Oz 2; 1Kor 11,2) és Krisztus Teste (vö. Ef 5), s mert a Szentlélek vezeti (vö. Jn 14,16.26).²⁸ Cano azt is kifejtette, hogy az „egyház” szó olykor minden hívőre vonatkozik, beleértve a pásztorokat is, olykor pedig a vezetőikre és pásztoraikra (principes et pastores), minthogy ők is birtokolják a Szentlelket.²⁹ Az első értelemben használta a szót, amikor kifejtette, hogy az egyház hite nem tévedhet, hogy az egyház a hitben nem téveszthet, és hogy a tévedhetetlenség nemcsak a régmúlt idők egyházának volt tulajdonsága, hanem a mai szervezetében látható egyháznak is. A második értelemben használta az „egyház” szót, amikor arról tanított, hogy annak pásztorai tévedhetetlenek, amikor kötelező erejű doktrinális ítéletet hoznak, mert ebben a Szentlélek segíti őket (vö. Ef 4; 1Tim 3).³⁰

32. Bellarmin Róbert (1542–1621) az egyházat a reformáció kritikájával szemben védelmezve, kiindulópontnak a látható egyházat vette, „az összes hívő egyetemességét”. Számára mindaz, amit a hívek „de fide” tartanak, és mindaz, amit a püspökök a hithez tartozóként tanítanak, szükségszerűen igaz és hiendő.³¹ Hangsúlyozta, hogy az egyház zsinatai azért nem tévedhetnek, mert a „consensus Ecclesiae universalis”-t birtokolták.³²

33. A Tridenti Zsinat utáni kor egyéb teológusai folyamatosan állították az „Ecclesia in credendo” (ez alatt az egész egyházat értették, belefoglalva a

muni fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditione necessario derivatum est”.

28 *De locis theologícis*, I. könyv, 4. fejezet (144–146)

29 *De locis theologícis*, I. könyv, 4. fejezet (149): „Non solum Ecclesia universalis, id est, collectio omnium fidelium hunc veritatis spiritum semper habet, sed eundem habent etiam Ecclesiae principes et pastores”. A VI. könyvben Cano megvédi a római pápa tekintélyét, amikor „ex cathedra” definiál egy tanítást.

30 *De locis theologícis*, I. könyv, 4. fejezet (150–51): „Priores itaque conclusiones illud astruebant, quicquid ecclesia, hoc est, omnium fidelium concio teneret, id verum esse. Haec autem illud affirmat pastores ecclesiae doctores in fide errare non posse, sed quicquid fidelem populum docent, quod ad Christi fidem attineat, esse verissimum”.

31 BELLARMIN RÓBERT, *De controversiis christianae fidei*, Velence, 1721, II, I, 3. könyv, 14. fejezet: „Et cum dicimus Ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium quam de universitate Episcoporum, ita ut sensus sit eius propositionis, ecclesia non potest errare, id est, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide; et similiter id quod docent omnes Episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide” (73).

32 *De controversiis*, II, I, 2. könyv, 2. fejezet: „Concilium generale repraesentat Ecclesiam universam, et proinde consensum habet Ecclesiae universalis; quare si Ecclesia non potest errare, neque Concilium oecumenicum, legitimum et approbatum, potest errare” (28).

pásztorokat is) tévedhetetlenségét, de elkezdtek élesen megkülönböztetni a „tanító egyház” és a „tanuló egyház” szerepét. A korábban az „Ecclesia in credendo” „aktív” tévedhetetlenségére helyezett hangsúly fokozatosan áthelyeződött az „Ecclesia docens” aktív szerepére. Általánossá lett annak állítása, hogy az „Ecclesia discens” csak „passzív” módon birtokol tévedhetetlenséget.

d) A 19. században

34. A 19. század meghatározó szakasz volt a „sensus fidei fidelium”-ra vonatkozóan. Megélték a Katolikus Egyházban – részben a modern kultúra képviselőinek és a más hagyományú keresztényeknek kritikájára való reakcióként, részben pedig benső érlelődésből – a történelmi tudatosság növekedését, az egyházatyák és a középkori teológusok iránti újraéledt érdeklődést, továbbá az egyház misztériumának megújult kutatását. Ebben az összefüggésben olyan katolikus teológusok, mint Johann Adam Möhler (1796–1838), Giovanni Perrone (1794–1876) és John Henry Newman új figyelmet szenteltek a „sensus fidei fidelium”-nak – mint „locus theologicus”-nak –, hogy kifejtsék, hogyan tartja meg a Szentlélek az egész egyházat az igazságban, és hogy igazolják az egyház doktrínájának fejlődését. A teológusok rámutattak az egész egyház aktív szerepére, különösen is a világi hívek jelentőségére az egyház hitének megőrzésében és továbbadásában; és ezt az elgondolást az Egyházi Tanítóhivatal implicit módon megerősítette abban a folyamatban, mely elvezetett a Szeplőtelen Fogantatás dogmájának a definiálásához (1854).

35. Johann Adam Möhler, a tübingeni tudós, a racionalizmustól védve a katolikus hitet, élő szervezetként próbálta meg leírni az egyházat, valamint összefoglalni azokat az alapelveket, amelyek a doktrína fejlődését irányítják. Az ő felfogása szerint a Szentlélek az, aki animálja, vezeti és Krisztus közösségként egyesíti a híveket, kialakítja bennük a hit egyházas „tudatát” („Gemeingeist” vagy „Gesamtsinn”), olyan valamit, mint a „Volkgeist” vagy nemzeti szellem.³³ Ez a „sensus fidei”, amely Hagyomány szubjektív eleme, szükség-szerűen magába foglal egy objektív elemet is – az egyház tanítását –, mivel a hívek keresztény „érzéke”, mely a szívükben él, és gyakorlatilag egyenértékű a Hagyománnyal, soha nem választható el annak tartalmától.³⁴

33 J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* [1825], ed. J. R. GEISELMANN, Köln-Olten, Jakob Hegner, 1957, 8ff., 50ff.

34 J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* [1832], ed. J. R. GEISELMANN, Köln-Ol-

36. John Henry Newman kezdetben azért vizsgálta a „sensus fidei fidelium”-ot, hogy feloldja a nehézségeit a dogmafejlődés problémájával kapcsolatban. Ő volt az első, aki egy teljes egészében ennek szentelt tanulmányt publikált – „An Essay on the Development of Christian Doctrine” (1845) címmel –, és aki a hithű fejlődés jellegzetességeit kifejtette. Hogy különbséget tegyen a hűséges és hamis fejlődés között, Ágoston normáját vette át – az egész egyház általános egyetértését „securus judicat orbis terrarum” –, de azt is látta, hogy a tévedhetetlen tekintély szükséges ahhoz, hogy az egyház az igazság útján maradjon.

37. Möhler és Newman meglátásait alkalmazva,³⁵ Perrone visszanyúlt a „sensus fidelium” patrisztikus értelmezéséhez, hogy így válaszoljon arra az igen elterjedt várakozásra, hogy a pápa mondja ki Mária Szeplőtelen Fogantatását. A hívek és pástoraik egyöntetű konszenzusában – vagy „conspiratio”-jában – garanciát talált eme tan apostoli eredetére vonatkozóan. Megállapította, hogy a legjelentősebb teológusok bizonyító erőt tulajdonítottak a „sensus fidelium”-nak, és hogy „a hagyomány eszközei” egyikének ereje pótolni tudja egy másikat, például „az Atyák hallgatását”.³⁶

38. Perrone kutatásainak befolyása érződik IX. Piusz pápa döntésében, aki a Szeplőtelen Fogantatás definiálásának folyamatában, különösen ha figyelembe vesszük, hogy a döntés kihirdetése előtt a világ összes püspökétől írásban kért választ, hogy a papságuk és híveik áhítatgyakorlatában a Szűz Szeplőtelen Fogantatásának tisztelete hogyan van jelen.³⁷ Az „Ineffabilis Deus” (1854) apostoli konstitúcióban, mely tartalmazza a hittételt, IX. Piusz pápa egyértelműen kijelentette, hogy bár már ismerte a püspökök erre vonatkozó véleményét, kérte őket, hogy informálják őt a hívek áhítataról és tiszteletéről ebben a kérdésben, és úgy fejezte be, hogy „a Szentírás, a tisz-

ten, Jakob Hegner, 1958, §38. Az egyéni értelmezés protestáns elvével szemben ő megerősítette az egész egyház ítéletének a fontosságát.

35 Newman 1847-ben találkozott Perronéval, és megvitatták Newman elgondolását a doktrína fejlődésével kapcsolatban. Newman a „sensus ecclesiae” fogalmát használta ezzel összefüggésben. Vö. T. LYNCH, ed., „The Newman-Perrone Paper on Development”, in *Gregorianum* 16 (1935) 402–447, különösen 3. fejezet, 25.

36 IOANNIS PERRONE, *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an Dogmatico Decreto definiri possit*, Romae, 1847, 139. 143–145. Perrone oda konkludált, hogy a hithű keresztény „mélységesen meg lenne botránkozva”, ha Mária Szeplőtelen Fogantatása „a legkisebb mértékben is kérdésessé válna” (156.). Más eseteket is talált, amelyekben az Egyházi Tanítóhivatal a „sensus fidelium”-ra alapozott doktrinális definíciójához, például azt a tanítást, hogy az igazak lelkei részesülnek a boldogító színelátásban már a halottak feltámadása előtt is (147–148.).

37 Lásd IX. PIUSZ PÁPA, *Ubi primum* enciklika (1849), 6.

teletre méltó Hagyomány, az egyetemes egyház érzéke [»perpetuus Ecclesiae sensu«], a katolikus püspökök és papok figyelemre méltó egyetértése [»singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio«], valamint elődeink említésre méltó cselekedetei és megnyilatkozásai” nagyszerűen rámutattak erre a tanra és meghirdették azt.³⁸ A pápa ehhez Perrone tanulmányának nyelvezetét használta a püspökök és hívek egységes tanúságtételének leírásában. Newman kiemelte a „conspiratio” fogalmát, és így kommentálta azt: „a kettő, azaz a tanító és a tanuló egyház kettős tanúságtételként tartozik össze, kölcsönösen illusztrálja egymást, és soha nem szabad egymástól elszakadnia”.³⁹

39. Amikor Newman később megírta a „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine” (1859) című művét, azt akarta megmutatni, hogy a híveknek (a lelkipásztoroktól elkülönült) saját, aktív szerepük is van a hit megőrzésében és továbbadásában. „Az apostoli hagyomány az egész egyházra – a maga különböző részeiben és funkcióiban – lett bízva »per modum unius«”, de a püspökök és a világi hívek különböző módon tesznek róla tanúságot. A Hagyomány – mint mondja – „a különböző korokban eltérő módon nyilatkozik meg, olykor a püspökök szavai által, olykor a hittudósok által, olykor a nép által, olykor a liturgia, a rítusok, a szertartások és a szokások által, az események, viták, mozgalmak és minden egyéb jelenség által, amit a történelem név alatt lehet érteni”.⁴⁰ Newman szerint „van valami a »pastorum et fidelium conspiratio«-ban, ami nem pusztán a lelkipásztorokra vonatkozik”.⁴¹ Ebben a művében Newman bőségesen idézi azokat az érveket, amelyeket mintegy évtizeddel előbb Giovanni Perrone terjesztett elő a Szeplőtelen Fogantatás definíciója érdekében.⁴²

40. Az I. Vatikáni Zsinat „Pastor Aeternus” dogmatikai konstitúciója, amely definiálta a pápa tévedhetetlen tanítóhivatalát, egyáltalán nem hagyta figyelmen kívül a „sensus fidei fidelium”-ot, hanem éppen ellenkezőleg, feltételezte azt. A konstitúció első változatának, a „Supremi Pastoris”-nak, melyből az kifejlődött, van egy fejezete az egyház tévedhetetlenségéről (a

38 IX. PIUS PÁPA, *Ineffabilis Deus* apostoli konstitúció (1854).

39 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 70–71.

40 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 63; vö. 65. Newman rendszeresen különbséget tesz a „pásztorok” és a „hívek” között. Olykor hozzáteszi a „hittudósokat” (teológusokat) mint a tanúktól megkülönböztetett kategóriát, és a klérus alsóbb tagjait a „hívek” közé sorolja, kivéve, amikor a „világi hívőket” említi.

41 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 104.

42 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 64–70; vö. fentebb, 37. pont.

kilencedik fejezet).⁴³ Azonban amikor megváltoztatták a napirendet, hogy a pápai tévedhetetlenség kérdését megoldják, az erről az elvről szóló vitát elhalasztották, és többé nem is tárgyalták. Mindazonáltal Vincent Gasser püspök a pápai tévedhetetlenség definíciójáról szóló „relatio”-jában kifejtette, hogy a pápának adott sajátos segítség nem emeli őt ki az egyházból, és nem szakítja el a pápát az egyház egészétől, s nem zárja ki a konzultációt és az együttműködést.⁴⁴ A Szeplőtelen Fogantatás definíciója jó példa volt arra – mondta –, hogy „egy ilyen nehéz ügyben a pápa szükségesnek tartotta a maga informálódásához megkérdezni a püspököket – mint rendes eszközöket – az egyház véleményéről”.⁴⁵ Egy olyan formulában, amely a gallikanizmust akarta kizárni, a „Pastor Aeternus” leszögezte, hogy a pápa „ex cathedra” doktrinális definíciói a hit és erkölcs dolgában megváltoztathatatlanok „önmaguktól, nem pedig az egyház egyetértése miatt [»ex sese non autem ex consensu Ecclesiae«],⁴⁶ de ez nem teszi fölöslegessé a „consensus Ecclesiae”-t. Amit ki kell zárni: az a feltevés, miszerint egy ilyen definíció előzetesen vagy utólagosan megkívánná ezt a konszenzust, mint hitelességi feltételt.⁴⁷ A modernista krízisre válaszként a Szent Officium „Lamentabili” (1907) dekrétuma megerősítette az „Ecclesia docens” szabadságát az „Ecclesia discens”-szel szemben. A dekrétum cenzúrázta azt a javaslatot, mely megengedte volna, hogy a lelkipásztorok csak azt tanítsák a híveknek, amit azok már úgylis hisznek.⁴⁸

e) A 20. században

41. A 20. században katolikus teológusok a „sensus fidei fidelium” tanát a Hagyomány teológiai összefüggésében, a megújult ekkleziológiai szemléletben és a laikusság teológiájával kapcsolatban vizsgálták. Hangsúlyozták, hogy „az egyház” nem azonos a lelkipásztoraival, hogy az egész egyház a Szentlélek

43 MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, III (51), 542–543. Ez (a fejezet) leszögezi, hogy az egyház tévedhetetlensége kiterjed minden kinyilatkoztatott igazságra a Szentírásban és a Hagyományban – vagyis a hit depositumára –, és mindarra, ami szükséges annak megvédéséhez és megőrzéséhez.

44 Vö. MANSI, IV (52), 1213–1214.

45 *Ibid.*, 1217. Gasser hozzáfűzi: „sed talis casus non potest statui pro regula”.

46 *DH* 3074. A gallikán álláspont „Négy fejezetének” egyike megállapította, hogy a pápa ítélete „nem megváltoztathatatlan, ha az egyház megadja hozzá az egyetértését”.

47 Lásd GASSER, in MANSI, IV (52), 1213–1214.

48 Az elítélt javaslat így szól: „Az igazság definiálásában a »tanító egyház« együttműködik a »tanuló egyházzal«, oly módon, hogy a »tanító egyháznak« nem marad más dolga, mint elfogadni a »tanuló egyház« véleményeit” (*DH* 3406.).

működése miatt a Hagymány alanya vagy „szerve”; és hogy a laikusoknak aktív szerepük van az apostoli hit átadásában. Az Egyházi Tanítóhivatal ezt a fejlődést magáévá tette, akár a Szűz Mária dicsőséges mennybevételének definiálására irányuló megbeszélés alkalmával, akár a II. Vatikáni Zsinattal, amely visszaállította és megerősítette a „sensus fidei” tanát.

42. 1946-ban, elődeit követve, XII. Piusz pápa elküldte a „Deiparae Virginis Mariae” kezdetű körlevelet a világ minden püspökének, arra kérve őket, hogy informálják őt „a papság és a hívek jámborsági gyakorlatáról (figyelembe véve a hitüket és a jámborságukat) a Boldogságos Szűz Mária mennybevételével kapcsolatban”. Ezzel megerősítette azt a gyakorlatot, hogy egy dogma kihirdetése előtt konzultációt kell folytatni a hívekkel, és a „Munificentissimus Deus” (1950) kezdetű apostoli konstitúcióban tanúságot tett arról, hogy csaknem „egyértelmű választ” kapott.⁴⁹ A Mária mennybevételében való hit valóban „mélyen belegyökerezett a hívek szívébe”.⁵⁰ XII. Piusz pápa hivatkozott arra, hogy „az egyház rendes tanítóhivatali tekintélye és a keresztény nép hite egybeesik”, és azt mondta a Mária mennybevételében való hittel kapcsolatban, amit IX. Piusz pápa az ő Szeplőtelen Fogantatásában való hittel kapcsolatban, vagyis hogy jelen volt a „singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio”. Hozzátette, hogy ez a „conspiratio” „biztos és tévedhetetlen módon” mutatta meg, hogy Mária mennybevétele Istentől adott, igaz kinyilatkoztatás, és ahhoz az isteni depositumhoz tartozik, melyet Krisztus bízott Jegyesére, azért, hogy azt hűségesen őrizze és tévedhetetlenül tanítsa.⁵¹ A pápai döntés mindkét esetben megerősítette és hitelesítette a hívők által épségben megtartott hitet.

43. Yves M.-J. Congar (1904–1995) jelentősen hozzájárult a „sensus fidei fidelis” és a „sensus fidei fidelium” tanának fejlődéséhez. A „Jalons pour une Théologie du Laïcat” (eredeti kiadása: 1953) című művében ezt a tant úgy magyarázta, hogy így részesülnek a világiak az egyház prófétai funkciójában. Congar jól ismerte Newman munkáját, és ugyanazt a módszert alkalmazta (vagyis az egyház hármasságát, illetve a „sensus fidelium”-ot mint a prófétai tisztség kifejeződését), bár anélkül, hogy Newmanre közvetlenül hivatkozott volna.⁵² Úgy írta le a „sensus fidelium”-ot, hogy az a Szentlélek

49 XII. PIUSZ PÁPA, *Munificentissimus Deus* apostoli konstitúció, 12.

50 *Munificentissimus Deus*, 41.

51 *Munificentissimus Deus*, 12.

52 Lásd CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 6. fejezet. A skéma megtalálható Newman „Via Media”-jának (1877) előszavában.

ajándéka „egyszerre adatva mind a hierarchiának, mind a hívek egész testületének”, és megkülönböztette a hit objektív valóságát (mely a Hagymányt alkotja) a szubjektív aspektustól, a hit kegyelmétől.⁵³ Míg a korábbi szerzők a különbséget hangsúlyozták az „Ecclesia docens” és az „Ecclesia discens” között, Congar arra törekedett, hogy ennek szerves egységét mutassa be. Ezt írta: „A hívő és szerető egyház, vagyis a hívők testülete, tévedhetetlen a hit élő birtoklásában, nem pusztán egyes tevékenységében vagy ítéletében”.⁵⁴ A hierarchia tanítása a kommuniót szolgálja.

44. A II. Vatikáni Zsinat tanítása bőségesen hivatkozik Congar meglátásaira. A „Lumen Gentium” első fejezete, „Az egyház misztériumáról”, azt tanítja, hogy a Szentlélek „az egyházban és a hívők szívében mint templomban lakik”, az egyházat „elvezeti a teljes igazságra (vö. Jn 16,13), és összefog a szolgálatban és a közösségben, különböző hierarchikus és karizmatikus ajándékokkal látja el, irányítja és ékesíti a maga gyümölcseivel (vö. Ef 4,11–12; 1Kor 12,4; Gal 5,22)”.⁵⁵ A második fejezet ezt folytatja az egyház egészéről – mint „Isten népéről” – szólva, mielőtt különbséget tenne a világiak és a felszenteltek között. A cikkely (LG 12), mely a „sensus fidei”-t említi, azt tanítja, hogy „a hívők összessége, mely a Szentlélek kenetének birtokában van (vö. 1Jn 2,20.27), a hitben nem tévedhet”. Az „Igazság Lelke” ébreszti fel és tartja fenn a hitnek azt a „természetfeletti megértését [»supernaturali sensu fidei«]”, amely „akkor mutatkozik meg, »amikor az egész nép, a püspököktől kezdve a legjelentéktelenebb utolsó hívőig«, hit és erkölcs dolgában kifejezi egyetemes egyetértését”. A „sensus fidei”-nek köszönhetően „Isten népe a szent Tanítóhivatal hűségesen követett vezetésével már nem emberi szót, hanem valóban Isten ígéjét kapja (vö. 1Tesz 2,13)”. Eme leírás szerint a „sensus fidei” aktív képesség vagy érzék, amely által az ember képes arra, hogy „az egyszer átadott szent hit tanítását” (vö. Zsid 3) átvegye és megértse. Ez valójában azt jelenti, a nép nemcsak „fogyatkozás nélkül ragaszkodik” ehhez a hithez, hanem „hogyan helyes ítélettel egyre elmélyül benne és egyre inkább alkalmazza életében”. Ez az az eszköz, amely által a nép „Krisztus prófétai küldetéséből is részesedik”.⁵⁶

53 CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 398; és *Lay People in the Church*, 288.

54 *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 399; és *Lay People in the Church*, 289.

55 LG 4.

56 LG 12. A zsinat még egyéb helyeken is utal a hívek vagy az egyház „érezkére” a LG 12. pontjához hasonló módon. Utal a „sensus Ecclesiae”-ra (DV 23.), a „sensus apostolicus”-ra (AA 25.), a „sensus catholicus”-ra (AA 30.), a „sensus Christi et Ecclesiae”-re és a „sensus communionis cum Ecclesia”-ra (AG 19.), a „sensus christianus fidelium”-ra (GS 52). Sőt utal az „integer christianus sensus”-ra (GS 62) is.

45. A „Lumen Gentium” aztán a harmadik és a negyedik fejezetben arról is ír, hogy Krisztus a maga prófétai tisztségét hogyan gyakorolja nem pusztán az egyház lelkipásztorain, hanem a világi hívőkön keresztül is. Azt tanítja, hogy az Úr az ő „végső dicsőségének megnyilvánulásáig” betölti küldetését „nem csupán a Hierarchia által, mely az ő nevében és hatalmával tanít, hanem a világi hívek által is”, akiket „tanúnak állít, és a hit érzékével és a szó kegyelmével ellát [»sensus fidei et gratia verbi instruit«] (vö. ApCsel 2,17–18; Jel 19,10), hogy az evangélium ereje a mindennapi életben, a családban és a társadalomban megnyilvánuljon”. A szentségekből erőt merítve „a világi hívek a remélendő dolgok hatásos hírnökei” (vö. Zsid 11,1) lesznek, „világi hívek... értékesen járulhatnak hozzá a világ evangelizációjához”.⁵⁷ Itt a „sensus fidei” úgy jelenik meg, mint Krisztus ajándéka a híveknek, s még egyszer úgy leírva, mint aktív képesség, amely által a hívek képessé válnak megérteni, megélni és meghirdetni az isteni kinyilatkoztatás igazságait. Ez az ő evangelizációs munkájuk alapja.

46. A „sensus fidei”-t említi a zsinat tanítása a tanbeli fejlődésről szóló tanításban, az apostoli hit továbbadásával kapcsolatban. A „Dei Verbum” azt mondja, hogy „az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az egyházban kibontakozik”. Ugyanis „egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak megértése”. A zsinat pedig ennek háromféle módját határozza meg: „részen a hívők elmélkedése és keresései folytán, akik a szívükben el-elgondolkoznak rajtuk (vö. Lk 2,19 és 51); részben a tapasztalt lelki dolgok benső megértéséből [»ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia«]; részben azok ige hirdetéséből, akik a püspöki utódlással együtt megkapták az igazság biztos karizmáját is”.⁵⁸ Bár ez a szakasz nem említi kifejezetten a „sensus fidei” kifejezést, de a szemlélődés, a tanulmányozás és a hívek tapasztalata, melyre hivatkozik, egyértelműen társul a „sensus fidei”-vel, és a kommentátorok többsége egyetért abban, hogy a zsinati atyák tudatosan hivatkoztak Newman tanfejlődésről szóló elméletére. Ha ezt a szöveget a „Lumen Gentium” 12. fejezetének a „sensus fidei”-ről szóló leírása fényében olvassuk – a hit természetfeletti érzékeként, a Szentlélektől indítatva, amely által a nép a pásztorok vezetésével tévedhetetlenül ragaszkodik a hithez –, rögtön látható, hogy ez ugyanazt az elgondolást fejezi ki. Amikor utal a „páratlan egyetértés”-re, aminek a püspökök és a hívek között meg kell lennie a gyakorlatban és az apostolok által áthagyományozott hit megvallá-

⁵⁷ LG 35.

⁵⁸ DV 8.

sában, a „Dei Verbum” ugyanazt a kifejezést használja, ami a két mariológiai dogma megfogalmazásában is megtalálható: „singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio”.⁵⁹

47. A zsinat óta az Egyházi Tanítóhivatal sok kulcsfontosságú pontját megerősítette a zsinat „sensus fidei”-ről szóló tanításának,⁶⁰ és egy új kérdést is tárgyalt, mégpedig azt a fontosat, hogy nem szabad feltételezni, hogy a közvélemény az egyházon belül (vagy akár rajta kívül) szükségszerűen egybeesik a „sensus fidei (fidelium)”-mal. A „Familiaris Consortio” kezdetű zsinat utáni apostoli buzdításában (1981) II. János Pál pápa megvizsgálta azt a kérdést, milyen kapcsolata lehet „a hit természetfeletti érzékének” a „hívek konszenzusával” és a szociológiai és statisztikai kutatások által meghatározott többségi véleménnyel. A „»sensus fidei« – írja – nem csupán és nem szükségszerűen a hívők közvéleményében áll”. Az egyház pásztorainak „fejleszteniük kell a hitérzék, s hiteles megnyilvánulási módjait tekintéllyel kell mérlegelniük és megítélniük, hogy így a hívőket az evangéliumi igazság érettebb megértésére vezessék”.⁶¹

II. fejezet:

A „sensus fidei fidelis” a hívek személyes életében

48. Ez a második fejezet a „sensus fidei fidelis” természetével foglalkozik. Különösen is felhasználja az érveknek és kategóriáknak a klasszikus teológia által nyújtott keretrendszerét annak érdekében, hogy reflektáljon arra, ho-

59 DV 10.; vö. *Ineffabilis Deus*, 18. és *Munificentissimus Deus*, 12.

60 Lásd például II. János Pál pápa tanítását a „Christifideles Laici” apostoli buzdításában (1988), mely szerint minden hívő részesül Krisztus hármasküldetéséből, valamint az összes laikus hívőre való utalását, hogy „részesedik... az egyház természetfeletti hitéből (sensus fidei supernaturalis Ecclesiae)”, és „a hitben nem tévedhet” (LG 12.), 14. pont. Vö. a LG 12. és 35.-re, valamint a DV 8.-ra való utalást és a HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Mysterium Ecclesiae* (1973), 2.-t is.

61 II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Familiaris Consortio* apostoli buzdítás (1981), 5. A „Donum Veritatis” kezdetű *Instrukciójában* (1990), mely a teológus egyházi hivatásáról szól, a Hittani Kongregáció óvott „a nagyszámú keresztény közvéleményének” és a „sensus fidei” azonosításától: a „sensus fidei” a „teológiai hit sajátja” és Isten ajándéka, amely segíti a keresztény embert „személyesen ragaszkodni az igazsághoz”, úgy hogy azt hiszi, amit az egyház hisz. Mivel a hívőket tápláló vélemények közül nem mindegyiknek forrása szükségszerűen a hit, és az emberek sokaságát a közvélemény befolyásolja, szükséges hangsúlyozni, amint a zsinat is tette, hogy „felbonthatatlan a kapcsolat a »sensus fidei« és Isten népének a pásztorok tanítóhivatala részéről történő vezetése között” (35. pont).

gyan működik a hit az egyes hívek személyes életében. Bár a bibliai hitfogalom tágabb, a klasszikus értelmezés egy lényeges szempontra mutat rá: az értelem a szereteten keresztül kapcsolódik a kinyilatkoztatott igazsághoz. A hitnek ez a felfogása ma is jól szolgálja a „sensus fidei fidelis” megértését. Ezt tekintve, a fejezet a figyelembe veszi a „sensus fidei fidelis” bizonyos megnyilvánulásait még a hívek életében is, mivel egyértelmű, hogy a „sensus fidei” személyes és egyházi aspektusát nem lehet elszakítani egymástól.

I. A „sensus fidei” mint hitérzék

49. A „sensus fidei fidelis” egy olyan spirituális érzék, mely képessé teszi arra a hívőt, hogy spontán módon ítélje meg, hogy egy sajátos tanítás vagy egy részleges gyakorlat összhangban van-e vagy nincs az evangéliummal és az apostoli hittel. Lényegileg kapcsolódik magához a hit erényéhez, abból fakad, annak tulajdona.⁶² Azért hasonlítható egy ösztönhöz, mert elsősorban nem racionális megfontolás eredménye, hanem sokkal inkább spontán, természetes ismeret, bizonyos érzékenység („aisztheszisz”).

50. A „sensus fidei fidelis” elsősorban és főként abból az egytermészetűségből fakad, amelyet a hit hoz létre a hívő alany és a hit hiteles tárgya, azaz Istennek Jézus Krisztusban kinyilvánított igazsága között. Általánosan mondván az egytermészetűség olyan helyzetre utal, amiben egy „A” valóság olyan bensőséges kapcsolatban áll egy másik, „B” valósággal, hogy az „A” úgy részesedik a „B” természetes adottságaiból, mintha a sajátjairól lenne szó. Az egytermészetűség lehetővé teszi a megismerés eredeti és mély formáját. Például amilyen mértékben egy barát társul egy másikhoz, olyan mértékben válik képessé spontán módon megítélni, mi a megfelelő a másiknak, mert megosztja a másik hajlamait, és így megérti az egytermészetűség révén, hogy mi a jó és mi a rossz a másiknak. Ez az ismeret – más szavakkal – különbözik attól az objektív tudástól, amely a fogalomalkotásokon és az érvelésen keresztül alakul ki. Ez átéléssel vagy a szív ismeretével szerzett tapasztalat.

51. Minden erény egytermészetűvé teszi az alanyát – vagyis aki azt birtokolja – a maga tárgyával, azaz a cselekvés egy bizonyos típusával. Az erény

62 A „sensus fidei fidelis” feltételezi a hívőben a hit erényét. Valójában élő megtapasztalása annak a hitnek, ami a hívőt képessé teszi arra, hogy megkülönböztesse: egy tanítás hozzátartozik-e a hitletételhez, avagy nem. Így tehát csak a meglehetősen tág és származtatott mértékben tudja a „sensus fidei fidelis”-nek tulajdonítani a kezdeti hitakushoz szükséges megkülönböztetést.

itt a személynek azt az állandó képességét (vagy „habitusát”) jelenti, hogy értelmileg vagy erkölcsileg hogyan kell viselkednie. Az erény egyfajta „második természet”, amely által az emberi személy felépíti önmagát, szabadon aktualizálva az emberi természetébe vésett erőit. Így ez határozott és stabil irányulást ad a természetes képességek működésének; olyan viselkedések felé irányítja az erényes személyt, hogy már „természetesen”, „könnyedén és örömmel uralja önmagát”.⁶³

52. Minden erénynek kettős hatása van: először is természetes módon hajlítja az azt birtokló személyt a „tárgya” (egy bizonyos cselekvési mód) felé, másodszor pedig spontán módon távol tartja mindattól, ami vele ellenkezik. Például ha valakiben kialakul a tisztaság erénye, egy „hatodik érzékkel”, „lelki ösztönnel” rendelkezik,⁶⁴ ami lehetővé teszi számára, hogy megkülönböztesse, melyik a legbonyolultabb helyzetekben is követendő helyes magatartás, spontán módon elfogadva azt, amit meg kell tennie, és elutasítani, amit el kell kerülnie. A tiszta személy így ösztönösen a helyes magatartást ölti fel ott, ahol az érveket fontolgató moralista talán tanácsalanságra és határozatlanságra vezethet.⁶⁵

53. A „sensus fidei” az a forma, amely magába foglalja azt az ösztönt, amely minden erényt kísér, a hit erényének esetében. „Amint a többi erényes »habitus« azt teszi, hogy az ember lássa, mit kell megtennie az ilyen »habitus« szerint, úgy a hit »habitusa« révén az emberi lélek arra hajlik, hogy beleegyezését adja abba, ami az igazi hitnek felel meg, és nem másnak”.⁶⁶ A hit – mint teológiai erény – képessé teszi a hívőt, hogy abban az ismeretben részesüljön, ahogyan Isten ismeri önmagát és a világot. A hívőben ez mintegy második természetté válik.⁶⁷ A kegyelem és a teológiai erény által a hívők részesei lesznek „az isteni természetnek” (2Pt 1,4), és bizonyos módon egytermészetűvé válnak Istennel. Ennek eredményeként spontán módon reagálnak a megkapott isteni természet alapján, ugyanúgy, mint ahogy az élőlények ösztönösen reagálnak arra, ami megfelel, vagy nem felel meg a természetüknek.

54. A teológiától eltérő módon, melyet a „scientia fidei”-nek mondhatunk, a „sensus fidei fidelis” nem a hit misztériumainak fontolgatás útján szerzett

63 KEK 1804.

64 II. Vatikáni Zsinat, PC 12.

65 Vö. Aquinói Tamás, *Summa theologiae*, IIa–IIae, q.45, a.2.

66 Aquinói Tamás, *Summa theologiae*, IIa–IIae, q.1, a.4, ad 3. Cf. IIa–IIae, q.2, a.3, ad 2.

67 Vö. Aquinói Tamás, *Scriptum*, III, d.23, q.3, a.3, q.4, ad 2: „Habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinatur per modum naturae, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum; et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit”.

ismerete, mely érveken és indoklásokon jut el egy felismerésre. Amint a neve is mutatja („sensus”), inkább természetes, közvetlen, spontán reakcióként jelenik meg, és olyan életerős ösztönhöz vagy szimatféléhez hasonlítható, amellyel a hívő ember spontán módon ragaszkodik ahhoz, ami a hit igazságának megfelelő, és amellyel elkerüli azt, ami azzal ellenkező.⁶⁸

55. A „sensus fidei fidelis” önmagában tévedhetetlen a tárgyára vonatkozóan.⁶⁹ Azonban a hívő ember aktuális szellemi világában a „sensus fidei” helyes intuíciói keveredhetnek a pusztán emberi különböző véleményekkel vagy tévedésekkel, melyek bizonyos kulturális összefüggések adatának korlátaiból fakadnak.⁷⁰ „Még ha a teológiai hit – mint olyan – nem is tévedhet, a hívő embernek lehetnek téves nézetei, mivel nem minden gondolata származik a hitből. Nem minden, Isten népe körében terjedő vélemény áll összhangban a hittel.”⁷¹

56. A „sensus fidei fidelis” a hit teológiai erényéből fakad. Ez az erény belső hozzáállás, amelyet a szeretet készítet arra, hogy feltétel nélkül elfogadja az Isten adta teljes kinyilatkoztatást, mint olyat. A hit nem jelenti tehát szükség-szerűen a teljes kinyilatkoztatás tételes ismeretét.⁷² Ebből következik, hogy a „sensus fidei” bizonyos típusa meglehet a megkereszteltekben, „akik a keresztény nevet viselik, de nem vallják a teljes hitet”.⁷³ Ezért a Katolikus Egyháznak figyelnie kell arra, hogy mit mondhat neki a Lélek az olyan egyházak és egyházas közösségek által, amelyek nincsenek teljes közösségben vele.

57. Minthogy ez a hit teológiai erényének a területe, a „sensus fidei fidelis” a hit erénye fejlődésének mértéke szerint nő. Minél mélyebben gyökerezik a hívők szívében és lelkében a hit erénye, és minél inkább átjárja a mindennapi életüket, a „sensus fidei fidelis” annál inkább kibontakozik és megerősödik bennük. S mivel a hit – amennyiben az ismeret egy formájának tekintjük – a szeretetre alapozódik, szeretettel kell animálni és formálni, azért, hogy élő és

68 Vö. J. A. MÖHLER, *Symbolik*, §38: „Der göttliche Geist, welchem die Leitung und Belebung der Kirche anvertraut ist, wird in seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein eigenthümlich christlicher Tact, ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das, wie er in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet”.

69 Mivel közvetlen kapcsolatban van a tárgyával, az ösztön nem tud tévedni. Önmagától tévedhetetlen. Azonban az állati ösztön csak egy bizonyos környezetben tévedhetetlen. Ha a környezet megváltozik, az állati ösztön meg nem felelő módon tud megnyilvánulni. A lelki ösztön viszont szélesebb és képlékenyebb.

70 Vö. AQUINÓI TAMÁS, *Summa theologiae*, IIa–IIae, q.1, a.3, ad 3.

71 HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum Veritatis*, 35.

72 Vö. AQUINÓI TAMÁS, *Summa theologiae*, IIa–IIae, q.2, a.5–8.

73 LG 15.

megélt hit legyen („fides formata”). Így a hit megerősödése a hívő emberben különösen függ a szeretetnek benne való növekedésétől, és ezért a „sensus fidei fidelis” arányban áll az ő életszentségével. Szent Pál azt tanítja, hogy „a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete” (Róm 5,5), s ebből következik, hogy a „sensus fidei” fejlődése a hívő ember lelkében sajátosan a Szentlélek tevékenységének következménye. A szeretet Lelkeként – aki az emberi szívbe szeretetet áraszt – a Szentlélek megnyitja a hívek számára Krisztusnak, az Igazságnak mélyebb és bensőségesebb megismerése lehetőségét a szerető egyesülés alapján: „Az igazság megmutatása a Szentlélek sajátossága, mert a szeretet az, ami feltárja a titkokat”.⁷⁴

58. A szeretet virágoztatja fel a hívekben a Szentlélek ajándékait, aki a hit dolgainak nagyobb megértésére vezeti őket „nagy bölcsességgel és lelki megértéssel” (Kol 1,9).⁷⁵ A teológiai erények valójában csak akkor bontakoznak ki teljesen a hívő ember életében, ha engedi, hogy a Szentlélek vezesse őt (vö. Róm 8,14). A Lélek ajándékai pontosan azok az ingyenes és beárasztott benső képességek, amelyek a Lélek bázisaként szolgálnak a hívő ember életében. A Léleknek ezen adományai – különösen az ismeret és megértés adományai – révén, a hívek képessé válnak arra, hogy „a tapasztalt lelki dolgokat”⁷⁶ bensősegesen megértsék, és elvessék a hittell ellentétes értelmezéseket.

59. Minden hívőben eleven kapcsolat van a „sensus fidei” és azon mód között, ahogy megéli a hitet a személyes létezésének különböző területein. Egyrészt a „sensus fidei” megvilágítja és irányítja azt a módot, ahogyan a hívő életre válthatja a hitét. Másrészt, attól kezdve, hogy megtartja a parancsokat és életté váltja a hitét, a hívő ember mélyebben eljut a hit megértésére: aki „az igazsághoz szabja tetteit, a világosságra megy, hadd derüljön fény a tetteire, amelyeket az Istenben vitt végbe” (Jn 3,21). A hit életre váltása abban a konkrét egzisztenciális helyzetben, melybe a hívőt a családi helyzete, hivatása és kulturális kapcsolatai helyezik, gazdagítja őt a hit személyes tapasztalatában. Képessé teszi arra, hogy pontosabban felismerje az adott tan értékét és korlátait, és annak megfelelőbb újrafogalmazását javasolja. Ezért azoknak, akik az egyház nevében tanítanak, nagy figyelmet kell fordítaniuk a hívek, kü-

74 AQUINÓI TAMÁS, *Expositio super Ioannis evangelium*, c.14, lect.4 (Marietti, 1916. pont).

75 Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* (91–92. pont).

76 DV 8. A Lélek ajándékainak teológiájában – amit Szent Tamás fejlesztett ki – különösen fontos a tudás ajándéka, amely tökéletesíti a „sensus fidei fidelis”-t, mint az arra vonatkozó képességet, hogy mit kell hinni. Vö. AQUINÓI TAMÁS, *Summa theologiae*, IIa–IIae, q.9, a.1 co. et ad 2.

lönösen a világiak tapasztalatára, akik az egyház tanítását a maguk sajátos tapasztalatai és kompetenciái területén törekednek megélni.

2. A „sensus fidei” megnyilvánulása a hívek személyes életében

60. Három fő szempontot kell kiemelnünk abból, hogyan nyilvánul meg a „sensus fidei fidelis” a hívek személyes életében. A „sensus fidei fidelis” lehetővé teszi minden hívő számára, hogy: 1. megkülönböztesse, hogy egy részleges egyházi tanítás vagy gyakorlat, ami az egyházban előfordul, megegyezik-e, avagy sem az igaz hittel, ami által ő az egyház közösségében él (lásd lentebb, 61–63. pont); 2. különbséget tegyen abban, amit prédikálnak, a lényeges és másodlagos dolgok között (64. pont); és 3. meghatározza és átültesse a gyakorlatba a Jézus Krisztusról szóló tanúságtételt abban a történelmi és kulturális közegben, melyben él (65. pont).

61. „Szeretteim, ne higgyetek minden léleknek, hanem vizsgáljátok meg a lelkeket, hogy Istentől származnak-e, mert sok hamis próféta ment ki a világba” (1Jn 4,1). A „sensus fidei fidelis” megadja a képességet a hívő embernek, hogy meg tudja különböztetni: egy tanítás vagy gyakorlat megegyezik-e azzal a hittel, mely szerint ő már él. Ha az egyes hívők tapasztalják vagy „érik” ezt a megegyezést, spontán módon elkezdnek ragaszkodni ezekhez a tanításokhoz, vagy személyesen csatlakoznak azokhoz a gyakorlatokhoz, amelyek a már kifejezetten tanított vagy még nem tanított igazságokat tárgyalják.

62. A „sensus fidei fidelis” arra is képesíti az egyes hívőket, hogy észrevegyenek minden diszharmóniát, inkoherenciát vagy ellentmondást egy gyakorlat vagy tanítás és a hiteles keresztény tanítás között, mely szerint élnek. Úgy reagálnak tehát, mint egy zeneszerető ember, aki észreveszi a hamis hangokat a zenemű előadása közben. Ebben az esetben a hívő ember bensőleg ellenáll az adott tanításnak vagy gyakorlatnak, nem fogadja el, nem hajlandó részt venni benne. „A hit »habitusa« rendelkezik ezzel a kapacitással, melynek köszönhetően a hívő ember visszatartja magát attól, hogy beleegyezését adja abba, ami ellentétes a hittel, éppen úgy, mint ahogy a tisztaság védelmet nyújt mindazzal szemben, ami ellentétes a tisztasággal”.⁷⁷

77 AQUINÓI TAMÁS, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.14, a.10, ad 10; vö. *Scriptum*, III, d.25, q.2, a.1, qla 2, ad 3.

63. Az egyes hívek, akiket a „sensus fidei”-jük figyelmeztet, ellenállhatnak a legitim lekipásztornak is, amennyiben tanításában nem ismerik fel Krisztusnak, a Jó Pásztornak a hangját. „Elindul előttük, s a juhok követik, mert ismerik a hangját. Idegen után nem mennek, hanem elfutnak tőle, mert az idegennek nem ismerik a hangját” (Jn 10,4–5). Szent Tamás szerint a hívő, még teológiai kompetencia nélkül is ellent állhat, sőt ellent kell állnia, a „sensus fidei” erejében, még a püspökének is, ha az eretnekséget prédikál.⁷⁸ Ilyen esetben a hívő ember nem magát tekinti a hitigazság végső kritériumának, hanem éppen ellenkezőleg, egy anyagában „tekintélyes”, de őt megzavaró prédikációval szemben, anélkül, hogy pontosan meg tudná fogalmazni az értelmét, elhalasztja a hozzájárulását, és bensőleg az egyetemes egyház legfőbb tekintélyéhez fordul.⁷⁹

64. A „sensus fidei fidelis” arra is képessé teszi a hívő embert, hogy különbséget tegyen a prédikációban a között, ami a hiteles katolikus hit számára alapvető, valamint a között, ami – anélkül, hogy formálisan ellentétes lenne ezzel – csupáncsak járulékos vagy akár közömbös a hit lényegével kapcsolatban. Például az egyes hívők a „sensus fidei”-jüknél fogva relativizálhatják a Mária-tisztelet bizonyos formáit, éppen azért, mert ők Szűz Mária hiteles tiszteletének követői. Távol tarthatják magukat az olyan igehirdetéstől, mely indokolatlanul összekeveri a keresztény hitet a politikai partizánkodással. Ily módon a hívek lelkét a hit lényegére irányítva a „sensus fidei” biztosítja a hiteles keresztény szabadságot (vö. Kol 2,16–23), és így járul hozzá a hit megtisztulásához.

65. A hívő ember – a „sensus fidei fidelis”-nek és a Lélek által biztosított természetfeletti okossággal való támogatásnak köszönhetően – képes ráérezni arra, hogy új történelmi és kulturális körülmények közepette melyek lehetnek a legalkalmasabb eszközök, amelyekkel Jézus Krisztus igazságáról a leghitelesebb módon tud tanúságot tenni, és cselekedeteit azokhoz igazítani. A „sensus fidei fidelis” így perspektivikus dimenzióval rendelkezik, úgyhogy

78 AQUINÓI TAMÁS, *Scriptum*, III, d.25, q.2, a.1, q1a 4, ad 3; „[A hívőnek] nem kell elfogadnia egy főpapot, aki hitellenes dolgot hirdet... Az alárendelt nincs teljesen felmentve a tudatlansága miatt. Ugyanis a hit habitusa figyelmezteti őt arra, hogy elutasítsa az ilyen prédikációt, mert ez a habitus azt tanítja, ami az üdvösségre vezet. Ugyanígy, mivel nem szabad túl könnyen hitelt adnia bármiféle léleknek, nem kell beleegyeznie, amikor valami szokatlant prédikálnak, hanem informálódnia kell, vagy egyszerűen Istenbe helyeznie a hitét, az isteni misztériumokban való kutakodás nélkül”.

79 Vö. AQUINÓI TAMÁS, *Scriptum*, III, d.25, q.2, a.1, q1a 2, ad 3; *Quaestiones disputatae de veritate*, q.14, a.11, ad 2.

a hívő ember számára – a már megélt hitre alapozva – lehetővé teszi, hogy elővételezze a keresztény gyakorlat fejlődését vagy megmagyarázását. Mivel kölcsönös kapcsolat van a hit gyakorlása és tartalmának megélése között, a „sensus fidei fidelis” hozzájárul a katolikus hit eddig implicit részleteinek megvilágításához és kibontásához; s mivel kölcsönös kapcsolat van az egyes hívő „sensus fidei”-je és az egyháznak mint olyannak a „sensus fidei”-je között – ami a „sensus fidei fidelium” –, az ilyen fejlődések sohasem pusztán magánügyek, hanem mindig egyházi jellegűek. A hívek mindig kapcsolatban vannak egymással, mint ahogy a Egyházi Tanítóhivatallal és a teológusokkal is, az egyház közösségében.

III. fejezet:

A „sensus fidei fidelium” az egyház életében

66. Amint az egyes hívő hite részesedik az egyház hitében hívő alanyként, úgy az egyes hívő „sensus fidei (fidelis)“-ét sem szabad elválasztani a „sensus fidei (fidelium)“-tól vagy magától a Szentlélek által alapított és támogatott egyház⁸⁰ „sensus Ecclesiae“-jától,⁸¹ a „consensus fidelium“ pedig biztos kritériumot képez ahhoz, hogy egy részleges tanítás vagy gyakorlat egységben van-e az apostoli Hagyománnyal.⁸² Ez a fejezet ezért a „sensus fidei fidelium” különböző aspektusait tárgyalja. Elsősorban arra reflektál, hogy a „sensus fidei”-nek mi a szerepe a keresztény tanrendszer fejlődésében és gyakorlatában; majd két, az egyház élete és szentsége szempontjából nagy jelentőségű kapcsolatra irányítja a figyelmet: mégpedig a „sensus fidei” és az Egyházi Tanítóhivatal, valamint a „sensus fidei” és a teológia kapcsolatára; majd végül a „sensus fidei” néhány ökumenikus szempontjára.

80 Lásd CONGAR, *La Tradition et les traditions*, II. köt.: „L'»Ecclesia«, sujet de la Tradition”, 81–101. és „Le Saint-Esprit, Sujet transcendant de la Tradition”, 101–108; UŐ, *Tradition and Traditions*, „The »Ecclesia« as the Subject of Tradition”, 314–338. és „The Holy Spirit, the Transcendent Subject of Tradition”, 338–346.

81 Lásd fentebb, 30. pont.

82 Lásd fentebb, 3. pont.

I. A „sensus fidei” és az egyházi tanítás fejlődése és gyakorlata

67. Az egész egyház – a világiak és a hierarchia – együtt felelős azért, hogy a történelemben tovább adja a kinyilatkoztatást, melyet a Szentírás és az élő apostoli Hagyomány tartalmaz. A II. Vatikáni Zsinat úgy nyilatkozott, hogy a Szentírás és a Szenthagyomány „Isten szavának egyetlen szent letéteménye”, ami „az Egyházra lett bízva”, vagyis „Isten egész szent népére, a pásztorai köré összegyűlve”.⁸³ A zsinat egyértelműen tanítja, hogy a hívek nem pusztán passzív befogadói annak, amit a hierarchia tanít, és amit a teológusok kifejtenek; hanem ellenkezőleg, aktív és élő alanyok az egyház kebelében. Ebben a kontextusban aláhúzta az összes hívőnek a hit megfogalmazásában és fejlődésében játszott élő szerepét: „Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az egyházban kibontakozik”.⁸⁴

a) A „sensus fidei” visszafelé és előre ható szempontja

68. Ahhoz, hogy megértsük, hogyan működik és hogyan nyilvánul meg az egyház életében a „sensus fidei”, a történelem összefüggésében kell azt szemlélnünk, mert a Szentlélek a történelemben teszi érthetővé napról napra az Úr hangját (vö. Zsid 3,7–15). Jézus Krisztus életének, halálának és feltámadásának örömhírét az élő apostoli Hagyomány adta át az egyháznak – mint egésznek –, melynek a Szentírás tekintélyes írott tanúságtévője. Ebből következik, hogy a Szentlélek kegyelme által, amely emlékezteti az egyházat mindarra, amit Jézus mondott és tett (vö. Jn 14,26), a hívek hitéletükben és a „sensus fidei” gyakorlásában a Szentírásra és a megszakíthatlan apostoli Hagyományra támaszkodhatnak.

69. Ugyanakkor a hit és a „sensus fidei” nemcsak a múltban gyökerezik; hanem ugyanúgy a jövőre is irányul. A hívek közössége történelmi valóság: „Apostolokra és prófétákra alapozott épület vagytok, s a szegletkö magá Krisztus Jézus. Ő tartja össze az egész épületet, belőle nő ki az Úr szent temploma” (Ef 2,20–21), a Szentlélek erejéből, aki elvezeti az egyházat „minden igazságra”, és mostantól fogva a hívek tudtára adja „az eljövendő dolgokat” (Jn 16,13), úgy hogy különösen az Eucharisziában az egyház elővételezi az Úr visszatérését és az ő országának elérézését (vö. 1Kor 11,26).

⁸³ DV10.

⁸⁴ DV8. Vö. LG 12, 37; AA 2, 3; GS 43.

70. Az egyház és tagjai, miközben várakoznak az Úr visszatérésére, állandóan új körülményekkel, a tudás és a kultúra haladásával és az emberi történelem kihívásaival szembesülnek, olvasniuk kell hát az „idők jeleiben”, hogy „Isten igéjének fényében értelmezni tudják őket”, és amennyire csak lehetséges, meg tudják különböztetni, hogy magát a kinyilatkoztatott igazságot „egyre inkább föl lehessen fogni, jobban meg lehessen érteni, és alkalmasabb módon lehessen előadni”.⁸⁵ Ebben a folyamatban lényeges szerepe van a „sensus fidei fidelium”-nak. Ez nem csupán re-aktív, hanem pro-aktív és inter-aktív szerep is, amint az egyház és tagjainak összessége zarándokútján halad a történelemben. A „sensus fidei” ezért nemcsak visszatekintő, hanem előrettekintő is, és a „sensus fidei” előrettekintő és pro-aktív aspektusa – bár ez kevésbé tudott – kimagaslóan fontos. A „sensus fidei” olyan intuíciót ad, amely a történelem bizonytalanságai és kétértelműségei közepette megmutatja a helyes utat, és képességet ad kritikusan hallgatni, amit az emberei kultúra és a tudományos előhaladás mond. Így animálja a hitéletet és irányítja a hiteles keresztény tevékenységet.

71. Hosszú időbe kerülhet, míg a megkülönböztetésnek ez a folyamata a végéhez jut. Új körülmények közepette a hívek általánosságának, a pásztorok és teológusok mindegyikének megvan a maga betöltendő szerepe, s türelem és tisztelet szükséges a kölcsönös kapcsolatokban, hogy a „sensus fidei” világossá váljon és valódi „consensus fidelium”, „conspiratio pastorum et fidelium” valósuljon meg.

b) A világiak közreműködése a „sensus fidelium”-ban

72. A kereszténység kezdetétől fogva minden hívő aktív szerepet játszott a keresztény hit fejlődésében. Az egész közösség tanúskodott az apostoli hitről, a történelem pedig azt mutatja, hogy valahányszor szükség volt a hit kérdésében döntésre, a lelkipásztorok komolyan figyelembe vették a világiak tanúságtételét. Amint a fentebbi történelmi példák alapján láttuk:⁸⁶ egyértelmű, hogy a világiak jelentős szerepet játszottak a különböző tanbeli meghatározások létrejöttében. Olykor Isten népe – és különösen a laikátus – intuitív módon érezte, milyen irányban fog fejlődni egy tan, még akkor is, ha a kérdésben teológusok és püspökök nem értettek egyet. Olykor egyértelműen létrejött a „conspiratio pastorum et fidelium”. Olykor, amikor az egyház oda

85 GS 44.

86 Lásd fentebb, 1. fejezet, 2. rész.

jutott, hogy megfogalmazzon egy definíciót, az „Ecclesia docens” kifejezetten konzultált a hívekkel, és rámutatott hogy a „consensus fidelium” az egyik érv a definíció legitimitásában.

73. Kevésbé ismert, és általában kevesebb figyelmet kap, milyen szerepet játszott a laikátus az egyház erkölcsi tanításának fejlődésében. Ezért fontos reflektálni arra a funkcióra is, amit a laikátus gyakorolt a megfelelő emberi viselkedés keresztény felfogásának megkülönböztetésében, az evangéliummal összhangban. Bizonyos területeken az egyház tanítása olykor éppen azért fejlődött, mert a világiak felismerték az új helyzetek parancsoló szükségéit. A teológusok reflexiója és a püspöki tanítóhivatal ítélete a világi hívek hívő intuíciója által már megvilágosított keresztény tapasztalatra támaszkodott. Néhány példa illusztrálhatja a „sensus fidelium” szerepét az erkölcsi tanítás fejlődésében.

I.) Az Elvirai Zsinat 20 kánonja (Kr. u. kb. 306), amely megtiltotta a laikusoknak és a klerikusoknak, hogy kamatot fogadjanak el, valamint VIII. Piusz pápa „Non esse inquietandos” válasza között, amit a rennes-i püspököknek adott (1830),⁸⁷ világos tanbeli fejlődés van, mind az üzleti ügyekbe keveredő világiak között megjelent új öntudatának, mind a teológusoknak a pénz természetéről vallott új reflexiójának köszönhetően.

II.) Az egyháznak a szociális problémák iránti nyitottsága különös módon megnyilvánul XIII. Leó pápa „Rerum Novarum” (1896) enciklikájában, amely lassú előkészítés gyümölcse volt, amiben a „szociális úttörők”, világi aktivisták és gondolkodók jelentős szerepet játszottak.

III.) A feltűnő, bár homogén fejlődés a „Syllabus Errorum” (1864) 10. részében lévő „liberális” tézisek IX. Piusz pápa által történt elítélésétől a II. Vatikáni Zsinat „Dignitatis Humanae”-ja (1965) által kinyilvánított vallásszabadságig nem lehetett volna lehetséges sok keresztény embernek az emberi jogokért való elkötelezett küzdelme nélkül.

A hiteles „sensus fidelium” megkülönböztetésének nehézsége – mint a fentebb említett esetekben is – megkívánja, hogy meghatározzuk, milyen feltételek szükségesek a „sensus fidei”-ben való hiteles részvételhez, mert ezek a feltételek a „sensus fidei” hitelességének a megkülönböztetésére is kritériummokként szolgálhatnak.⁸⁸

87 Vö. *DH* 2722–2724.

88 Lásd alább, negyedik fejezet.

2. A „sensus fidei” és az Egyházi Tanítóhivatal

a) Az Egyházi Tanítóhivatal odafigyel a „sensus fidelium”-ra

74. A hit kérdésében a megkeresztelt emberek nem lehetnek passzívak. Elnyerték a Szentlelket, és az Úr testének tagjává lettek, ajándékokat és karizmákat kaptak „az egyház megújodása és továbbépítése érdekében”,⁸⁹ így az Egyházi Tanítóhivatalnak oda kell figyelnie a „sensus fidelium”-ra, az Isten népének élő hangjára. Nemcsak arra van joga, hogy meghallgassák, hanem arra is, hogy egyre inkább figyelembe vegyék, hogyan reagál mindarra, amit az apostoli hit részeként adnak eléje, mivel az egész egyház tartja fenn az apostoli hitet a Szentlélek ereje által. Nem egyedül az Egyházi Tanítóhivatal hordozza ennek felelősségét. Az Egyházi Tanítóhivatalnak ezért összhangban kell lennie az egyház egészének hitével. A „sensus fidelium” fontos tényező lehet a tanfejlődésben, s ezért az Egyházi Tanítóhivatalnak szüksége van a hívekkel való konzultálás eszközeire.

75. A „sensus fidelium” és az Egyházi Tanítóhivatal kapcsolata különösképpen megtalálható a liturgiában. A híveket a keresztség a királyi papságban részesítette, ez különösen az Eucharisziában jut érvényre,⁹⁰ a püspök a „főpap”, aki vezeti az Eucharisziát,⁹¹ rendszeresen gyakorolja tanítói tisztségét is. Az Eucharisztia az egyház életének csúcsa és forrása,⁹² így sajátosan közös tevékenysége a híveknek és lelkipásztoroknak egy célból, vagyis hogy egy testként adják meg Istennek a magasztalást és dicsőítést. Az Eucharisztia alakítja és formálja a „sensus fidelium”-ot, és nagyban hozzájárul a hit verbális kifejezéseinek megformálásához és letisztulásához, mert végső soron ez az a hely, ahol a püspökök és zsinatok tanítását a hívek „befogadják”. A korai keresztény időktől kezdve az Eucharisztia támasztotta alá az egyházi tanítás megformulását, mert ez volt az, ahol leginkább találkoztak a hit misztériumaival és ünnepelték azokat, és a püspökök voltak azok, akik vezették az Eucharisziát a helyi egyházaikban a népük körében, akik ugyanazok voltak, mint akik a zsinatokra összegyűltek, hogy megállapítsák, milyen szavakkal és formában lehet legjobban kifejezni a hitet: „lex orandi, lex credendi”.⁹³

89 LG 12.

90 Vö. LG 10., 34.

91 Vö. LG 21., 26.; SC 41.

92 Vö. SC 10.; LG 11.

93 KEK 1124. Vö. IRENAEUS, *Adv. Haer.*, IV,18,5 – in *Sources Chrétiennes*, vol. 100,610): „Ami bennünket illet, a mi gondolkodás módunk egyezik az Eucharisziával, az Eucharisztia a

b) Az Egyházi Tanítóhivatal táplálja, megkülönbözteti és megítéli a „sensus fidelium”-ot

76. Az Egyházi Tanítóhivatal, melynek tagjai „a püspöki utódlással együtt megkapták az igazság biztos karizmáját is”,⁹⁴ az igazság szolgálatát gyakorolja az egyházban és az egyházért, melynek minden tagja elnyerte az Igazság Lelkének kenetét (Jn 14,17; 15,26; 16,13; 1Jn 2,20.27), valamint megkapta a „sensus fidei”-t, vagyis ösztönzést az evangélium igazságának felismerésére. Mivel felelős azért, hogy az egyház egészének biztosítsa az Isten ígéje iránti hűséget, valamint hogy Isten népét megőrizze az evangélium iránti hűségben, az Egyházi Tanítóhivatal felelőssége a „sensus fidelium” gondozása és nevelése. Természetesen azok, akik az Egyházi Tanítóhivatalt gyakorolják, vagyis a pápa és a püspökök, maguk az elsők Isten népének megkeresztelt tagjai között, akik e tény miatt már ténylegesen részesülnek „sensus fidelium”-ban.

77. Tehát az Egyházi Tanítóhivatal ítéli meg tekintélyével, hogy az Isten népe között lévő egyes vélemények, amelyek esetleg „sensus fidelium”-nak tekinthetőek, valóban megfelelnek-e az apostoloktól kapott Hagyomány igazságának. Ahogyan Newman mondta: „A megkülönböztetés, elbírálás, meghatározás, kihirdetés ajándéka, valamint a hagyomány bármely részének érvényesítése, egyedül az »Ecclesia docens«-t illeti”.⁹⁵ Így a „sensus fidelium” hitelessége felőli ítélet végső soron nem magukra a hívekre, nem is a teológusokra, hanem az Egyházi Tanítóhivatalra tartozik. Mindazonáltal – amint már hangsúlyoztuk – az a hit, amelynek az Egyházi Tanítóhivatal a szolgálatában áll, az egyház hite, ami minden hívőben él, és így az egyház közösségi életén belül gyakorolja az Egyházi Tanítóhivatal a felügyelet igen fontos szolgálatát.

c) Elfogadás

78. Az „elfogadás” olyan folyamatként írható le, melynek során Isten népe, a Szentlélek vezetésével, intuíciókra vagy belátásokra jut, és azokat integrálja életének és imájának struktúráiba és stílusába, közben pedig befogadja az igazságról és az annak megfelelő kifejezési formáiról szóló újabb tanúságtételt, mivel érzékeli, hogy összhangban vannak az apostoli Hagyománnyal.

maga részéről megerősíti a mi gondolkodásmódunkat”. (Lásd még *KEK* 1327.)

⁹⁴ *DV* 8.

⁹⁵ NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 63.

Az elfogadás folyamata alapvetően fontos az egyház – a történelemben az Isten Országá felé zarándokoló nép – élete és egészsége számára.

79. A Lélek minden adománya – s különösen a primátus ajándéka az egyházban – azért adatott, hogy elősegítse az egyház hitben és közösségben való egységét,⁹⁶ valamint magát az Egyházi Tanítóhivatal tanításának a hívek által történő befogadását is a Lélek segíti elő, amikor a hívek – az általuk birtokolt „sensus fidei” által – felismerik a tanítás igazságát és ragaszkodnak hozzá. Ahogyan fentebb kifejtettük, az I. Vatikáni Zsinat tanítása, mely szerint a pápa tévedhetetlen definíciói „nem az egyház beleegyezése miatt, hanem önmagukból kifolyólag megmásíthatatlanok [„ex sese non autem ex consensu ecclesiae”],⁹⁷ nem azt jelenti, hogy a pápa elszakad az egyháztól, vagy hogy a tanítása független az egyház hitétől.⁹⁸ Az a tény, hogy mind a Boldogságos Szűz Mária Szeplőtelen Fogantatásáról, mind az ő testestől való mennybeviteléről szóló tévedhetetlen definíció előtt alapos konzultációt folytattak a hívekkel az akkor uralkodó pápa kifejezett kérésére, kellően bizonyítja ezt.⁹⁹ Ez inkább azt jelenti, hogy a pápának egy ilyen tanítása, tágabb értelemben pedig a pápa és az összes püspök minden tanítása, önmagában mérvadó a Szentlélektől kapott ajándék, a „charisma veritatis certum” miatt.

80. Vannak azonban olyan helyzetek, amikor az Egyházi Tanítóhivatal tanításának elfogadása nehézségekkel vagy ellenállással találkozik, s az ilyen helyzetekben mindkét oldalról megfelelő cselekvésre van szükség. A hívő embernek reflektálnia kell a neki adott tanításra, hogy a legjobb tudása szerint értse meg és fogadja el azt. Az Egyházi Tanítóhivatal tanításával szembeni elvi ellenállás összeegyeztethetetlen a hiteles „sensus fidei”-vel. Az Egyházi Tanítóhivatalnak ugyanúgy reflektálnia kell a neki adott tanításra, és meg kell fontolnia, szükség van-e magyarázatra vagy újrafogalmazásra azért, hogy a lényeges tanítást hatékonyabban adhassa tovább. A nehézségek idején ez a kölcsönös törekvés már önmagában kifejezi azt a közösséget, mely lényeges az egyház életéhez, s ugyanúgy a Lélek kegyelme utáni vágyakozást, aki elvezeti az egyházat „a teljes igazságra” (Jn 16,13).

96 I. Vatikáni Zsinat, *Pastor Aeternus*, in *DH* 3051.

97 I. Vatikáni Zsinat, *Pastor Aeternus*, 4. fej., in *DH* 3074.

98 Lásd fentebb, 40. pont.

99 Lásd fentebb, 38. és 42. pont.

3. A „sensus fidei” és a teológia

81. Mivel a hit megértésének szolgálatában áll, a teológia az egyházban lévő összes karizma és hivatal „conspiratio”-ján belül azon fáradozik, hogy tárgyilagos pontosítást nyújtson az egyháznak a hit tartalmát illető dolgokban, és szükségszerűen a „sensus fidelium” létre és korrekt módon való gyakorlására támaszkodik. Ez utóbbi nemcsak a teológusok figyelmének tárgya, hanem annak alapját képezi, és tevékenységük egyik „locus”-a.¹⁰⁰ Ezért magának a teológiának kettős kapcsolata van a „sensus fidelium”-mal. Egyrészt a teológusok függnek a „sensus fidei”-től, mert a hit, amit tanulmányoznak és kifejtnek, Isten népében él. Ebben az értelemben a teológiának magának is a „sensus fidelium” iskoláját kell járnia, azért, hogy felfedezze abban az Isten ígéjére való, alapvető rezonanciákat. Másrészt a teológusok segítik a híveket, hogy kifejezzék a „sensus fidelium”-ot, miközben emlékeztetik őket a hit lényeges vonásaira, és segítik őket, hogy elkerüljék a máshonnan érkező, különböző elképzelések okozta elhajlásokat és zavart. Ez a kettős kapcsolat magyarázatra szorul, és ez történik a következő a) és b) szakaszban.

a) A teológusok támaszkodnak a „sensus fidelium”-ra

82. Amikor maga a teológia behelyezkedik a „sensus fidelium” iskolájába, saját maga is belemélyed az apostoli Hagymány valóságába, amely megerősíti, bár túllépi az állásfoglalások szigorú határait, melyek között az egyház tanítása formálódott, mert magába foglalja „mindazt, ami ő, és mindazt, amit hisz”.¹⁰¹ Ebben a vonatkozásban három megfontolást kell tennünk:

I.) A teológiának arra kell törekednie, hogy felfedezze az Igét, mely úgy növekszik Isten népe életének földjében, mint mag a földben, és el kell döntenie, hogy egy sajátos hangsúly, vágy vagy hozzáállás valóban a Lélektől való-e, s így megfelel-e a „sensus fidelium”-nak, s azt integrálnia kell a kutatásába.

II.) A „sensus fidelium” révén Isten népe intuitív módon érzi, hogy az, amit az eszmék és tanok sokaságában eléje tárnak, ténylegesen megfelel-e az evangéliumnak, és így elfogadható-e. A teológiának gondosan kell fáradoznia azon, hogy megvizsgálja a befogadásnak azokat a különböző szintjeit, amelyek Isten népe életében előfordulnak.

¹⁰⁰ Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, 35.

pont.

¹⁰¹ DV8.

III.) A „sensus fidelium” megokolja és elismeri annak a szimbolikus, misztikus nyelvnek a hitelességét, mely gyakran előfordul a liturgiában és a népi vallásosságban. A népi vallásosság megnyilvánulásainak ismeretében¹⁰² a teológusnak ténylegesen részt kell vennie a helyi egyház életében és liturgiájában, hogy ne csak a fejével, hanem a szívével is meg tudja ragadni azt a valóságos történelmi és kulturális kontextust, melyben az egyház és tagjai törekszenek megélni hitüket, és próbálnak tanúságot tenni a mai világban Krisztusról.

b) A teológusok reflektálnak a „sensus fidelium”-ra

83. Mivel a „sensus fidelium” nem azonos egyszerűen a megkeresztelt emberek többségi véleményével egy adott korban, a teológiának – s különösen az Egyházi Tanítóhivatalnak – gondoskodnia kell a megkülönböztetéshez szükséges elvekről és kritériumokról.¹⁰³ A kritikai eszközök révén a teológusok segítenek feltárni és tisztázni a „sensus fidelium” tartalmát, „elismerve és bemutatva, hogy a hit igazságát illető problematikák összetettek lehetnek, és pontos kutatást igényelnek”.¹⁰⁴ Ebben az összefüggésben a teológusoknak ugyanúgy kritikus módon meg kell vizsgálniuk a népi jámborság kifejeződését, az új elgondolásokat és az új irányzatokat az egyházban, az apostoli hagyományhoz való hűség érdekében.¹⁰⁵ Így cselekedve a teológusok segítenek megkülönböztetni, hogy adott esetben mivel áll szemben az egyház: elhajlással, melyet a hit krízise, illetve téves értelmezése okoz, vagy egy olyan véleménnyel, melynek megvan a maga helye a keresztény közösség pluralizmusában, anélkül, hogy szükségszerűen sértene más véleményeket, vagy valami olyasmi, ami annyira egyezik a hittel, hogy el kell ismerni, mint a Lélek sürgetését, inspirációját.

84. A teológia más módon is támogatja a „sensus fidelium”-ot. Segíti a híveket, hogy tisztábban és pontosabban megértsék a Szentírás valódi jelentését, a zsinati határozatok igazi jelentőségét, a Hagymány valódi tartalmát, s azzal is, hogy bizonyos kérdéseket nyitva hagy – például a kurrens megállapítások kétértelmősége miatt, vagy pedig a kulturális tényezők miatt, ame-

¹⁰² Lásd alább, 107–112. pont.

¹⁰³ Lásd alább, negyedik fejezet.

¹⁰⁴ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, 35. pont. Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, „Donum Veritatis” instrukció a teológusok egyházi hivatásáról (1990), 2–5., 6–7. pont.

¹⁰⁵ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, 35. pont.

lyek otthagyták nyomukat az áthagyományozott dolgokon –, és hogy mely területeken van szükség a korábbi állásfoglalások felülvizsgálatára. A „sensus fidelium” az erős és biztos hit megértésére alapozódik, amit a teológia törekszik előmozdítani.

4. A „sensus fidei” ökumenikus szempontjai

85. A „sensus fidei”, a „sensus fidelium” és a „consensus fidelium” fogalmát mindig tárgyalták vagy legalább érintették a katolikus egyház és más egyházak, valamint egyházi közösségek között folytatott nemzetközi megbeszéléseken. Általánosságban azt lehet mondani, hogy ezeken a dialógusokon egyetértés van abban a tekintetben, hogy a hívek egész testülete, a világiak és felszenteltek egyaránt, felelősek az egyház apostoli hitének megőrzéséért és az arról való tanúságtételért, valamint hogy minden megkeresztelt ember – az isteni felkenés révén (vö. 1Jn 2,20.27) – rendelkezik azzal a képességgel, hogy megkülönböztetést tegyen a hit dolgaiban. Abban is általános egyetértés van, hogy az egyház bizonyos tagjai sajátos felelősséget gyakorolnak a tanításban és a felügyeletben, de mindig a hívekkel együttműködve.¹⁰⁶

86. Az ökumenikus párbeszéd kontextusában – amely mellett a katolikus egyház visszavonhatatlanul elkötelezte magát¹⁰⁷ – két sajátos kérdés vetődik fel a „sensus fidelium” tekintetében.

I.) Lehet-e állítani, hogy csak azok a tanok fejezik ki a „sensus fidelium”-ot, amelyek az összes keresztény konszenzusát elnyerték, és így igazak és kötelezőek? Ez a felfogás szembemegy a Katolikus Egyház hitével és gyakorlatával. A párbeszéd révén a katolikus és más hagyományhoz tartozó teológusok keresik a megegyezést az egyházat megosztó kérdésekben, azonban a katolikus résztvevők nem függeszthetik fel az olyan tanok iránti elkötelezettségüket, melyeket a katolikus egyház sajátjaként birtokol.

¹⁰⁶ Ebből a szempontból különlegesen is fontos megemlíteni az említett ülések vonatkozó dokumentumainak jelzett állásfoglalásait: A római katolikus egyház és az ortodox egyház közötti párbeszéd nemzetközi bizottsága: „Az egyház – mint egyházi, zsinati és tekintélyi közösség – szakramentális természetének ekleziológiai és kánoni következményei” (2007; *Ravennai Dokumentum*), 7. pont; Anglikán-római katolikus nemzetközi vegyesbizottság: „A tekintély ajándéka” (1999), 29. pont; Evangélikus-római katolikus missziós párbeszéd 1977–1984, *Beszámoló*, 1.3. fejj.; Krisztus tanítványai-római katolikus nemzetközi bizottság párbeszéde: „Az egyház mint Krisztusban való közösség” (1992), 40.45. pont; Nemzetközi vegyesbizottság a római katolikus egyház és metodista világszínat párbeszédére: „Az élet Igéje” (1995), 55.58. pont.

¹⁰⁷ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ut Unum Sint* enciklika az ökumenikus törekvről (1995), 3. pont.

II.) Úgy kell-e tekinteni az elszakadt keresztényekre, mint akik bizonyos értelemben részesednek a „sensus fidelium”-ban, illetve hozzájárulnak ahhoz? Itt kétségtelenül igen a válasz.¹⁰⁸ A katolikus egyház elismeri, hogy látható „szervezetén kívül is megtalálható az igazságnak és a megszentelésnek több eleme”,¹⁰⁹ hogy „a keresztény misztérium bizonyos elemei olykor erősebb megvilágítást nyernek” más közösségekben,¹¹⁰ és hogy az ökumenikus dialógus segít elmélyíteni és tisztázni az evangélium megértését.

IV. fejezet: Hogyan lehet megkülönböztetni a „sensus fidei” hiteles megnyilvánulásait

87. Mivel a „sensus fidei” lényeges az egyház életében, fontos annak ismerete, hogyan lehet megkülönböztetni és felismerni a „sensus fidei” hiteles megnyilvánulásait. A megkülönböztetés különösen is fontos a feszült helyzetekben, amikor a hiteles „sensus fidei”-it meg kell különböztetni valamely népszerű véleménytől, sajátos érdekektől vagy a korszellemtől. Mivel elismerjük, hogy a „sensus fidei” egyházi valóság, melyben az egyes hívek részt vesznek, ennek a fejezetnek az első része megkísérli azonosítani azokat a jellegzetességeket, amelyeknek a megkereszteltekben meg kell lenniük, hogy ők valóban a „sensus fidei” alanyai lehessenek, más szóval, azokat a feltételeket, amelyek szükségesek a hívőkben, hogy hitelesen részesei legyenek a „sensus fidelium”-nak. Az első részben felkínált kritériumrendszert a fejezet második részében kiegészítjük a „sensus fidei”-re vonatkozó kritériumok gyakorlati alkalmazásának tanulmányozásával. A második rész három fontos témával foglalkozik. Először: a „sensus fidei” és a népi vallásosság közötti szoros kapcsolattal. Aztán: a „sensus fidei” és a közvélemény közötti szükséges különbségtétellel mind az egyházon belül, mind azon kívül. S végül: azzal a kérdéssel, hogyan történjen konzultáció a hit és erkölcs dolgában, a hívekkel.

¹⁰⁸ Lásd fentebb, 56. pont.

¹⁰⁹ LG 8.

¹¹⁰ *Ut Unum Sint*, 14. pont; vö. 28. és 57. pont, ahol II. János Pál pápa az „ajándékok cseréjére” utal, amely az ökumenikus párbeszédben valósul meg. A katolikus egyház püspökeihez intézett, a közösségnek felfogott egyház néhány eleméről szóló „Communio Notio” (1992) című levelében a Hittani Kongregáció hasonlóképpen elismeri, hogy a katolikus egyház maga is szenved a „sebekből”, melyeket a más egyházak és keresztény egyházi közösség elvesztése okozott (17. pont).

I. A „sensus fidei”-ben való hiteles részvétel feltételei

88. Nemcsak egy egyszerű feltétel van itt, hanem egy sor egyházi, spirituális és etikai tényezők által befolyásolt feltételek együttese. Ezek egyikét sem lehet elszigetelt módon tárgyalni; figyelembe kell venni ezek egymáshoz és önmagukhoz való viszonyát. A következőkben a „sensus fidei”-ben való hiteles részesedésnek csak legfontosabb feltételeit tekintjük át, biblikus, történelmi és szisztematikus kutatásból merítve, oly módon megfogalmazva, hogy hasznosak lehessenek a megkülönböztetés gyakorlati helyzeteiben.

a) Részvétel az egyház életében

89. Az első és legalapvetőbb feltétel az egyház életében való aktív részvétel. A formális egyháztagság nem elegendő. Az egyház életében való részvétel állandó imádságot jelent (vö. 1Tessz 5,17), a liturgiában, különösen az Eucharishtiában való aktív részesedést, a bűnbocsátás szentségének rendszeres vételét, a Szentlélektől kapott ajándékoknak és karizmáknak a megkülönböztetését és gyakorlását, aktív elkötelezettséget az egyház missziója és diakóniája iránt. Feltételezi az egyház tanításának elfogadását hit és erkölcs dolgában, a készségét az Isten parancsainak való engedelmeskedésre, valamint a bátorságot a testvéri feddés gyakorlására s ugyanúgy annak elfogadására.

90. Sokféle módon megnyilvánulhat ez a részvétel, de ami minden esetben közös, az az egyházzal való szívből jövő szolidaritás, a testvéri érzés a hívek egész közösségével és az egyház egészével, valamint az ebből fakadó ösztönös érzék az iránt, amire az egyháznak szüksége van, illetve ami veszélyezteti őt. Ezt a szükséges hozzáállást fejezi ki a mondás: „sentire cum ecclesia”, azaz együtt érezni, élni és harmóniában lenni az egyházzal. Ez nemcsak a teológusok felé elvárás, hanem minden hívő felé is; egyesíti Isten népének összes tagját a zarándokútján. Ez a „közös zarándoklásuk” kulcsa.

91. A „sensus fidei” alanyai az egyház tagjai, akik részt vesznek az egyház életében, tudva, hogy bár „sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak” (Róm 12,5).

b) Isten igéjének figyelmes hallgatása

92. A „sensus fidei-ben” való hiteles részvétel szükségszerűen Isten igéjének figyelmes meghallgatására alapozódik. Mivel a Szentírás az Isten igéjéről

való eredeti tanúságtétel, melyet a hívő közösségben nemzedékről nemzedékre adtak tovább,¹¹¹ ennek a meghallgatásnak a fő mutatója a Szentírással és a Hagyománnyal való koherencia. A „sensus fidei” annak a hitnek az elismerése, amely által Isten népe „már nem emberi szót, hanem valóban Isten igéjét kapja”.¹¹²

93. Ez nem kívánja meg, hogy Isten népének minden tagja tudományos módon tanulmányozza a Bibliát és a Hagyomány tanúságtételét. Inkább azt kívánja, hogy figyelmesen és befogadóan hallgassák a Szentírást a liturgiában, és hogy szívből válaszoljanak rá: „Istennek legyen hála” és „Dicsőség neked, Jézus Krisztus”; legyenek buzgóak a hit misztériumának megvallásában és az „Ámen” kimondásában, mely arra az „Igen”-re való válasz, amit Isten mondott ki népének Jézus Krisztusban (vö. 2Kor 1,20). A liturgiában való részvétel kulcs az egyház élő hagyományában való részvételhez, a szegényekkel és rászorulókkal való szolidaritás pedig megnyitja a szívet Krisztus hangjának, jelenlétének felismerésére (vö. Mt 23,31–46).

94. A „sensus fidei” alanyai az egyház tagjai, akik „a Szentlélek örömeivel” (1Tesz 1,6) fogadják be az ígét.

c) Nyitottság az értelemre

95. Alapvető feltétel a „sensus fidei”-ben való hiteles részvételhez a hitel kapcsolatban az észszerűség elfogadása. A hit és az észszerűség összetartozik.¹¹³ Jézus azt tanította, hogy szeresd Istenedet, ne csak „teljes szívedből, teljes lelkedből... és minden erődből”, hanem „teljes elmédből” [„nousz”] is (Mk 12,30). Minthogy egyetlen Isten létezik, csak egyetlen igazság van, amit különböző szempontok szerint és különböző módokon lehet felismerni a hitből és az értelemről kiindulva. A hit megtisztítja az értelmet, és kitágítja annak távlatait, az értelem pedig megtisztítja a hitet, és tisztázza annak koherenciáját.¹¹⁴

96. A „sensus fidei” alanyai az egyház tagjai, akik „szellemi hódolattal” ünneplik a hitet, és elfogadják a hit által megvilágított értelem szerepét a meggyőződésükben és cselekedeteikben. Minden hívőnek szól a felhívás:

¹¹¹ Vö. *LG* 12.; *DV* 8.

¹¹² *LG* 12., hivatkozással az 1Tesz 2,13-ra.

¹¹³ Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Fides et ratio* enciklika (1998).

¹¹⁴ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, 63., 64. és 84. pont.

„gondolkodástokban megújulva alakuljatok át, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, mi a helyes, mi a kedves előtte és mi a tökéletes” (Róm 12,1–2).

d) Ragaszkodás az Egyházi Tanítóhivatalhoz

97. További szükséges feltétel a „sensus fidei”-ben való hiteles részvételhez az Egyházi Tanítóhivatalra való odafigyelés, valamint a készség az egyház pástori tanításának meghallgatására, szabad és mély meggyőződésből fakadó cselekedetként.¹¹⁵ Az Egyházi Tanítóhivatal Jézus küldetésében gyökerzik, különösen az ő tanítói tekintélyében (vö. Mt 7,29). Bensőséges kapcsolatban van a Szentírással és a Hagyománnyal; e három közül egy sem „állhat meg a másik kettő nélkül”.¹¹⁶

98. A „sensus fidei” alanyai, az egyház tagjai, akik szem előtt tartják Jézus övéihez intézett szavait, akiket elküld: „Aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket elutasít, engem utasít el, aki pedig engem elutasít, azt utasítja el, aki küldött engem” (Lk 10,16).

e) Életszentség, alázat, szabadság, öröm

99. A „sensus fidei”-ben való hiteles részvétel életszentséget kíván meg. Az életszentség az egész egyház és minden hívő hivatása.¹¹⁷ Az életszentség azt jelenti, hogy alapvetően Istenhez tartozunk Jézus Krisztusban és az ő egyházában, hogy meg vagyunk keresztelve, és hitünk szerint élünk a Szentlélek erejéből. Az életszentség ugyanis részesedés Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek életében, s ez tartja össze az Isten szeretetét és a felebarát szeretetét, az Isten akaratának való engedelmisséget és a testvérek javára végzett kötelességteljesítést. Olyan életről van szó, amit a Szentlélek tart fenn, akít a keresztények nem szűnnek meg segítségül hívni és megkapni (vö. Róm 1,7–8.11), különösen a liturgiában.

100. Az egyház történetében a szentek a „sensus fidei” fényhordozói. Mária, az Istenanya, a legszentebb („Panaghia”), azáltal, hogy teljesen befogadta Isten igéjét, a hit igazi modellje és az Egyház Anyja.¹¹⁸ Krisztus szavait szívében fontolgatva (vö. Lk 2,51) és Isten üdvözítő tetteit magasztalva (vö. Lk

115 Lásd fentebb, 74–80. pont.

116 DV 10.

117 Vö. LG 5. fejezet: „Az életszentségre szóló egyetemes meghívásról az egyházban”.

118 KEK 963.

1,46–55) tökéletesen felmutatja azt a módot, a „sensus fidei” hogyan éleszti fel a hívők szívében az Isten igéjén való örvendezést és az örömhír hirdetésére való készséget. A nemzedékek egymásra következésében a Szentlélek egyháznak szóló ajándéka az életszentség gazdag bőségét termette, és csak Isten ismeri a szentek valódi számát.¹¹⁹ Azok, akiket boldogokká és szentekké avattak, a keresztény hit és élet példáiként állnak előttünk. Az egyház számára Mária és az összes szentek a maguk imájával és a maguk szenvedésével kivételes tanúi a „sensus fidei”-nek a saját koruk és minden kor, a saját helyük és minden hely számára.

101. Az életszentség, mivel alapvetően megkívánja az „imitatio Christi”-t (vö. Fil 2,5–8), szükségszerűen magába foglalja az alázatot. Az ilyen alázat nagyon szemben áll a bizonytalansággal és szelídséggel; ez a lelki szabadság aktusa. Ezért az őszinteség („parrhesia”) – magának Krisztusnak a példájára (vö. Jn 18,22) – kötődik az alázathoz, és maga is a „sensus fidei”-nek egy jellemzője. Az első hely az alázat gyakorlására magában az egyházban van. Ez nemcsak a világiak erénye a lelkipásztoraik irányában, hanem ugyanúgy a lelkipásztorok kötelessége is az egyház érdekében végzett szolgálatuk gyakorlása során. Jézus tanította a Tizenkettőket: „Ha valaki első akar lenni, legyen a legutolsó, mindenkinek a szolgája” (Mk 9,35). A megélt alázatosság a hit igazságainak, a lelkipásztorok szolgálatának és a hívek – különösen a leggyöngébbek – szükségleteinek készséges elfogadása.

102. Az életszentség biztos jele: „béke és öröm a Szentlélekben” (Róm 14,17; vö. 1Tesz 1,6). Ezek az adományok elsősorban lelki szinten jelentkeznek, nem pedig pszichológiai vagy emocionális szinten, ugyanis a szív békéjét és nyugodt örömet jelent annak a személynek, aki megtalálta az üdvösség kincsét, az értékes igazgyöngyöt (vö. Mt 13,44–46). A békesség és öröm valóban a Szentlélek két legjellemzőbb gyümölcse (vö. Gal 5,22). A Szentlélek az, „aki az ember szívét megindítja és Istenhez téríti, az értelem szemét megnyitja, és mindenkinek megadja az »igazság elfogadásának és hitének édességét« [omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati]”.¹²⁰ Az öröm ellentéte annak a haragnak és keserűségnek, mely megszorítja a Szentlelket (vö. Ef 4,31).¹²¹ Szent Péter buzdítja a keresztényeket, hogy örvendezzenek, mert osztozhatnak Krisztus szenvedéseiben, „hogy dicsősége megnyilvánulása napján majd ujjongva örülhettek” (1Pt 4,13).

¹¹⁹ Vö. GS 11.22.

¹²⁰ DV 5.

¹²¹ Vö. FERENC PÁPA, *Evangelii Gaudium*, 5. pont.

103. A „sensus fidei” alanyai az egyháznak tagjai, akik meghallják Szent Pál sürgetését, és válaszolnak is rá: „Tegyétek teljessé örömet azzal, hogy egyetértetek, ugyanúgy szerettek és egy lélekként ugyanarra törekedtek. Semmit se tegyetek vetélkedésből vagy hiú dicsőségvágyból! Inkább mindenki alázatosan a másikat tartsa magánál kiválóbbnak” (Fil 2,2–3).

f) Az egyház építésének keresése

104. A „sensus fidei” hiteles megnyilvánulása hozzájárul az egyháznak – mint egyetlen testnek – az építéséhez, és nem okoz benne megosztást és elkülönülést. A Korintusiakhoz írt első levél szerint ez az építés lényeges az egyház életében és küldetésében való részvételnek (vö. 1Kor 14). Az építés az egyház kiépítését jelenti mind a híveinek benső öntudatában, mind az új tagokéban, akik bele akarnak keresztkedni az egyház hitébe. Az egyház Isten háza, szent templom, amit a hívek építenek, akik megkapták a Szentlelket (vö. 1Kor 3,10–17). Az egyház építése azt jelenti, hogy mindenki törekszik felfedezni és kibontakoztatni a saját ajándékait, és segíteni a többieket, hogy azok is felfedezzék és fejlesszék a maguk karizmáit; hogy korrigálják a hibákat, és hogy ők maguk is elfogadják a korrigálást a keresztyén szeretet szellemében; hogy együtt imádkozzanak és dolgozzanak másokkal; hogy osztozzanak a többiek örömeiben és bánatában (vö. 1Kor 12,12.26).

105. A „sensus fidei” alanyai az egyház tagjai, akik reflektálnak arra, amit Szent Pál mond a korinthusiaknak: „A Lélek megnyilvánulásait mindenki azért kapja, hogy használjon vele” (1Kor 12,7).

2. Alkalmazások

106. Ki kell egészíteni a „sensus fidei”-hez szükséges előfeltételekről való fejtegetést néhány fontos gyakorlati, lelkipásztori kérdés megfontolásával, különösen a népi vallásosság és a „sensus fidei” közötti kapcsolatot illetően; majd egyrészt a „sensus fidei”, másrészt pedig a közvélemény, illetve többségi vélemény közötti szükséges különbségtételt illetően; és hogy hogyan kell hit és erkölcs kérdéseiben konzultálni a hívekkel. A következőkben ezekkel a kérdésekkel foglalkozunk.

a) A „sensus fidei” és népi vallásosság

107. Van olyan „vallásosság”, mely természetes az ember számára; vallási kérdések természetszerűen vetődnek fel minden ember életében, táplálva a vallási hiedelmek és népi gyakorlatok gazdag változatosságát; s a népi vallásosság jelensége a közelmúltban nagy figyelem és sok tanulmány tárgya volt.¹²²

108. A „népi vallásosság” fogalmat sajátos módokon lehet alkalmazni, mégpedig a keresztény hit sokféle megnyilvánulására vonatkozóan, melyek előfordulnak az egyházban Isten népe között, vagy másként kifejezve, annak a sokféle megnyilvánulásnak felelnek meg, ahogyan „a nép katolikus bölcsessége” kifejeződik. Ez a bölcsesség „teremtő módon kapcsolja egybe az istenit és az emberit, Krisztust és Máriát, a lelket és a testet, a közösséget és az intézményt, a személyt és a közösséget, a hitet és a hazát, az értelmet és az érzelmet”, és „a nép számára megkülönböztetési elv is, evangéliumi ösztön, mellyel önkéntelenül megérzi, hogy mikor szolgálják az egyházban az evangéliumot, és mikor üresítik ki és fojtják el idegen érdekek miatt”.¹²³ Mivel ilyen bölcsesség, elv és ösztön, a népi vallásosság nagyon szorosan kapcsolódik „sensus fidei”-hez, s ezt gondosan figyelembe kell venni a jelen tanulmány keretében is.

109. Jézus szavai – „Dicsőítelek, Atyám, ég és föld Ura, hogy az okosak és a bölcsék elől elrejtetted ezeket és a kicsinyeknek kinyilatkoztattad” (Mt 11,25; Lk 10,21) – nagyon találóak ebben az összefüggésben. Arra a bölcsességre és arra a az Isten által ajándékozott dolgokba való belátásra vonatkoznak, ami az alázatos hittel rendelkezőknek adatott. Az alázatos keresztény hívők nagy sokaságának (és az olyan személyeknek, akik az egyház látható határain kívül vannak) legalábbis lehetőségként megvan az Isten mélységes igazságához való közeledés privilegizált lehetősége. A népi vallásosság főleg az olyan istenismeretből származik, amit ő az ilyeneknek ad meg. „Ezek egy hívő élet megnyilvánulásai, amelyet a szívünkbe árasztott Szentlélek tevékenysége élet (vö. Róm 5,5)”¹²⁴

122 Vö. ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ, *A népi jámborság és liturgia direktóriuma: alapelvek és iránymutatások* (2002), 10. pont: „A »népi vallásosság« kifejezéssel jelölt valóság egy általános tapasztalatra vonatkozik: minden ember szívében, minden nép kultúrájában és kollektív megnyilvánulásaiban mindig jelen van a vallásos dimenzió. Minden nép törekszik rá ugyanis, hogy kultikus közvetítések által kifejezésre juttassa a transzcendenciáról való átfogó látásmódját, valamint a természetről, a társadalomról és a történelemtől kialakult felfogását, ennek emberi és szellemi értelemben nagy jelentőségű és sajátos szintézisét alkotva.”

123 Latin-amerikai Püspöki Konferencia, *A III. általános ülés záródokumentuma*, Puebla 1979, 448. pont, idézve a *KEK* 1676. pontban.

124 FERENC PÁPA, *Evangelii Gaudium*, 125.

110. Akár mint elv vagy ösztönzés, akár mint a keresztény gyakorlatok gazdag bősége, különösképpen kultikus megnyilvánulások – például ajtatosságot, zarándoklatok és körmenetek – formájában, a népi vallásosság a „sensus fidei”-ből fakad, annak megnyilvánulása, amit tisztelni és pártfogolni kell. El kell ismerni, hogy a népi jámborság különösképpen „a hit »inkulturációjának« első és alapvető formája”.¹²⁵ Ez a jámborság „egyházi valóság, amelyet a Szentlélek indít és támogat”,¹²⁶ mely által Isten népe valóban felkenetett az „szent papságra”. Természetes, hogy a nép papsága sokféle formában nyilvánul meg.

111. A nép papi tevékenysége a legmagasabb csúcspontját jogosan a liturgiában éri el, és vigyázni kell arra, hogy a népi jámborság formái „legyenek összhangban a liturgiával”.¹²⁷ Általánosabban – amint VI. Pál pápa tanította –, hogy mivel fennáll az a veszély, hogy „sok esetben vallási torzulások, sőt babonák” is áthatják, a népi vallásosságot evangelizálni kell.¹²⁸ Mindazonáltal ha ilyen értelemben gondolják és „jól irányítják” – mondja a pápa –, ez „sok értéket” hordozhat magában. Kifejezheti „az Isten utáni szomjúságot, ahogyan azt csak az egyszerű emberek és a szegények tudják átélni. Hősieségig menő nagylelkűséget és önfeláldozást szülhet; elmélyítheti Isten egyes tulajdonságainak megértését: atyaságát, gondviselését, szeretetét, mindenütt jelenvalóságát. Olyan erényeket hozhat felszínre, amelyek ilyen fokban másként talán nem is nyilatkoztak volna meg: türelmet, a mindennapi élet keresztjeinek elfogadását, lemondást, embertársi szeretetet, a vallási kötelességekben való nagyobb hűséget... Helyes vezetés mellett a népi jámborság elvezetheti a tömegeket az Istennel való igazi találkozásra Jézus Krisztusban.”¹²⁹

125 JOSEPH RATZINGER, „Commento teologico”, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 35; idézve az ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ, *A népi jámborság és liturgia direktórium: alapelvek és iránymutatások* (2002), 91. pontban.

126 ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ, *A népi jámborság és liturgia direktórium: alapelvek és iránymutatások* (2002), 50. pont.

127 SC 13.

128 VI. PÁL PÁPA, *Evangelii Nuntiandi. Az Evangélium hirdetése* kezdetű apostoli buzdítása (1975), 48. pont. Congar „kétes lelkesedésre és megtévedt áhítatra” utal, és figyelmeztet: „Vigyázni kell, nem kell túl nagy jelentőséget tulajdonítani a »sensus fidelium«-nak: nemcsak a hierarchia előjogaival kapcsolatban..., hanem önmagában sem” (*Jalons pour une théologie du laïc*, 399.; és *Lay People in the Church*, 288.).

129 VI. PÁL PÁPA, *Evangelii Nuntiandi. Az Evangélium hirdetése* kezdetű apostoli buzdítása (1975), 48. pont. A CELAM negyedik általános ülésének lezárásakor mondott beszédében (Santo Domingo, 1992. október 12.) II. János Pál pápa azt mondta, hogy „lényegesen katolikus gyökereivel” a latin-amerikai népi vallásosság „szekták elleni adomány és hűséggarancia volt az üd-

Amikor egy idős asszony hozzá intézett kijelentését csodálta,¹³⁰ Ferenc pápa ugyanazt a megbecsülést visszhangozta, mint amit VI. Pál pápa fejezett ki. Még egyszer: a jól irányított népi vallásosságot úgy lehet tekinteni, mint a „sensus fidei” megnyilvánulását és kifejeződését mind az evangélium mély misztériumainak megértése felé, mind a hitről való bátor tanúságtétel felé.

112. Azt lehet mondani, hogy a népi vallásosság akkor „jól irányított”, ha valóban „egyházias”. VI. Pál pápa ugyanebben a szövegben megjelölte az egyháziasság bizonyos kritériumait. Egyháziasságnak lenni jelenti: az Isten igéjéből való táplálkozást; nem pedig politizálódást vagy az ideológiák csapdájába esést; szoros kapcsolatban való maradást mind a helyi egyházzal, mind az egyetemes egyházzal, mind az egyház pásztoraival és az Egyházi Tanítótanáccsal; missziós buzgóság birtoklását.¹³¹ Ezek a kritériumok mutatják, milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy a népi vallásosság és az azt hordozó „sensus fidei” hiteles legyen. Hiteles formájában – amint azt az utolsó kritérium mutatja – mindkettő az egyház missziójának gazdag erőforrása. Ferenc pápa hangsúlyozza a népi jámborság „missziós erejét”, és azt mondja, hogy „a népi jámborságban” – és ezt a „sensus fidei”-re való utalásként lehet felfogni – „tevékeny evangelizáló erő rejlik, melyet nem szabad alábecsülnünk, mert ez a Szentlélek művének félreismerése volna”.¹³²

b) A „sensus fidei” és a közvélemény

113. Az egyik legkényesebb téma a „sensus fidei” és a közvélemény, illetve a többségi vélemény kapcsolata, az egyházon belül és azon kívül. A közvélemény szociológiai fogalom, amit elsősorban politikai közösségekre vonatkoztatnak. A közvélemény alakulása a reprezentatív demokrácia politikai modelljének kialakulásához és fejlődéséhez kötődik. Ahogyan a politikai hatalom a néptől nyeri a legitimitását, ennek ugyanúgy el kell ismernie annak nézeteit, a politikai hatalomnak pedig számot kell vetnie vele a kormányzás

vösség örömhírére” (12. pont). A *CELAM* harmadik általános ülésének Záró dokumentumára hivatkozva Ferenc pápa azt mondta, hogy mivel a keresztény hit hitelesen inkulturálódott, a „népi jámborság” fontos részét képezi annak a folyamatnak, amely által „a nép folyamatosan evangelizálja önmagát” (*Evangelii Gaudium*, 122. pont).

¹³⁰ Lásd fentebb, 2. pont.

¹³¹ VI. PÁL PÁPA, *Evangelii Nuntiandi*. *Az Evangélium hirdetése* kezdetű apostoli buzdítása (1975), 58. pont, utalva a megbizonyosodás szükségességére, hogy a „bázisközösségek” valóban egyháziasságok.

¹³² FERENC PÁPA, *Evangelii Gaudium*, 126.

gyakorlása közben. A közvélemény tehát lényeges a demokratikus élet egészséges működéséhez, és fontos, hogy kompetens és méltó módon felvilágosítást és információt kapjon. Ez a tömegtájékoztatás feladata, amely így nagyban hozzájárul a társadalom közjához, amennyiben nem akarja manipulálni a közvéleményt részleges érdekek érdekében.

114. Az egyház értékeli a demokrácia által képviselt nagy emberi és erkölcsi értékeket, azonban maga nem a világi politikai társadalom struktúrái szerint épül fel. Az egyház, az emberek Istennel való kapcsolatának misztériuma, Krisztustól kapja az alkotmányát. Ő az, akitől származik a belső struktúrája és kormányzásának elvei. A közvélemény ezért nem játszhat olyan meghatározó szerepet az egyházban, mint amit jogosan játszik a politikai társadalmakban, amelyek a népszuverenitásra alapozódnak, jóllehet valóban van bizonyos szerepe az egyházban is, amint azt a továbbiakban megkíséreljük megvilágítani.

115. A tömegtájékoztatási eszközök rendszeresen beszámolnak vallási eseményekről. A vallási események iránti érdeklődés jó jel, és a sajtószabadság alapvető emberi jog. A Katolikus Egyház nem fél a tanításával kapcsolatos vitáktól, sem az ellenvéleményektől. Ellenkezőleg, úgy fogadja ezeket, mint a vallásszabadság megnyilvánulásait. Mindenkinek szabadságában áll kritizálni vagy támogatni. Elismeri ugyanis, hogy a becsületes és konstruktív kritika segítheti abban, hogy tisztábban felismerje a problémákat, és jobb megoldásokat találjon azokra. Maga az egyház pedig szabad arra, hogy a nem tisztességes támadásokat kritizálja, és hogy a tömegtájékoztatási eszközökhöz tudjon fordulni – ha az szükséges –, hogy megvédje a hitet. Értékeli a független tömegtájékoztatási eszközök meghívásait, hogy részt vegyen nyilvános vitákban. Nem kívánja monopóliumként kezelni az információt, hanem jónak tartja a vélemények gazdagságát és kicserélését. Ugyanakkor tisztában van azzal is, mennyire fontos hitének és erkölcsi tanításának igazi jelentéséről és tartalmáról informálni a társadalmat.

116. Egyre gyakrabban lehet hallani a világiak hangját az egyházban, olykor inkább konzervatív, máskor inkább progresszív szempontból, de általánosságban az egyház élete és küldetése érdekében való építő részvétellel. A társadalomnak a nevelés által történt hatalmas fejlődése meghatározó befolyással volt az egyházon belüli kapcsolatokra. Az egyház maga is világméretben kötelezi el magát arra törekvő nevelési programokban, hogy az emberek hallathassák hangjukat és jogaikat. Ezért tehát jó jel, hogy ma olyan sokan érdeklődnek az egyház tanítása, liturgiája és szolgálata iránt. Az egy-

ház sok tagja akarja gyakorolni a maga kompetenciáját, s akar részesedni a maga módján az egyház életében. Plébániákon belül, vagy különböző csoportokba és mozgalmakba szerveződnek, hogy építsék az egyházat és befolyásolják a társadalmat, s a szociális eszközökön keresztül keresik a lehetőséget, hogy kapcsolatba léphessenek a másképp hívőkkel és a jóakarátú emberekkel.

117. A tájékoztatási eszközök rendszere – úgy az egyházon belül, mint azon kívül – a figyelem és a kritika új formáira figyelmeztet, továbbá a megkülönböztetés formáinak megújítására. Vannak sajátos csoportérdekekből származó hatások, amelyek nem összeegyeztethetőek, vagy nem egészen egyezők a katolikus hittel; vannak meggyőződések, amelyek csak bizonyos időben és helyen alkalmazhatóak; és vannak nyomások, amelyek csökkenteni akarnák a hit szerepét a nyilvános vitákban, vagy amelyek a hagyományos keresztény tanítást a modern érdekek és vélemények szerint akarnák alakítani.

118. Világos tehát, hogy nem lehet egyszerűen azonosítani a „sensus fidei”-t a közvéleménnyel, illetve a többségi véleménnyel. Ezek egyáltalán nem ugyanazok.

I.) Mindenekelőtt a „sensus fidei” kétségtelenül a hittel van kapcsolatban, a hit pedig ajándék, s nem szükségszerűen mindenki hívő, így a „sensus fidei”-t egyáltalán nem lehet az egész társadalom közvéleményéhez hasonlítani. S miközben, természetesen, a keresztény hit az elsődleges tényező, amely egyesíti az egyház tagjait, sokféle különböző befolyás fog össze, hogy formálja a keresztény életszemléletet modern világunkban. Amint az a feltételekről való korábbi tárgyalás alapján látható, a „sensus fidei”-t magában az egyházban sem lehet egyszerűen azonosítani a közvéleménnyel vagy többségi véleménnyel. A hit, nem pedig a vélemény az, aminek a figyelem középpontjában kell állnia. A vélemény gyakran csak változékony és mulékony kifejezése bizonyos csoport vagy kultúra törekvéseinek és vágyainak, míg a hit az egyetlen evangélium visszhangja, amely minden helyen és minden időben érvényes.

II.) Isten népének történetében igen gyakran előfordult, hogy nem a többség, hanem egy kisebbség élte meg igazán a hitet, és tett tanúságot róla. Az Ószövetség ismerte a hívek „szent maradékát”, akik időnként igen kevesen voltak, a királyokkal, a papokkal és Izrael többségével szemben. A kereszténység maga is kicsiny kisebbségből indult, amit vádolt és üldözött a nyilvános hatóság. Az egyház történelmében az evangéliumi mozgalmak – mint a ferencesek, domonkosok, később a jezsuiták – kis csoportként indultak, különböző püspökök és teológusok gyanakvásától kísérve. Sok országban a keresztények ma is más vallások vagy világi ideológiák erős nyomása alatt

vannak, hogy hagyják el hitük igazságát és lazítsák az egyházi közösséggel való kapcsolatukat. Ezért különösen fontos megkülönböztetni és meghallani a „hívó kicsinyek” (Mk 9,42) hangját.

119. Kétségtelen tehát, hogy különbséget kell tenni a „sensus fidei”, valamint a közvélemény és többségi vélemény között, és ezért szükséges a „sensus fidei”-ben való részvételhez szükséges feltételeket meghatározni, amint azt a fentebbiekben írtuk. Ugyanakkor Isten egész népe az, aki a maga bensőséges egységében éli és vallja meg az igaz hitet. Az Egyházi Tanítóhivatalnak és a teológiának szüntelenül munkálkodnia kell azon, hogy a hitet mindig új módon mutassa be a különböző helyzetekben, szembeítve – ha szükséges – a keresztény hitről elterjedt véleményt az evangélium hiteles igazságával, de azt is figyelembe kell venni, hogy az egyház tapasztalata megmutatja: a hit igazságát gyakran nem a teológusok fáradozása, nem is a püspökök többségének tanítása, hanem a hívek szíve őrizte meg.

c) A hívekkel való konzultáció módjai

120. Minden hívó alapvetően ugyanazon méltósággal rendelkezik, mert mindannyian újjászülettek Krisztusban a keresztség által. „Mindnyájan együttműködnek Krisztus testének építésére, ki-ki a maga állapotának és feladatának megfelelően”.¹³³ Ezért a krisztushívőknek „tudásuk, szakértelmük és tekintélyük alapján... joguk, sőt néha kötelességük, hogy az egyház javát érintő dolgokról véleményt nyilvánítsanak a szent pásztorok előtt, és véleményüket a hit, az erkölcs és a pásztorok iránti tisztelet megtartásával, valamint a közjónak és a személyek méltóságának figyelembevételével, a többi krisztushívőnek tudomására hozzák”.¹³⁴ Ennek megfelelően az egyház pásztorai viselkedjenek a hívekkel, különösen a világiakkal szemben tisztelettel és megfontoltan, és az egyház java érdekében megfelelő módon konzultáljanak velük.

121. A „konzultálni” magába foglalja úgy egy vélemény vagy tanács kikérésének fogalmát, mint ahogy egy tény kutatását is. Egyrészt, kormányzati és lelkipásztori kérdésekben az egyház pásztorai konzultálhatnak, és kötelesek is konzultálni bizonyos esetekben a hívekkel, abban az értelemben, hogy megkérdezik a véleményüket vagy ítéletüket. Másrészt, amennyiben az Egyházi Tanítóhivatal megfogalmaz egy tant, helyénvaló konzultálnia a hívekkel, abban az értelemben, hogy vizsgál egy tény, „mivel a hívek testülete egyike

¹³³ *Az Egyházi Törvénykönyv*, 208. kán.

¹³⁴ *Az Egyházi Törvénykönyv*, 212. kán.

azoknak, akik tanúságot tesznek a kinyilatkoztatott tan hagyományának tényéről, és mivel az ő konszenzusa a kereszténységben a tévedhetetlen egyház hangja”.¹³⁵

122. A hívekkel való konzultálás gyakorlata az egyház életében nem új dolog. A középkori egyházban alkalmazták a római jog elvét: „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet” („ami mindenkit érint, arról mindenkivel tárgyalni kell, azt mindenkinek jóvá kell hagyni”). Az egyház életének három területén (hit, szentségek, kormányzás) „a hagyomány egy hierarchikus struktúrát egy konkrét részesedés és egyetértés rendjével egyesített”, és azt tartotta, hogy ez „apostoli gyakorlat” vagy „apostoli hagyomány”.¹³⁶

123. Problémák akkor jelentkeznek, amikor a hívek többsége közömbös marad az Egyházi Tanítóhivatal tanbeli és erkölcsi döntéseivel kapcsolatban, vagy kifejezetten elveti azokat. Az elfogadásnak ez a hiánya jelezheti a hit gyengülését vagy hiányát Isten népe részéről, amit a kor kultúrájának kritikátlan elfogadása okoz. De néhány esetben jelezheti azt is, hogy bizonyos döntéseket a hívek mértékadó tapasztalatának és „sensus fidei”-jének figyelembevétele nélkül hoztak a tekintélyt képviselők, vagy pedig a hívekkel az Egyházi Tanítóhivatalon keresztül történő szükséges konzultálás nélkül.¹³⁷

124. Teljesen természetes, hogy folytonos kommunikációnak és állandó dialógusnak kell folynia az egyház tagjai között a hit és erkölcs gyakorlati kérdéseiben. A közvélemény az egyházban az ilyen kommunikáció egyik fontos formája. „Mivel az egyház élő test, ezért szüksége van a közvéleményre, hogy a tagjai között kölcsönös cserét, az adást és az elfogadást fenntartsa. Enélkül nem tudhat előrehaladni sem gondolkodásában, sem cselekvésében.”¹³⁸ Nem sokkal a II. Vatikáni Zsinat után a gondolatoknak és véleményeknek cseréje az egyházban már elfogadásra talált, s a hívek éppen a „sensus fidei”-ről és a keresztény szeretetről szóló zsinati tanítása alapján alapos bátorítást kaptak arra, hogy részt vegyenek a vélemények eme nyilvános cseréjében. „A katoli-

135 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, 63. A „konzultálni” szó kettős jelentéséhez lásd 54–55.

136 Y. CONGAR, „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet”, in *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958) 210–259., különösen 224–228.

137 Lásd fentebb, 78–80. pont.

138 A TÖMEGKÖMMUNIKÁCIÓ PÁPAI TANÁCSA, *Communio et Progressio. Lelkipásztori határozat a II. Vatikáni Zsinat határozatának alkalmazására a tömegkommunikációs eszközökről* (1971), 115. pont., amely idézi XII. Piusz pápát: „Ha nem lenne közvélemény [az egyházban], valami hiányozna az egyház életéből. Mind a lelkipásztorokat, mind a világiakat el kellene marasztalni ezért.” (*Beszéd*, 1950. február 17-én, in *AAS XVIII* (1950) 256.

kusok teljes mértékben legyenek tudatában annak, hogy szabadon elmondhatják a véleményüket, és ennek csupán a »hitérzék« [vagyis a »sensus fidei«] és a szeretet szab határt. Határt szab az a hitérzék, amely az igazság Lelkéből ered és táplálkozik, hogy az egyház tanítóhivatalának vezetése alatt és arra hűségesen ráhagyatkozva Isten népe rendíthetetlenül ragaszkodhasson az ősegyház hitéhez, helyes felfogással egyre mélyebben behatoljon az értelmébe, és azt egyre teljesebben érvényesítse az életében [Lumen Gentium, 12.]. A szabadságnak a szeretet is határt szab. A szeretet által Isten népének szabadsága Krisztus szabadságában való bensőséges részesedéssé magasztosul, aki megtisztított bennünket bűneinktől, hogy szabadon, Isten akarata szerint tudjunk dönteni. Az egyházi eljárók biztosítják, hogy Isten népében felelősségteljes és szabad véleménycsere jöjjön létre. Mi több, ennek megvalósulásához nekik kell meghatározni a normákat, és megteremteni a feltételeket.”¹³⁹

125. A nyilvános véleménycsere alapvető eszköz, amellyel – általában – le lehet mérni a „sensus fidelium”-ot. Ugyanakkor a II. Vatikáni Zsinat óta létrejöttek különböző intézményesített eszközök, amelyek által rendezetbben történhet a hívek meghallgatása és a velük való konzultálás: ilyenek a részleges zsinatok, melyekre meghívandók a papok és más krisztushívők,¹⁴⁰ az egyházmegyei zsinatok, melyekre a megyéspüspök hív meg tagként világiakat is,¹⁴¹ az egyházmegye pasztorális tanácsa, mely „a katolikus egyházzal teljes közösségben lévő krisztushívőkből áll, akik lehetnek klerikusok vagy a megszentelt élet intézményeinek tagjai, főként pedig világiak”,¹⁴² és a plébániái pasztorális tanács, amelyben részt vesznek „krisztushívők, valamint azok, akik hivataluknál fogva részt vesznek a plébánián a lelkipásztori munkában, segítséget nyújtanak a lelkipásztori tevékenység előmozdítására”.¹⁴³

126. A konzultációnak ezek a fenn említett struktúrái nagyban elősegítik az egyház javát, de csak akkor, ha a lelkipásztorok és világiak kölcsönösen tisztelik egymás karizmáit és gondosan meghallgatják egymás tapasztalatait és aggodalmait. A minden szinten történő alázatos meghallgatás és az illetékesekkel való megfelelő konzultáció alkotja egy élő és éltető egyház lényeges szempontjait.

139 A TÖMEGKOMMUNIKÁCIÓ PÁPAI TANÁCSA, *Communio et Progressio*, 116. pont.

140 Vö. *Az Egyházi Törvénykönyv*, 443. kán. 4. §.

141 Vö. *Az Egyházi Törvénykönyv*, 463. kán. 2. §.

142 *Az Egyházi Törvénykönyv*, 512. kán. 1. §.

143 *Az Egyházi Törvénykönyv*, 536. kán. 1. §.

Összefoglalás

127. A II. vatikáni Zsinat új pünkösöd volt,¹⁴⁴ amely felkészítette az egyházat arra az új evangelizációra, amire – a zsinat után – a pápák nem szűnnek meg invitálni. A zsinat újra hangsúlyt fektetett arra a hagyományos eszmére, hogy minden megkeresztelt része a „sensus fidei”-nek, és hogy a „sensus fidei” az új evangelizáció igen fontos forrása.¹⁴⁵ A „sensus fidei” által a hívő nem csak képes felismerni, hogy mi egyezik meg az evangéliummal, és elvetni azt, ami azzal ellentétes, hanem képes érzékelni azt, amit Ferenc pápa az egész vándorló nép hite „új zarándokútjainak” nevezett. Ez az okok egyike, amiért a püspököknek és papoknak közel kell lenniük a népükhöz, és velük együtt kell vándorolni, pontosan azért, hogy felismerhessék ezeket az „új utakat”, amelyeket a nép érzékel.¹⁴⁶ A Szentlélek által nyitott és megvilágított eme utak megkülönböztetése életfontosságú az új evangelizációhoz.

128. A „sensus fidei” szorosan kötődik a hitbeli tévedhetetlenséghez, az „infallibilitas in credendo”-hoz, amit az egyház a maga teljességében birtokol a történelemben zarándokló hívő „alanyként”.¹⁴⁷ A Szentlélek által táplálva a „sensus fidei” képessé teszi az egyházat a tanúságtételre, tagjait pedig annak a megkülönböztetésnek állandó munkálására, amit nekik gyakorolniuk kell mind egyénileg, mind közösségekben, hogy felismerjék, milyen módon lehet élni, cselekedni, beszélni az Úrhoz való hűségben. Ez az az érzék, amivel mindannyian „együtt gondolkodunk az egyházzal”,¹⁴⁸ osztozva hitében és céljaiban. Ez az, ami egyesíti a lelkipásztorokat és a népet, párbeszédet hoz létre közöttük, adományaikra és hivatásukra alapozva, ami együtt lényeges és gyümölcsöző az egyház számára.

144 Ezt a mondatot használta ismételten XXIII. János pápa reménye és imádsága kifejezésére a kezdendő zsinatért; lásd pl. *Humanae Salutis* apostoli konstitúció (1961), 23. pont.

145 Lásd fentebb, 2., 45., 65., 70., 112. pont.

146 Vö. FERENC PÁPA, *Beszéd a papokhoz, a megszentelt személyekhez és a lelkipásztori tanácsok tagjaihoz*, San Rufino, Assisi 2013. október 4-én. A pápa hozzáfűzte, hogy az egyházmegyei zsinatokon, a „közös vándorlás” ünneplésein, mint az Úr a tanítványaival, jelen kell lennie annak is, „amit a Szentlélek mond a világiaknak, Isten népének, mindenkinek”.

147 Antonio Spadaro interjúja Ferenc pápával 2013. szeptember 21-én; vö. FERENC PÁPA, *Evangelii Gaudium*, 119. pont.

148 Antonio Spadaro interjúja Ferenc pápával 2013. szeptember 21-én; vö. fentebb, 90. pont.

KOCSIS Tamás

Aki Isten gyermekének hívja magát... (Bölcs 2, 13) Isten gyermeke és a család az ókori Közel-Kelet és Izrael bölcességében

TARTALOM: 1. A család mint az ókor bölcességének bölcsője; 1.1. Az ókori család – mint a boldogság (פְּרוּדָה) feltétele és megvalósulása; 1.2. A család transzcendentális dimenziója – „párhuzamok”; 1.3. A családi bölcesség – morális vonatkozás; 1.4. A család – a szájhagyomány őrzője és továbbadója; 2. A család és a bölcesség Izraelben; 2.1. A JHWH-hit és az istenfélelem – ami megkülönbözteti Izrael családját a többi néptől; 2.2. Bölcesség és család – a fogság előtt; 2.2.1. Izrael népi bölcessége a család tanításában; 2.2.2. A család és a Törvény bölcessége; 2.3. Bölcesség és a család – a fogság után; 2.3.1. A hit és a bölcesség őrzője és védelmezője a család; 2.3.2. Isten atyai szeretete (individuális-humanista gondolkodásmód); 2.3.3. A családi boldogság relativitása a Prédikátor szerint – Istennel való közösség; 3. A Bölcesség könyve és a család; 3.1. Isten fiai a Bölcesség könyvében; 3.2. A család mint a boldogság megvalósulása – a földi és az örök boldogság a szenvedés tükrében; 3.3. Szociális erkölcs és a józan ész.

TAMÁS KOCSIS: *He who Calls himself a Child of the Lord...* (Wisdom 2:13): The Child of God and the Family in the Philosophy of the Ancient Middle East and Israel

The present paper aims to provide an overview of the image of the family in the philosophy of the Ancient Middle East and, more specifically, of Israel. The significance of the family never had a central part in philosophical thinking. It was considered to be a natural foundation and elementary condition that affected man as a whole, representing both a prerequisite as well as the fulfilment of happiness. Family plays a primary role from the point of view of physical needs, security and society. In addition, it is also assigned a prominent function in education or religious practice. From the perspective of faith, family is accorded supernatural aspects, with the underlying motif of God regarded as the father of all, caring for his family as the head of the household. This latter point is especially emphatic in the idea of Israel as the chosen people, where the relationship between God and the people is juxtaposed with that between Father and family. In Israel's philosophical literature after the Captivity, this understanding would be expanded by the addition of personal connotations on top of community-related ones. God cares for man as a solicitous and affectionate father does for

his child. Thus, in community with Him, the obedient and attentive man may attain the happiness and wisdom guaranteed by God. Family as the fulfilment of happiness may, however, come to be seen as problematic in the context of the theodicy of Old Testament philosophy. The solution offered by the Book of Ecclesiastes or the Book of Job is complemented by the Book of Wisdom. The clue is the fear of the Lord here as well, enabling the moral and righteous man abiding by the Law to call God his Father (Wisdom 2:16). The seeming success of the wicked yields only short-lived happiness restricted to this world. The novel concept of resurrection opens the way towards the notion of eternal happiness, which may be realised in its final form in family-like communion with God.

I. A család mint az ókor bölcsességének bölcsője

I.1. Az ókori család – mint a boldogság (פְּרוּדָה) feltétele és megvalósulása

Az ókori ember számára a család sohasem került a bölcsességi gondolkodás központjába, hiszen olyan természetes alapnak számított, ami biztosította az ember életéhez és kiteljesedéséhez szükséges feltételeket: a védelmet, az identitást, a fizikai szükségleteket, a szeretetet, a közösséget és azt a nevelést, ami az „élet mesterségének” elsajátításához szükséges.¹ A patriarkális rendszer élén az atya állt,² aki az egész ház (feleségek, öregek, gyermekek, rabszolgák) felett teljes hatalommal bírt. Ez az abszolút elsőbbség, valamint a családfőtől való függőség alapozta meg a fegyelmet, a tiszteletet és az engedelmességet. Az atya feladata, hogy gondoskodjon a család védelméről, anyagi szükségleteiről, így ő jelképezte a biztonságot is, aminek feltételeit (élelem előteremtése, a védelem megszervezése) döntései és utasításai alapján a neki engedelmeskedő családtagok biztosították.³ A bölcsesség szempontjából különösképpen kiemelkedik a család didaktikus szerepe. A szülői nevelés által tettek szert a gyermekek arra a tudásra, ami a társadalmi élethez, a munkához és végső soron a boldogság és a siker eléréséhez szükséges. Ebben a didaktikus és horta-

1 CRENSHAW, J. L., *Old Testament Wisdom: an introduction*, John Knox Press, Louisville 2010, 83.

2 A család kifejezés csak szoros értelemben jelentette a szűk családi kört, aminek az élén a családfő állt (sumér: „Ab-ba”; akkád: „Abu”; Egyiptom: „it”), ez az atyai ház (sumér: „bit abi”; héber: „bet ’ab), ami magába foglalja a közeli rokonokat és a szolgákat is. Ezen felül a nagyobb rokoni kört is családnak hívták (héb.: „mispaha”), azonban maga a nép vagy a törzs is úgy szerepel, mint egy család („sebet”), amelynek az élén a király vagy a törzsi vezető, mint a nép atyja és oktatója jelenik meg. Vö. WRIGHT, C. J. H., „Family”, in *ABD*, vol. 2., 761–769.; továbbá RINGGREN, H., in *TDOT*, vol. 1, 2–6.

3 Ezzel kapcsolatban lásd bővebben RINGGREN, H., „’ab”, in *TDOT*, vol. 1, 2–6.

torikus tevékenységben elsődleges szerepet töltöttek be a szülők és az öregek, de elsősorban az atya, akinek kötelessége volt a tanítás.

A tanítás célja nem más, mint amire a bölcsesség törekszik: a kiteljesedett, sikeres élet, azaz a boldogság, ami a földi életben megtapasztalt jólétben és a békében nyilvánul meg. Izrael és a környező népek számára is az ideális család testesíti meg ezt a boldogságot, amit egyrészt az istenektől kapott ajándékként értelmeztek (hit), másfelől, amit az ember saját bölcsessége által szerzett meg (praktikus bölcsesség). Miben áll a család és a boldogság közös jellege?

Egyrészt az utódokban, ami az ókori ember számára a tisztességet és a nemzetségben való továbbélést jelentette.⁴ A gyermekek viszik tovább az atya nevét és bölcsességét (tanítás, tradíció), továbbá a családfő az ő gondoskodásuk és tiszteletük révén nyerheti el a hosszú életet, azaz a tisztességes öregkort. A boldogság másik szempontja a föld és a haza, ami – mint a családhoz tartozó tényező – az ember hovatartozását és identitását biztosítja.⁵ Harmadikként jegyezhetjük meg a békességet, ami a családi közösség által biztosított védelemben valósul meg (elsősorban egyéni szinten, de törzsi szinten kollektív jelleggel). A béke (*šalom* – a tökéletes boldogság) szükséges a gyermekek növekedésében és az öregek védelmében, ami a biztonság mellett az igazságosságban és az anyagi bőségben nyilvánul meg.⁶ A gazdagság – vagy legalábbis a tisztességes élethez szükséges megélhetés – önmagában is a földi boldogság egyik alapvető szempontja, amit a család anyagi háttere biztosít:⁷ „Anyám pálma, fenyőfa kocsi, sajtolt olajmag, fürtös gyümölcs, strucc-csontból tégely, illatozó ékszer...” (Ludingirra üzenete anyjához, Innin papnőjé-

4 Ter 25; Ter 21,6 Isten nevetést szerzett Sárának, ami a gyermekben megjelenő boldogságot jelenti. Továbbá Khnumhotep dicsekvésével kapcsolatban elmondhatjuk, hogy Egyiptomban az atya boldogságának beteljesedése az utódaiban és az ő végső tiszteletadásukban nyilvánult meg: „Felmagasztaltam az atyám nevét, biztosítottam a temetkezést, és mindazon szükségleteket, amik kellenek ehhez”. Vö. *TDOT*, vol. 1, 1–2.

5 „Ó Nanna atya, romokba hever a város” (Sirató Úr város felett) – A nép (törzs, család) a várost, mint a földet, ami a hovatartozást jelenti, miután megsemmisülni látta, a boldogság biztosításáért felelős atyához fordul. Lásd KOMORÓCZY, G., *Fénylő ölednek édes örömeiben – A sumer irodalom kistükré*, Európa, Budapest 1983, 300.

6 A tökéletes béke azonban mégis túlmutat az életen, és egy eszkatologikus távlatba helyeződik át a zsidó prófétai gondolkodásban: Iz 11. Vö. LÉON-DUFOUR, X., „béke”, in *BTSZ*, 115–118.; Lásd még: *Šupē – Améli intelme a fiához* (15.), amely a család békességének feltételeire buzdít (pl. meg kell védeni a család belső dolgait a jogvitáktól). Vö. CLIFFORD, R. J., *Wisdomliterature in Mesopotamia and Israel*, (Society of Biblical Literature), SBL, Houston 2007, 48.

7 Ter 12,5: Ábrahám vette családját és elindult Kánaánba: itt a család magába foglalja a feleséget, a rokonokat, a szolgákat és a vagyont is, amit egy szóval „szerzeménynek” („rkus”) nevez. Lásd *Biblia*, I. (szerk. Raj, T.), Makkabi, Budapest. 1993, 40.

hez).⁸ Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a boldog élet, amire a bölcsesség törekszik, nem képzelhető el a család védelmet nyújtó és a szükséges dolgokról gondoskodó háttere nélkül, ami a bölcsességet tanuló gyermek számára kiindulópont és megvalósítandó cél is egyaránt.⁹ Ez a bensőséges háttér alapozza meg az észről és a logikai spekulációtól gyakran megmerevített bölcsesség szeretet által meglágyított arculatát.

1.2. A család transzcendentális dimenziója – „párhuzamok”

Az ókori ember gondolkodását erősen meghatározta a természetfeletti hite. A vallásgyakorlás egyéni és közösségi szinten egyaránt jelentős szerepet töltött be. Az egyéni imádság személyes és bensőséges jellege, valamint a közösségi kultikus istentisztelet kollektív mivolta a család keretein belül fonódtak össze. Ezért úgy tekinthetjük, mint egy kisebb vallási közösséget, amelynek kultikus vezetője a családfő.

Másfelől, az ókori Keletet vizsgálva, a család természetfeletti arculatával is találkozhatunk. A mítoszok, mint a tapasztalati világ misztikus rendjének magyarázatára irányuló törekvések, a családot is a természetfeletti világgal hozzák összefüggésbe.¹⁰ Ez az analógia jelenik meg a görög bölcsleletben (isten emanáció) és Izrael felfogásában (Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert).

A továbbiakban megvizsgáljuk, hogy melyek a legfontosabb párhuzamok, amik a család természetfeletti jellegét emelik ki.

Mindenekelőtt itt említhetjük meg a hit egyik legalapvetőbb szempontját, a védelmet jelentő hatalomba vetett bizalmat, ami az atyaisten személyére irányul.¹¹ Továbbá jelentős szerepet képvisel az atyai tekintély, ami a bölcsességi irodalomban és a vallási törvényekben egyaránt meghatározó. Ez alapján beszélhetünk az atyai dorgálásról, valamint a büntetésekről, amiket a szülői

8 Lásd Komoróczy, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 330.

9 Vö. a család anyagi gondoskodásával kapcsolatban: „Odaállok apám elé: szomjas vagyok – vizet adj innam, éhes vagyok – kenyeret adj ennem! Mossátok meg a testem, vessétek meg az ágyam...” (A tábla házának fia), lásd Komoróczy, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 333.

10 Vö. Bouyer, L., *Sophia ou le Monde en Dieu*, Cerf, Paris 1994, 10–11.

11 Ugarit: Az atyaistentől segítséget váró leány szavai: „Él istenig meg sem állt, Él istenig, ki a hullámok atyja... Lába előtt, ím, leborul, köszönti őt, elébe hull: Atyám, a lányod üdvözöl, Lányod, ki szeret és becsül: Súlyos eset hoz most ide...” (Ili-malku, „Aqhatúról”: Dan-il fia). Lásd KÉPES, G., *Fordított világ*, Magvető, Budapest 1973, 11–30. Hasonlóan a sumer irodalomban Enki, aki mint az ég és a föld atyja jelenik meg. Vö. „Enki és a világrénd”, in KOMORÓCZY, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 51–65.

nevelés részének, illetve az isteni intelem és próbatétel egyik eszközének is tekinthetünk.¹² Végül az Isten (vagy az istenek) – mint a családapa – gyermekei oktatója és a bölcsesség forrása.¹³ Ezt a kettőt ötvözi a király, aki – mint a nép atyja és az istenek fia – a bölcsesség birtokosaként és tanítójaként áll a nép, azaz a család élén. Ilyen isteni bölcsességgel rendelkező atyai vezetőnek tekinthetjük az egyiptomi Amanemopet, az arab Luqmant, a masszai Agurt (Péld 30,1–14) és Lámuel (Péld 31,1–9), továbbá a babiloni Supe-Amelit és Salamon királyt. Ők mindannyian a bölcsesség szimbólumaivá, valamint annak legfőbb birtokosaivá és oktatóivá váltak a különböző népek körében.¹⁴

Hasonló párhuzamot fedezhetünk fel a családjában és az istenek anyai tulajdonságai között. A mitológiai istenek panteonjaiban mindig találkozhatunk női alakokkal, kiknek nemhez kötődő tulajdonságai közül elsősorban az anyai szerep emelkedik ki.¹⁵ Az ilyen istenek főként a szerető anyai gondoskodással kerülnek összefüggésbe. Emellett az istennők anyai szerepe az élethez és a termékenységhez is hozzákapcsolható.¹⁶ Továbbá maga a bölcses-

12 Lásd: Babilóniai teodíceá. Vö. LAMBERT, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford University Press, 1996, 63–84.; A sumér Jób – GILBERT, M., *Les cinq Livres des Sages*, Cerf, Paris 2003, 68–69.

13 Egyiptomban az atya („It”) elsődleges feladata a gondoskodás, ezen kívül azonban megjelenik a tanító szerep is. Maguk az istenek is atyai szerepet kapnak, mint pl. Osiris Horus atyja, vagy Ré, minden istennek atyja. Vö. RINGGREN, H., *TDOT*, Vol 1, 2. A sumér nyelvben az atya szóra több variáció van: 1. „a” – nemző; 2. ab-ba: családfő; 3. ad-da – Nippuri kifejezés az atyára, ami összefügg Enlil jelzőivel: „ab-badingir-dingir-e-ne” – minden istenek atyja; A világ atyja, a föld atyja. Lásd *uo.*, 3. „De hisz atyánk nem adott erre parancsot, de hisz Enlil nem adott erre parancsot...” (Hogyan jött a gabona Sumerbe?). KOMORÓCZY, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 50.; Az akkád nyelvben elsősorban az atya („ab(u)”) fizikai nemző szerepe dombozik ki a didaktikus tevékenységgel szemben. De itt is megjelenik a feltétlen ráhagyatkozás és a bizalom (a királlyal kapcsolatban is), ami a tanítás és az intés elfogadását is magába foglalja. („Te vagy az én atyám és az én Uram, nincs más atyám rajtad kívül”. Lásd *TCL (Textes Cunéiformes du Musée du Louvre)* 14, 13:27). Így az „abu” szó mester, vezető és tanító jelentésekkel bír. Vö. *TDOT*, Vol. 1, 4–5. A nyugati szemítáknál az isteni atya gyakran megjelenik a főbb istenekkel kapcsolatban: „Danel mondja: „Ó El bika, én atyám!” El ugyanakkor Baal atyjaként is megjelenik: „El az Istenek fiainak atyja”, „az emberiség atyja”. A keleti kultúrák mitológiájában az isteni panteon mint család az emberi család analógiájára képzelhető el. Vö. *TDOT*, Vol. 1., 6.

14 Amanemopével kapcsolatban: GILBERT, *Le cinq Livres des Sages*, 35. és „Amenemope”, FREEDMAN, D. N., *Eerdmans Dictionary of the Bible (EDB)*, Eerdmans, Cambridge, 2000.; Lásd „Lukman”, in *Encyclopedia of Islam*, V., 811. Supe-Ameli: Vö. CLIFFORD, *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*, 37–52.

15 Lásd Enki és Ninmahin. KOMORÓCZY, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 45–47.

16 „Könyörög Dániel a dicső asszonyhoz: Égnek és földnek asszonya, te légy s maradj magzatossal! Gyarapodjék a gyermek, szülessék meg épségben, benne kedvem hadd teljék, szívem szerint hadd örüljek! Asirát szíve megindult, Istenanya ajka mosolyra mozdult; Szót se szólt,

ség női alakot ölt. A gyermek nevelése nem kizárólag az atya feladata, hanem a szülőké, így gyakran megjelenik a bölcs asszony képe, aki fiát bölcsességre oktatja: „Lámuelnek, Massza királyának igéi, amelyekkel őt anyja oktatta” (Péld 31,1).

Az istenség anyai arcát könnyen lehetett ábrázolni a politeista képzeletvilággal („JHWH és az ő Aserája”). Az isteneket tekinthetjük úgy is, mint az egyetlen tökéletes Isten különböző attribútumait, amik nem sértik meg a természetfeletti tökéletességét (ami csak az egységben képzelhető el), mégis lehetővé teszik azt, hogy az Isten anélkül, hogy megosztódna, magába bírja a léttökéletességet,¹⁷ így többek között a férfi és a női lét ontológiai lehetőségét is. Erre mutat rá az Ószövetség teremtés elbeszélésének bölcsessége: „Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket” (Ter 1,27).

1.3. A családi bölcsesség – morális vonatkozás

A zsidó bölcsesség egyik legfontosabb motívuma, hogy nagy figyelmet szentel az emberi viselkedésnek, valamint az abból fakadó következményeknek:¹⁸ „A lustaság szegénységhez vezet” (Péld 10,4); „Az elbizakodottságnak a gyalázat a társa” (Péld 11,2). Ugyanakkor az ilyen jellegű bölcsesség jellemző Izrael környező népeire is, akiknél szintén elsősorban az atyai nevelés kapcsán jelenik meg.¹⁹ A helyes magatartás tehát a következetes gondolkodással áll összefüggésben, ami végső soron a rend és a harmónia megvalósulására irányul, mind az egyén, mind a közösség szempontjából. Emellett szem előtt kell tartani, hogy a család didaktikus szerepe nem pusztán a száraz logikai érvekre korlátozódik. Az atyai bölcsességet nem tekinthetjük pusztán ok-okozati következtetésekből álló, erkölcsi és prak-

csak szemével intett, Szemöldöke éppen csak megrezzent.” (Ili-malku, „Aqhaturól”: Dan-il fia). Vö. még „Feministinterpretation”, in *WISDICT*, 209.

17 A tökéletes boldogság megszemélyesítői a görög mitológiába az „androgünök”, akikben egyszerre megjelenik a férfi és a nő. Filon gondolkodásában pedig a keruboknak férfi és női arcuk is van egyaránt. Az isten „félíg elválasztható attribútumai teszik lehetővé a politeista és a monoteista gondolkodás egymáshoz való közeledését. Vö. „God and Divine Wisdom” in MILLS, M. E., *Images of God in the Old Testament*, Liturgical Press, Collegeville 1998, (97–108.) 102–103.

18 BLENKINSOPP, J., *Wisdom and law in the Old Testament – the ordering of life in Israel and early judaism*, 46.

19 Supe-Ameli etikai vonatkozású intelmei: „The wisdom of Supe-Ameli” in CLIFFORD, *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*, 40–41. Luqman, az arab bölcs, nagy jelentőséget tulajdonít az atyai nevelésnek, és azon belül a fenyítésnek is: „Afather’s beating hisson is likewaterfor a crop”, in LUKMAN, in *Encyclopedia of Islam*, V., 811.

tikus tananyagnak, melyet a tanítónak át kell adnia. Ami igazán hitelessé és hatékonyá teszi a családon belüli nevelést, az nem más, mint a szülők szeretete a gyermekek iránt. Ezáltal válik érthetővé az atyai dorgálás és a büntetés. Továbbá a szeretet teszi hitelessé magát a tanítást is, melynek célja, hogy az atya a legjobbat adja gyermekének.

A bölcs mondások között gyakran megtalálhatóak a család intimitására és védelmére vonatkozó utasítások. Ezek mindenekelőtt arra a belső békére irányulnak, amely többnyire egy zárt körön belül valósulhat meg. A család belső anyagi és erkölcsi dolgait tehát el kell rejteni a kívülállók elől, hogy a szégyent elkerülje az ember, ugyanakkor az intimitás megmaradjon. Ehhez kapcsolódóan Supe-Ameli intelmei a családi házhoz való ragaszkodásra buzdítanak, amit a szerző az otthontalan vándorló élet bizonytalanságával állít szembe.²⁰ A család békéjéhez tartozik a feleség tisztelete is, aki nem pusztán a gyermeknevelés szempontjából értékes, hanem mint a férfi támasza, és segítője – „Ha kiváló vagy, alapíts házat, szeresd feleségedet házadban mindenekelőtt, töltsd meg testét, ruházd fel hátát, tagjai számára orvosság a balzsam, örvendeztesd meg szívét, amíg élsz, szántó föld ez, mely hasznos urának” (Ptahotep intelmei)²¹ –, mindemellett a házassági hűség és tisztaság is.²² Nem kevésbé fontos szempont a jó feleség választása is: „Mert nem dolgos feleséget vettem el, és nem dolgos fiút nemzettem: ezért hozzám társult az elégedetlenség, s folyton háborgat” (közmondás a Tábla házának gyűjteményéből – I.151).²³

Az erényes élet rendet és harmóniát eredményez, amely az isteni harmóniával áll összefüggésben az „emberi” vonatkozásokat illetően is: „Sokszor nősülni emberi dolog; sokszor közösülni: isteni dolog” (I.160).²⁴

20 Supe-Ameli 15–16. intelmei: „Ne cseréld le a családi otthont egy sátorra”. Lásd CLIFFORD, *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*, 49.

21 DOBROVITS, A., „Egyiptomi irodalom”, in SZILÁGYI, J. Gy. – TRENCSEN-YI-WALDAPFEL, I. (szerk.), *Világirodalmi antológia*, I. köt., Tankönyvkiadó, Budapest 1952, 35–37.

22 „Ha azt akarod, hogy a barátság tartós legyen egy házban, amelybe bejáratos vagy, mint úr, mint fivér vagy mint barát, minden helyen ahová belépsz, óvakodj az asszonyokhoz közeledni, nem jó az a hely, ahol ezt csinálják, nem jelent okosságot kinyitni azt. Ezer férfi eltérítettett már ezáltal attól, ami hasznára volt” (Ptahotep 18. intelme), lásd *uo.*

23 Lásd KOMORÓCZY, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 344.

24 *Uo.*, 345.

1.4. A család – a szájhagyomány őrzője és továbbadója

Mint ahogyan már említettük, a Közel-Keleten a család jelentős szerepet töltött be a gyermekek nevelésében és tanításában. Főként a földműveléssel foglalkozó vagy nomád családok a bölcséleti tanítást a szájhagyományban őrizték meg és adták tovább. Ez jellemző valamennyi kultúra korai időszakára, amikor az írást elsősorban a statisztikai adatok rögzítésére és a családfák megőrzésére, elsősorban a királyi udvar írástudó hivatalnokai használták.²⁵ A család didaktikus szerepe a gyermekek egyetlen tanulási lehetőségének bizonyult. Az atya mellett jelentős szerepet töltött be a tapasztalt öregember, akinek legfőbb tevékenysége pontosan a fiatalok tanítására, valamint magára a tanácsadásra irányult.

Ízrael életében a többi kultúrához hasonlóan jelen volt a szájhagyomány útján és a család berkein belül megőrzött bölcsesség. Nem lehet ugyanakkor tagadni azt sem, hogy a társadalmon belül létezett az udvarhoz közel álló elit kör (a királyság idején), melynek tagjait bölcseneknek nevezték. A bölcsesség azonban nem köthető kizárólagosan ehhez a körhöz, hanem úgy tekinthetjük, mint minden ember osztályrészét, melynek első és alapvető művelője a család. A rokonság, szomszédságok és munkaközösségek körében szájhagyományon keresztül megőrzött népi bölcséletet a királyi udvarok iskolái összegyűjtötték és írásba foglalták.²⁶ Ugyanakkor nem zárhatjuk ki a főként társadalmi elithez kötődő bölcséleti iskolák egyéni, önálló irodalmi tevékenységét sem. Az efféle bölcsesség a hétköznapi tapasztalatokból kiindulva, a sokszor egyszerűbb és világosabb következtetéseket alkotó családi-népi hagyományal szemben inkább összetett és tudományos jelleget kölcsönöz.²⁷

Említést érdemel, hogy az iskola szerepe a környező népeknél már korábban megnőtt. Egyiptomban az „élet házának” nevezték,²⁸ míg a sumér irodalom a „tábla házát” úgy említi, mint az írások képzési helyét.²⁹ A Közel-Ke-

25 Lásd bővebben „The development of Thought and literature in ancient Mesopotamia” in LAMBERT, *Babylonian Wisdom literature*, 1–20., Vö. még KASSIS, R. A., *The Book of Proverbs and Arabic proverbial works*, Brill, Leiden 1999, 248–249.

26 Vö. BLENKINSOPP, *Sapiente, sacerdote, profeta*, 27.

27 Vö. *uo.*, 6.; MURPHY, R. E., *Wisdom – Theses and hypotheses*, 37–38.

28 „Majd amikor eljött az ideje, megszülettem a gyermeket, ugyanazt, aki előtted áll most: és kedves volt ő a szívünknek, és Merib lett a neve. Nevét jegyzékbe jegyezték az Élet Házában, a tudományok otthonában is” (Szetna és Nanoferkaptah). Lásd WESSETZKY, V. (ford.), *A varázskönyv*, Helikon, Budapest 1962, 9–38.

29 „A tábla házána fia”, „Egy iskolai felügyelő és egy tanuló beszélgetése” – ezek az irodalmi emlékek az iskolát úgy mutatják be, mint a gyermeknevelés alapvető helyeit. Lásd ide kapcsolódó írások: „A tábla házána fia” in Komoróczy, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 333–364.

let bölcsességi tradícióját a fent említettek alapján a család és a társadalmi elithez közel álló iskola didaktikus jelentősége határozza meg.³⁰

2. A család és a bölcsesség Izraelben

Ami megkülönbözteti Izrael családképét a környező népektől, az alapvetően a JHWH-hit és az ebből következő sajátos gondolkodásmód. A családot a bölcsességgel összekapcsolva meg kell vizsgálnunk, hogy milyen hatással van Izrael hite a családi nevelésre és arra az erkölcsre, mely egész Izrael társadalma számára alapvető normává vált.

2.1. A JHWH-hit és az istenfélelem – ami megkülönbözteti Izrael családját a többi néptől

H. H. Schmid az ókori Közel-Kelet bölcselete kapcsán állítja, hogy a gondolkodás legalapvetőbb kategóriája a világrend, ami az élet minden jelenségének, így a családnak és a hitnek is a háttereként szolgál.³¹ A mitológia istenei ennek a harmóniának részei, vagy magát a rendet is az egyik isten testesíti meg. Ezzel szemben Izrael számára a rend nem a természetfeletti részeként, hanem annak alkotásaként jelenik meg, mint Isten rendező tevékenységének eredménye.³² Izrael bölcsességének tehát első és legalapvetőbb meghatározója a JHWH-hit, ami a törvények megtartásában nyilvánul meg. A család nevelői szerepe a praktikus és a hétköznapi élet szempontját tekintve, a környező népekhez hasonlóan fontos motívumként szolgált. Ezen felül kiemelkedő szerepet kapott a hitre való nevelés, ami elsősorban az Izrael üdvtörténetében megjelenő eseményeknek, mint a JHWH-be vetett hit bizonyítékainak továbbadását és megőrzését jelentette.³³ A hit életbölcsesség formájában úgy jelent meg, mint abba az erős Istenbe vetett bizalom, aki Ábrahám utódait megsokasította és nagy családdá tette. Hazát adott neki és Atyjává lett: Izrael így JHWH családjává válik, JHWH pedig gyermekei oktatójává: „Amint az ember oktatja fiát, úgy oktatott téged az Úr, a te Istened...” (MTörv 8,5).

Izrael bölcsessége a hitből kiindulva ad magyarázatot a világ rendjére.³⁴ Következésképpen a családdal kapcsolatos gondolkodást is erősen meghatá-

30 Vö. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, 83–85.

31 MURPHY, *Wisdom – Theses and hypotheses*, 37.

32 Zsolt 89; 103

33 MTörv 4,9; 6,7

34 VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* I., 470.

rozza az Istenbe vetett hit, amely folytán a szülők szerepe, a gyermeknevelés, a családi intimitás, sőt a házassági hűség is teológiai színezetet nyer. Ez alapján beszélhetünk a család többszintű értelmezéséről, ahol a különböző szintek párhuzamban állnak egymással: a család alapvetően úgy jelenik meg, mint a társadalom legkisebb egysége, mely Isten akaratából jött létre. A családi ház élén az atya áll, aki bölcsességével irányítja és gondoskodik gyermekeiről (bet-'ab).³⁵ Ennek analógiájára épül a nagy család (törzs – „Sebet”; „mispa” – klán, rokonság), melynek vezetője a bíra vagy a király. Ő nemcsak a nép bölcs atyja, hanem az Isten felkentje is egyben, aki a törzsi családot összekapcsolja a Szenttel (2Sám 7,14; Zsolt 89,27). Ugyanakkor a királyt mégsem tisztelik istenként, mint a környező népek, csupán Isten fogadott fiának tekintik. Az analógia kiterjed továbbá egész Izraelre is: JHWH és a választott nép közötti viszony fényében a család fogalma még szorosabb kapcsolatba kerül Istennel, hiszen Izrael úgy jelenik meg, mint JHWH fia (Kiv 4,22, Óz 11,1) vagy az Isten hűtlen hitvese (Óz 1–3).³⁶

Nem véletlen, hogy Izrael gondolkodásában pontosan a család analógiájára épül az Isten és az ember kapcsolata (egyéni és közösségi szinten), hiszen egyedül a család képe alkalmas arra, hogy kifejezze a ragaszkodást, a hűséget, a bensőséges kapcsolatot, továbbá a tiszta szeretetet és a szenvedélyes szerelmet, amivel Isten szereti a teremtményét. A család ezáltal megszentelődik, így különös jelentőséget nyer annak védelme.

Ide kapcsolódóan meg kell említeni, hogy a Közel-Kelet szerelmi irodalma a szexualitást főként úgy mutatja be, mint az ember számára elérhető isteni gyönyört.³⁷ Ezzel szemben a bölcsességi irodalom inkább a családon belüli tisztaság és hűség értékére mutat rá, ami hozzátartozik a társadalmon belüli rendhez.³⁸ A parázsnaság és a házasságtörés teológiai szempontból összekap-

35 Ter 1,27; Ter 2,18

36 A család felépítésével és megnevezéseivel kapcsolatban: WRIGHT, C. J. H., „Family”, in *ABD*, Vol 2. 761–769.

37 „Sokszor közöszlmi: isteni dolog” (Tábla házának gyűjteménye: I,160); „Dumuzi ölelése” Lásd KOMORÓCZY, *Fénylő ölednek édes örömeiben*, 328.; „A nagy gyönyörűség mondásainak kezdete” (Papyrus Chester Beatty I. [C 1,1 – C 5,2]); „Ó, jönnél bárcsak a nővérhez” (Papyrus Chester Beatty I. [G 1,1– G 2,5]). Az egyiptomi szerelmi költészetet lásd MOLNÁR, I. (ford.), *A gyönyörűség dalainak kezdete*, Európa Kiadó, Budapest 1973.

38 A család nélkülözhetetlen szerepet töltött be a társadalmi életben, meghatározva annak alapjait: a család nevelte ki a katonákat, aki a várost megvédték (lásd spártai szervezet), továbbá az élelem és az anyagi szükségletek előteremtése is alapvetően a családhoz kötődött. Ez a stabil rendszer csupán a legális és morális fegyelem eszközével valósítható meg, amire a bölcs is int: „Ne paráználkodj” (Kiv 20, 14); „Óvakodj az asszonyokhoz közeledni... Ezer férfi eltérítettett már ezáltal attól, ami hasznára volt” (Ptahotep 18. intelme). Vö. DOBROVITS, A., *Egyiptomi*

csolódik az Istennel szembeni hűtlenséggel, ami Ózeás próféta szimbolikus tanításában jelenik meg. Emellett a klasszikus bölcsesség leginkább a hűség praktikus szempontjaira világít rá. A paráznság nem csupán a szeretet ellen való vétség, hanem olyan hamis önszeretet, ami a közösséget, azaz a családot is bomlasztja, aláásva ezzel magát a társadalmat. A család védelme ezért kollektív, szociális célt is szolgál. A bölcs rámutat arra is, hogy a házasság elleni bűnök a család belső stabilitását kezdik ki, mely által megsérül a belső biztonságot nyújtó intim közeg, és ezzel együtt az utódok nemzését, felnevelését, továbbá a tiszta szexualitást biztosító családi harmónia is. A házasság elleni bűnök tehát egyéni és közösségi szinten egyaránt veszélyeztetik az ember boldogságát és életét (amennyiben a családot úgy tekintjük, mint az emberi élet kibontakozásának színhelyét): „Mindaz, aki otthagya saját ágyát, kockára veti életét...” (Sir 23,25).

2.2. Bölcsesség és család – a fogság előtt

2.2.1. Izrael népi bölcsessége a család tanításában

Mint ahogyan már szó esett róla, a bölcsességi irodalom korábbi részének tekinthetjük a családi körben szájhagyomány útján megőrzött népi bölcseséget, ami feltehetően már a vándorló Izrael életének is a bölcséleti hátterét jelentette. Ezt gyűjtötte össze a királyi udvarral szoros kapcsolatban álló társadalmi csoport, amelyet tanácsadók, írástudók vagy bölcsök alkottak.³⁹ A Példabeszédek könyvének korábban keletkezett része (Péld 10–29) bizonyos mértékben körvonalazza a népi bölcsélet milyenségét, hiszen úgy tekinthetünk a benne foglalt bölcsességekre, mint a szájhagyomány által megőrzött bölcs mondások retorikailag felépített és írásba foglalt gyűjteményére.⁴⁰

Ez alapján megvizsgálhatjuk a fogság előtti bölcsesség családra vonatkozó részét.⁴¹ Mindenekelőtt a szülők, de főként az apa tanítói kötelezettségével

irodalom, 37. A család értéke nem pusztán a házassági tisztaságban rejlik. Más fegyelmi vonatkozások is ide tartoznak, mint a szülők tisztelete vagy a családi vagyon védelme (Kiv 20, 12; 20,17).

39 Vö. Murphy, *Wisdom – Theses and hypotheses*, 39–40. Izrael bölcsessége folyamatos változáson ment keresztül, Von Rad alapján a különböző szakaszok: „Knowledge and Fear of Lord”, in VON RAD, *Wisdom in Israel*, 53–63.

40 Vö. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, 83–85.

41 A Példabeszédek könyve alapján: FONTAINE, C. R., „Wisdom in Proverbs”, in PERDUE, L. G. – SCOTT, B. B. – WISEMAN, W. J., *In search of Wisdom: essays in memory of John G. Gammie*, Westminster – John Knox Press, Louisville 1993, 102–103.

kapcsolatban kell említést tennünk, aminek két jelentős szempontját emelhetjük ki. Egyrészt a gyermek életre való nevelése, ami többek között arra irányul, hogy a gyermek erkölcsileg feddhetetlen legyen,⁴² valamint okos döntéseivel sikeres és gyümölcsöző életet élhessen, továbbá hogy maga is bölcsé válhasson. Ennek érdekében „a bölcs fiú hallgat atyjára” (Péld 13,1), hiszen ő tanítja meg számára a bölcsességet: „A bölcsék koronája pedig a gazdagságuk” (Péld 14,24). Másfelől az atyának is javára válik, ha gyermekét bölcsességre neveli. Erre utal a gyakran visszatérő fordulat, mely a gyermekeket mint a szülők boldogságát és a nevelés eredményeképpen termett gyümölcsöt jeleníti meg: „A bölcs fiú örömet szerez az atyjának, a balga ember pedig megveti az anyját” (Péld 15,20).⁴³ Emellett gyakori az atyai nevelés formáira való utalás, ami elsősorban a büntetés, a feddés és a különböző erényekre (szorgalom, megfontoltság, könyörületesség, egyenesség stb.) való buzdítások értelmét támasztja alá.

Érdekes figyelmet szentelni továbbá a nőekkel kapcsolatos bölcs mondásokra, amelyek egyrészt a feleség szerepét emelik ki, másfelől pedig a paráznasággal állnak kapcsolatban. Már Lámuellel összefüggésben említettük a bölcs anya szerepét (Péld 31,1). Ehhez hasonlóan megjelenik a szülői tanács, ami a jó feleség kiválasztására int, hiszen ez alapozza meg a család stabilitását és békéjét, valamint a férfi boldogságát: „A derék asszony a férje koronája, a becstelen pedig szú a csontjába” (Péld 12,4) vagy „Aki jó feleséget talál, szerencsét talál” (Péld 18,22).⁴⁴ A nők ellenben a család szilárdságának és biztonságának ellenségeivé is válhatnak. Az idegen (feslett) asszony testesíti meg a prostitúciót, ami az erkölcstelenség által mély verembe sodorja a férfit (Péld 23,27). A sötét csapdában a bölcsességi irodalom elsősorban a család biztonságát nyújtó vagyont eltekozolásának veszélyét látja (Péld 29,3), és nem az erkölcstelenséget büntető törvénytől való félelem elrettentő erejét.⁴⁵ A fogság előtti bölcsesség tehát gyakran a törvénytől elvonatkoztatva, elsősorban a dolgok logikai következményeit tartja szem előtt. Erre a praktikus bölcsességre (gyakorlati tudásra) épül a család: „Bölcsesség által épül fel a ház, és értelem teszi szilárddá, tudás folytán telnek meg a kamrák mindenféle drága, gyönyörű holmival” (Péld 24, 3–4).

42 Péld 14,22; 14,30

43 Lásd Péld 20,20; 23,22; 23,25; 28,24; 30,11.; Zsolt 30, 10

44 Lásd még Péld 14,1; 19,13; 21,9

45 Vö. „L'adultère et la fornication”, in DE VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament I.*, Cerf, Paris 1961, 63.

2.2.2. A család és a Törvény bölcsessége

Izrael társadalmában a szociális igazságosság elve már a kezdettől fogva jelen van, mely szorosan összekapcsolódik Izrael törvénykezésével.⁴⁶ A különböző jogi gyűjtemények, a JHWH-hit és a kultusz mellett nagy figyelmet szentelnek Izrael közösségének, azon belül is a családnak. A tízparancsolat alapján beszélhetünk a házassági tisztaság (Kiv 20,14), vagy a családi vagyoni védelméről (Kiv 20,17), továbbá a gyermeknek a szülők iránti tiszteletéről (Kiv 20,12). Ehhez hasonlóan a deuteronómiumi törvénygyűjtemény is a zsidóság körében kialakult szociális háló képét festi meg, ami egyaránt kiterjed a szegények megsegítésére és a család védelmére.⁴⁷ A szigorú – és olykor merevnek tűnő – törvények a társadalom érdekeit és az észszerűséget szem előtt tartva védik a családokat.⁴⁸ Emellett fontos kitérni arra, hogy a szociális háló biztosítani igyekszik a védelmet és gondoskodást a hátrányos helyzetű családoknak is. Ha a szoros értelemben vett család (bet-'ab) fogalmát vesszük alapul, akkor említést érdemelnek az árvák és az özvegyek, akik számára nem adott a boldogságot és harmóniát megalapozó családi közeg. Ezt pótolja a tág értelemben vett család (sebet, mispaha), mely pontosan a törvényeken keresztül igyekszik biztosítani azokat a szükségleteket, amiket a család tagjai igényelnek a boldog és beteljesedett élet megvalósulásához. Előterbe kerül a nép, mint nagycsalád, és ezzel együtt Isten atyai szerepe: „Fiai legyetek az Úrnak, a ti Isteneteknek” (MTörv 14,1).

A Törvény szövegét figyelembe véve, a szövetségben foglalt ígéretek fényében kell tekinteni a családokra is. Ez alapján az Isten áldásában elnyerhető boldogság elsősorban az utódokban valósulhat meg.⁴⁹ Az asszony szerepe

46 A társadalom fennmaradásához eleve szükség van valamiféle szabályozásra, ami Izraelen kívül más népeknél is megjelenik. M. Noth rámutat arra, hogy a Genézis könyvének különböző redakciói (J, E, P, D) Izrael korábbi történelmi szakaszában is már jelen lévő szájhagyományra nyúlnak vissza. Von Rad pedig rámutatott arra, hogy a Pentateuchust egyetlen nagy egységnek is tekinthetjük. Így a benne található különböző jogi szövegek is (Dekalogus – Ex 20,2–17; Szövetség könyve – Kiv 20,22–23,33; Dt. törvény – MTörv 12–26; Szentség Törvénye – Lev 17–26) fogság előtti hagyományához tartoznak. Vö. „Pentateuchus – Vallástörténet – Údvtörténet” in RÓZSA, H., *Isten – A kezdet és a vég*, SZIT, Budapest 2000, 35–38.; Vö. még VON RAD, G., *Az Ószövetség teológiája*, I., Osiris, Budapest 2000, 22–25.

47 Hadifogoly házassága (Dt 21,10–14), Makacs fiú kitagadása (Dt 21,18–21), Házasságtörés (Dt 22,22). Vö. Az „Ószövetség szociális törvénykezése a Dt.-ban” in RÓZSA, H., *Isten – A kezdet és a vég*, 133–157.

48 Észszerűnek tűnnek például azok a szempontok, amik elsősorban a fizikai és nem az etikai következményekre hívják fel a figyelmet: vérfertőzés (Dt 23,1), más menyasszonyával való viszony (Dt 22,23).

49 Ter 12, 1–7; 15,5.

háttérbe szorul, így főként a pátriárkákkal kapcsolatban gyakran találkozhatunk olyan etikátlan történetekkel, amik ellentmondani látszanak a paráznaaságot tiltó törvényeknek, és az ide kapcsolódó bölcsességi tanításnak is. Például Ábrahám hagyja, hogy a fáraó magához vegye feleségét, Sárát, csak hogy neki ne essen bántódása (Ter 12,10–20), ugyanakkor az utódnemzés céljából megengedett dolognak számított a mellékfeleségek tartása, vagy utódot támasztani a rokonoknak (Ter 38, 8–11).⁵⁰

Röviden kiteríhetünk még a fogság előtti zsoltárköltészetre, ami a Tóra szelleméből kiindulva⁵¹ szerelmes képekkel ábrázolja az Isten és a nép család-szerű kapcsolatát. A 45. zsoltár (ének a királyi esküvőről) Isten és a választott nép szövetség által megpecsételt kapcsolatát szimbolizálhatja a házassági elköteleződés és a szerelmi ragaszkodás fényében.⁵² Továbbá a zsoltárok gyakori témája az erős és szabadító Isten gondoskodása, amit párhuzamba állíthatunk az atya éltető gondviselésével: „Hozzád kiáltottam, Uram, én Istenem, és te meggyógyítottál engem” (30. zsoltár). A többnyire emocionális költemények azonban csak a fogság után nyerik el a klasszikus értelemben vett bölcséleti jelleget.

2.3. Bölcsesség és a család – a fogság után

Nem lehet éles különbséget tenni a fogság előtti és az azt követő időszak szociális etikája között, hiszen Izrael gondolkodása alapvetően a JHWH-hitre épült, ami az Istentől kapott kinyilatkoztatás által (sínai kinyilatkoztatás, törvények) meghatározta a társadalom rendjét és erkölcsét. Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg a babiloni fogság okozta krízisről sem, mely következtében válságba került az Izrael identitásának és életének alapjául szolgáló JHWH-hit. Továbbá a földjéről elhurcolt, otthontalanná vált nép számára

⁵⁰ A poligámia elfogadott volt Izrael és a környező népek köreiben. Ugyanakkor mégis a monogámia felé hajlik Izrael gondolkodása, ami a pátriárkák fő feleségükhöz való ragaszkodásában, illetve az ő kiemelt szerepükben kristályosodik ki. Továbbá Noé, az istenfélő és feddhetetlen embernek csupán egy felesége volt (Ter 6,18). Vele szembeállíthatók Káin utódai, akik már több feleséget vettek maguknak (Ter 4,17–24). Ádámnak is csupán egy feleséget rendelt Isten; Salamont, a bölcs királyt pedig a sok felesége miatt kritizálta az utókor. A poligámia és a monogámia kapcsán lásd bővebben: „Le mariage” in DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 45–56.

⁵¹ Vö. MURPHY, R. E., *Giobbe, Salmi, LoB 1.13*, Queriniana, Brescia 1998, 33–37. A zsoltárok bölcsessége: A zsoltárokra egyaránt tekinthetünk úgy, mint imádságokra és bölcsességekre, amik már a kezdetektől fogva Izrael közösségi imádságai részét alkották. WEBER, J. J., *Le psautier*, Desclée, Tournai 1968, 24–25.

⁵² Vö. Vö. BOUYER, *Sophiaou le Monde en Dieu*, 53.

megrendült a szociális és etikai törvény társadalmat szabályozó szerepe. „Ha az Izraelt ért katasztrófa teljes nagyságát felmérjük, csodálkoznunk kell azon, hogy ez a történelmi örvény nem húzta le a mélybe, mint Nyugat-Ázsia több kis nemzetét. Ha ennek magyarázatát keressük, ezt a hitében találjuk meg”.⁵³ A templom pusztulása után Izrael népi önállóságát biztosító hite a fogságba hurcolt családok körében élhetett tovább, mégpedig a szülők nevelői tevékenysége által. Határozottan kijelenthetjük tehát, hogy a zsidóság léte és a hit megőrzése – a próféták működése mellett – elsősorban a tradicionális család hitre és bölcsességre való oktató tevékenységének köszönhető.

A szociális helyzet változása következtében újabb problémák és kérdések merültek fel, melyek a bölcsességi gondolkodás nagyítója alá kerültek. A következőkben azokat a fontos szempontokat igyekszünk megvizsgálni, amelyek Izrael bölcsességével és a családdal kapcsolatban, a fogságot követően átfarmálódtak.

2.3.1. A hit és a bölcsesség őrzője és védelmezője a család

A család tradíciót őrző és továbbadó szerepe kiemelkedett már a fogság előtti időben is. A száműzetés alatt azonban ennek a kötelességnek a jelentősége különösképpen megnőtt. A már eleve megrendült hit (Izraellel együtt JHWH is legyőzött) problémája mellett újabb nehézségként jelentkezett az idegen kultúrákkal való együttélés következtében kialakult szinkretizmus, amely a szétszóródott Izrael identitása számára különösen is veszélyes volt. A családoknak tehát ezekkel a problémákkal szembenézve kellett megőrizniük a hitet. Ez ugyanakkor bizonyítékként szolgál a fogság előtti család nagyszerűségére, továbbá a hitből fakadóan elfogadott pragmatikus törvények megtartó erejére, amelyek által a nehéz helyzetben is kitarthat az ember. A bölcsességi irodalom is ezt a megtartó erőt emeli ki, és fedezi fel az „Úr félelmében”.

A fogság után továbbra is megmarad a család didaktikus szerepe, de ugyanerre az időre tehető Izrael irodalmi hagyományának fellendülése (rabbinikus írásmagyarázat és a próféták újraértelmezése), ami jelentős szerepet tölt be a kultúra terén.⁵⁴

⁵³ Lásd BRIGHT, *Izrael története*, 335.

⁵⁴ A második templom korszakában a család tanítói szerepe mellett megerősödik az iskola és a zsinagóga jelentősége. A bölcs szerepét lassanként a zsinagóga vezetői és az idősek töltik be (Jób 12,12); , bár a családapa tanítói tekintélye is megmarad (Péld 3,1; 1,8; 4,1). A rabbinikus tanítás elsősorban a pentateukus hagyomány magyarázására fekteti a hangsúlyt, így fontos

2.3.2. Isten atyai szeretete (individuális-humanista gondolkodásmód)

A fogság utáni bölcsességben előtérbe kerül az egyén sorsa, ami bizonyos szinten „humanista” jelleget kölcsönöz a zsidó gondolkodásnak. Már a fentiekben említett szociális háló pragmatikus törvényei is a nép családszerű gondoskodására mutattak rá, azonban a szociális igazságosság (alamizsna, szegények megsegítése) individuális szempontjainak szem előtt tartása inkább a fogság utáni korra jellemző.⁵⁵ Ez a személyesség jellemző Isten és az ember kapcsolatára is, ahol az Atyaisten gondviselő szeretete az egyéni ember sorsának tükrében válik felismerhetővé.⁵⁶ Az atyai védelmet remélő gyermek imádsága hallatszik az egyes zsoltárok soraiban is, melyek szintén a családi körben ismert bensőséges és bizalmi kapcsolatot fejezik ki:⁵⁷ „Vesd az Úrra gondodat, és ő majd eltáplál téged” (55. zsoltár).

Az Istennel való bensőséges kapcsolat, továbbá az Ő atyai szeretete leginkább a szenvedés és az igazságtalanság témájának kiemelkedése folytán vált hangsúlyozottá. A hányattatott sorsú ember Isten irgalmát és gondoskodását a gyermek iránti szeretet képével ábrázolja: „Mint ahogy az atya könnyről fiaín, úgy könnyörül az Úr azokon, akik Őt félik” (Zsolt 103,13). A szenvedés másik értelmezése is összefügg Isten atyai arcával. Jób könyvében úgy jelenik meg, mint Isten „boldogító, atyai fenytése”,⁵⁸ ami végül az ő gondoskodásában válik teljessé: „Ő sebet ejt ugyan, de be is kötözi. Megver, de keze gyógyít is” (Jób 5,18).

A Példabeszédekben, Jób könyvében és Salamon bölcsességében egyaránt találkozhatunk Isten bölcsességének női karakterrel való ábrázolásával.⁵⁹ Az

szerepet kap a törvény (Tóra) magyarázata (rabbinikus hagyomány, farizeusok). A népi bölcsesség szekuláris oldala is erős teológiai vonatkozást nyer azért, hogy erős kötődésbe kerül a törvénnyel. Vö. TASSIN, C., *Le Judaïsme – de l'Exil au temps de Jésus*, CE 55., Cerf, Paris 1986, 5–9.; Teológiai bölcsességgel kapcsolatban vö. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, 83–85.

55 Tóbiás könyve

56 Jób 1,1–2,10. (Jób történetének keretelbeszélésében is a személyesség tükröződik vissza: Isten szem előtt tartja az egyéni ember sorsát, és ha próbának veti alá, akkor is személyesen gondoskodik róla.)

57 Zsolt 102; 54; 55, 91 (90)

58 Jób 5,17

59 A bölcsesség megszemélyesítésével kapcsolatban megoszlik a modern teológusok véleménye. M. Gilbert („La Sagesse personnifiée dans les textes de l'Ancien Testament. CE 32., Cerf, Paris 1980) a megszemélyesített bölcsességről, mint Isteni személyről beszél, aki a Szentleket testesíti meg (Szoftia). Ezzel szemben néhányan úgy tekintenek erre a megszemélyesítésre, mint költői eszközre, amely Istennek egy attribútumát emeli ki, de szigorúan megtartva az egységet (monoteizmus miatt). (Vö. NEHER, M., „Wesen und Wirken der Weisheit der Sapientia Salamonis”, in *BZAW* 333., Berlin 2004.) Ezzel a témával kapcsolatban vö. még a

asszony, mint bölcs tanácsadó, nem idegen a zsidó gondolkodástól. A Példabeszédekben úgy jelenik meg, mint Isten anyai arca, aki bölcsességre oktatja a férfiakat (Péld 8, 4–5), továbbá intéseivel elvezeti gyermekeit a boldogság útjára: „Most pedig, gyermekeim, hallgassatok rám! Boldogok, akik megtartják útjaimat” (Péld 8,32). Az anyai féltő és rendkívül bensőséges szeretet a legjobbat akarja a gyermekének, ezért megmutatja neki a boldogság útját. (Az igazi boldogságra pedig a bölcsesség által lehet eljutni.) Így Isten bölcsessége olyan az ember számára, mint a szerető anya, aki magában hordozza a boldogságot: „Nálam van a gazdagság, a pompa, a tisztaság és a becsületesség” (Péld 8,18).

Isten szeretete a házassági szerelem képével is megjelenik Izaiás próféta könyvének fogság utáni részében,⁶⁰ ám ez kollektíven vonatkozik a választott népre mint Isten szeretett jegyesére: „Ahogy örül a vőlegény a menyasszonynak, úgy örül majd neked (Jeruzsálem) Istened” (Iz 62,5).

2.3.3. A családi boldogság relativitása a Prédikátor szerint – Istennel való közösség

A boldogság, aminek elnyerésére a bölcsesség irányul, már a családban megvalósult, hiszen az ideális családi közösséghez hozzátartozik a föld, az utódok és a béke, ami az Isten által ígért boldogságot jelentette. A fogság alatt és az utána következő üldöztetések és megpróbáltatások következtében a boldogság fogalma is átértékelődött. A család békéje, a sikeres élet és a földi gazdagság Isten ajándékának számított,⁶¹ ugyanúgy, mint az utódok és a tisztaság öregkor. Ugyanakkor a Prédikátorok könyvének (valamint Jóbnaál is) peszsimista látásmódja megkérdőjelezi a családban megtapasztalható boldogság értékét.

Eleve a „társadalmi rendellenességekből” kiindulva a közösség által biztosított javak ingatagságára hívja fel a figyelmet (Préd 4,1–16), amire nem kíván megoldást találni, csupán annak hiábavalóságára rámutatni.⁶² Hasonló a helyzet a gazdagsággal és a családi vagyonnal kapcsolatban is: amit az ember munkával összegyűjtött, idegen emészti meg azt.⁶³ A zsidó ember számára

Neher könyvének recenziója: MAZZINGHI, L., in *Biblica* 87 (2006) 562–567.; Vö. még MILLS, *Images of God in the Old Testament*, (97–108.) 102–103.

⁶⁰ Iz 62,4–12.

⁶¹ Préd 5,18.

⁶² JAKUBNYI, Gy., *A Prédikátor könyve*, SZIT., Budapest 2008, 64–65.

⁶³ Préd 6,2. (Sir 14, 11–13, 20)

azonban az igazi ajándék és az ígért boldogság teljesülése az utódokban és a hosszú életben rejlik. A prédikátor ellenben – mint mulandó dolgot – azt is hiábavalóságnak tartja: „Lehet valakinek akár száz gyermeke, és megérhet még oly sok esztendőt is, lehetnek élete napjai még olyan számosak is, ha ő maga nem élvezi a javait... Az elvetélt magzat boldogabb nála” (Préd 6,3).

Hol található meg tehát az igazi boldogságtól való beteljesedés (ἐμπλησθῆσεται)?⁶⁴ A válasz az Istennel való családi közösségben rejlik, ahol Ő, mint bölcsességre nevelő Atya, és az ember, mint engedelmeskedő fiú, van jelen. Az atya és a fiú közötti kapcsolat ez esetben az engedelmisségben mutatkozik meg: „Vigyázz a lábadra, amikor Isten házába mégy! Azért járulj eléje, hogy engedelmes légy!” (Préd 4,17).⁶⁵

Az ember hallgatása és figyelme abban áll, hogy a törvényeknek (mint atyai tanításoknak) engedelmeskedik: ez nem más, mint az istenfélelem.⁶⁶ Így végső soron az Isten, mint atya, biztosítja az ő tanítását meghallgató fiainak azt a boldogságot, ami a zsidó gondolkodásban a családon belül valósul meg: a gyermeknek táplálékot, szeretetet és nevelést, a családfőnek bölcs tanácsadót (feleség), gazdagságot és jólétet, az idősnek pedig hosszú életet, utódokat és tisztességet. Így az egész család részesülhet abban a békében és üdvösségben, ami Isten végtelensége folytán valóban örökséggé válik, hiszen az örök élet távlatába nyúlik.⁶⁷

3. A Bölcsesség könyve és a család

A Prédikátor könyvének pesszimista gondolatmenete a földi dolgok hiábavalóságára rámutatva érzékelteti Isten végtelen nagyságát, amit ha az ember tudatosít magában, akkor a boldogság és az élet értelmének egyetlen útját az Úr félelmének bölcsességében megtalálhatja (ami mellett minden más oktalanság marad).⁶⁸ A bölcsesség könyve ezzel szemben sokkal fegyelmezettebb és derűlátóbb. Alapvető motívumként a földi igazságtalanság itt is megjelenik, de csak az igaz és a gonosz ember közötti ellentét

64 „felicita”, vö. „פֶּלִיטָה”, REYMOND, P., *Dizionario di Ebraico e Aramico Biblici*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 2011, 403.

65 A görög szöveg pontosan azt jelenti: figyelj, hallgass (INF.). A szó (akouein) azonban a bölcsességhez közelebb álló értelemben a gyermek figyelmét és engedelmisségét fejezi ki az atyai tanításra. A szó jelentésével kapcsolatban vö.: Jakubinyi, *A Prédikátor könyve*, 73–74

66 Sir 19,20

67 „Üdvözítsd, Uram, a Te népedet, és áldd meg a Te örökségedet!” (27. zsoltár).

68 Préd 7,11-18

szemléltetésében, ami végül az ítélet apokaliptikus távlatában (az örök életben) megoldást nyer.⁶⁹ A megfajtás itt is az Úr félelmében rejlik, ami mint az igazak bölcsessége, az erkölcsös életre és a törvények megtartására buzdít. A gonoszok látszólagos sikere csak rövidtávú, a földön szerzett örömmulandó, ezért nem bölcs dolog ezekkel foglalkozni. Ellenben aki Isten titkainak megismerésére törekszik, az végső soron elnyeri az örök élet bérét (*μισθος*).⁷⁰ Ebbe a szemléletmódba belehelyezve a család és a közösség gondolatát, az ószövetségi bölcsélet egy újabb megoldással áll elő, amely az alapvetően a földi életre koncentráló zsidó felfogás számára végtelenbe nyúló távlatokat nyit meg a feltámadás gondolatában.

3.1. Isten fiai a Bölcsesség könyvében

A Bölcsesség könyvének családdal és közösséggel kapcsolatos vonatkozásai mindenekelőtt az igaz ember istenfűségének gondolatában nyilvánulnak meg. A fogság utáni periódusra jellemző individuális és humanista szemléletmód gyakran az atyai szeretet és a családi intimitás képeiben kerül kifejezésre. A már ószövetségi használatban is megjelenő istenfűség gondolata a Bölcsesség könyvében több helyen is az igazak jelzőjeként jelenik meg:⁷¹ a bölcs és istenfélő ember számára Isten bizalmat gerjesztő és biztonságot nyújtó valóságát olyan emocionális képekkel ábrázolja a szerző, mint amikor a gyermek büszkén dicsekszik az édesapjával társai előtt: „(Az igaz) azzal dicsekszik, hogy Isten az ő Atyja” (Bölcs 2,16).

3.2. A család mint a boldogság megvalósulása – a földi és az örök boldogság a szenvedés tükrében

Már említettük, hogy a bölcsességi irodalom központi magját alkotja a boldogság mibenléte, amire maga a bölcsesség törekszik, és ami a család keretein belül valósulhat meg. Ugyanakkor a bölcsességi irodalom kedvelt témája a szenvedés és az igazságtalanság, ami a boldogság ellenpárjaként

69 J. Collins a Bölcsesség 1–5 által ábrázolt ítéletet összeveti az Ószövetség apokaliptikus és a jövőben megvalósuló igazságszolgáltatást megjelenítő képeivel (Dán 11–12; Iz 52,13–53,12; a halál, az örök élet, a feltámadás). Vö. COLLINS, J. J., „The reinterpretation of Apocalyptic traditions in the Wisdom of Salomon”, in PASSARO, A. – BELLIA, G. (ed.), *The Book of Wisdom in Modern Research, Deuterocanonical and Cognate Literature – Yearbook 2005.*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 143–155.

70 Bölcs 2,22

71 Bölcs 2,13; 2,16; 5,5

a családról való gondolkodással is kapcsolatba hozható, egyrészt mint a közösségben megtapasztalható boldogság hiánya, másfelől mint a szülői nevelés eszköze.

Jób könyve átfogóan mutatja be a zsidó ember különböző nézeteit a szenvedéssel és a boldogsággal kapcsolatban. A klasszikus álláspont, mely szerint az Isten az igazat megjutalmazza, és a bűnöst megbünteti,⁷² a fogság után megdőlni látszik az igaz szenvedése gondolatában. A gonosz ember gyakran bővelkedik a javakban, és élete sikeresnek bizonyul. Ez a boldogság ugyanúgy az ígéretek látszólagos megvalósulásában, az utódokban, a családi gazdagságban és a jólétben, és az ezek által biztosított felületes békeességben jelenik meg.⁷³ A probléma tehát a következő kérdésben áll: „Pusztult-e valaha valaki ártatlanul, és tönkrement-e valahol, aki becsültes?” (Jób 4,7).

Az első válasz a fiú megpróbáltatásában rejlik. Ahogy a szülők nevelő céllal engedik a gyermeket a megpróbáltatások nehézségeinek és szenvedéseinek alanyává válni, ugyanúgy Isten is hagyja az igazat, hogy az igazságtalanság és a gonoszok áldozatává váljon.⁷⁴ A szülői neveléshez hozzátartozik a gondviselés is, ami a megpróbáltatásban szenvedő gyermek felemelésében nyilvánul meg. A fogág előtti bölcsesség a boldogság megvalósulását még a földi élet keretein belül értelmezte. Jób átmenetileg elveszítette a családját, de kitarása jutalmaként „Isten jobban megáldotta” a neki ajándékozott nagy családdal (utódok), gazdagsággal és tisztességgel.⁷⁵ Jób ugyan visszanyerte a boldogságot, de ezáltal még nem kapunk választ az igaz halálával és a vértanúsággal kapcsolatos problémákra, amelyek aktuálissá váltak a fogságot követő időszak üldöztetései kapcsán (Makkabeusok).

Már a prédikátor is utalt a földi boldogság viszonylagosságára, azonban a Bölcsesség könyve apokaliptikus látásmódja új megoldást kínál a halhatatlanság által. Mint ahogyan a földi élet, úgy a családon belüli boldogság értéke is devalválódik az örök élettel szemben, és helyette más szempontok kerülnek az emberi törekvés középpontjába. Az ember dolga, hogy a bölcsességet keresse, ami az erkölcsös, Istennek tetsző életben rejlik.⁷⁶ A

72 Jób 4,7–9

73 Jób könyve rámutat ennek a békeességnek a felületességére, hiszen a béke nem pusztán a fizikai védelemben és az erőben rejlik, hanem a lelkiismeret tisztaságában (Jób 15,20–22), valamint a bosszútól való félelemben (Jób 20,22–25).

74 Bölcs 3,5; Jób 1, 9–12

75 Jób 42,12

76 Bölcs 1,3–4; 1,11–12; 6,4

klasszikus értelemben vett boldogságra a szerző úgy tekint, mint sikerre, ami a halállal elmúlik. Ez alapján a családon belüli értékek is háttérbe szorulnak az erkölcsi szempontok mellett. Erre mutat rá a gyermektelenség-gel kapcsolatos megjegyzés: „Boldog a magtalan, ha szeplő nincs benne...” (Bölcs 3,13). A meddőség az Ószövetségben szégyennek számított, hiszen az utódokra vonatkozó ígéret ezáltal nem teljesülhetett. Itt azonban nem csupán földi értékek távlatában kell elgondolni a jutalmat, hanem Isten által szabott mérce alapján.⁷⁷

A transzcendens távlatokba nyúló erkölcsi értékrend, ami Sirák fia tanításában is a kinyilatkoztatott törvénnyel azonos,⁷⁸ meghatározza az igazak és a gonoszok sorsát egyaránt (Bölcs 3): „Aki a bölcsességet és a fegyelmet megveti, boldogtalan. Reményük hiú, fáradságuk hasztalan, munkájuk hiábavaló” (Bölcs 3,11). Ezzel szemben „az igazak lelkei az Úr kezében vannak, s a halál kínja nem éri őket...” (Bölcs 3,11).⁷⁹ Végző soron az igazak elnyerik a békességet,⁸⁰ ami a család által biztosított életet és a biztonságot jelenti, szemben a gonoszak sorsával, ami nem más, mint a halál.⁸¹ Ugyanez jelenik meg az utódok felől is: míg „a bölcsesség gyökere el nem pusztul” (3,15), addig a gonosz családok „asszonyai esztelenek, gyermekeik gonoszak, és nemzetségük elkárhozott” (3,12–13), és így „a törvénytelen ágynak ivadéka elpusztul” (3,16).

Végül a család boldogságához tartozik a tisztesség és a dicsőség. Az istentelen népes gyermekserege („fattyúhajtása”) ellenére gyökértelessé válik (4,3), ami szégyenét okozza, ellenben „a tiszta nemzedék dicsőségben lesz, mert halhatatlan az emlékezete” (4,1). A földi család, ha mintaszerű is a korabeli felfogás szerint, de nem a bölcsesség szerint él, a világ mulandósága jut neki osztályrészü. Ugyanakkor, aki Istent tartja atyjának, annak Ő készít helyet örök családjában!

3.3. Szociális erkölcs és a józan ész

A Bölcsesség könyvének szerzője logikusan támasztja alá az erkölcsi törvények megtartására való buzdításokat, egyszersmind józan belátásra

77 Vö. SCARPAT, G., *Libro della Sapienza*, 1., 223.; Vö. még OSTY, *Le Livre de la Sagesse*, 42.

78 Sir 19,18

79 Vö. NICCACCI, A., *Il Libro della Sapienza – introduzione e commento*, DLP, Ed. Messagero, Padova 2007, 44.

80 Bölcs 3,3

81 Vö. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, Vol 1., 207.

sarkallva az olvasót. Manapság is aktuális etikai kérdés, hogy miért rossz a dolgok élvezete. A szexualitással kapcsolatos bűnök kapcsán különösen is kiemelkedik Salamon bölcsességének tanítása.

Nem magát a szexuális élvezetet ítéli el („A nemes törekvések gyümölcse dicsőséges...”),⁸² hanem a házasságtörő bűnt, ami az önszeretet jegyében a pillanatnyi gyönyört (2, 6–9) szem előtt tartva a társadalom rendjét ássa alá. A kicsapongás és a tobzódás olyan bűnöket szül, melyek a szociális harmóniát megalapozó normákkal szemben állva, pontosan a boldogságot és a család biztonságot adó környezetét szüntetik meg, lehetőséget teremtve ezáltal a társadalmi visszaéléseknek (az igazságtalanságnak és a szenvedésnek).⁸³ A pragmatikus jellegű mózesi törvényekkel szemben itt a következményekre mutat rá: „A házasságtörők gyermekei azonban nem boldogulnak, s a törvénytelen ágyának ivadéka elpusztul” (3,16). A tiszta és logikus gondolkodásra utal az értékek összehasonlítása is. A törvénytelen ember paráználkodása egy pillanatnyi örömért az örök halállal fizet, ezzel szemben a szenvedő igazaknak „kevés fenyítés után nagy javakban van részük” (3,5).

Végül a gonosz ember hasonlít a családtalan bolyongóhoz, aki a semmiből lett, és ebben a bizonytalanságban (αὐτοσχεδιῶς) és hamis boldogságban élve végül a semmibe tér vissza.⁸⁴ Ezzel szemben az Atyaisten tanítására hallgató és az azt megtartó ember az Istennel való családi közösség örök életre szóló megingathatatlan békességének lesz részese.

82 Bölcs 3,15.

83 Öregekről való gondoskodás hiánya (2,10), a szegények kizsákmányolása, a gyengék elnyomása (2,11).

84 Bölcs 2,2-ben szereplő αὐτοσχεδιῶς (adv.) jelentése: (ηαζαρδφρ.) kétségesen, véletlenül, vakul. Vö. „αὐτοσχεδιᾶζω”, in *GELS*. Egy felelőtlen, meggondolatlan és oktalan cselekvésről van szó, ami a paráznaság bűnével hozható összefüggésbe. Az ember a testi ösztönökre figyelve elveszíti józan belátását, és ezáltal boldogságát is. Vö. GYÖRKÖSY, A. – KAPITÁNYFY, I., *Ógörög – Magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2007, 168.; OSTY, *Le Livre de la Sagesse*, 35.

D. Tóth Judit

Szóképek és alakzatok mint szövegkritikai érvek? (Néhány megjegyzés Nüsszai Szent Gergely szebasztéi negyven mártír dicsőítésére mondott első homíliájához)

TARTALOM: 1. Bevezetés – Nüsszai Szent Gergely műveinek kronológiai kutatása; 2. Módszertani felvetés; 3. Nüsszai Szent Gergely szebasztéi tartózkodásai; 4. *A szebasztéi negyven mártírról mondott első homília (Mart Ia és Ib)* belső szövegkritikai érvei a datálás kérdésében; 5. A homília lakoma-hasonlata (*Mart Ib*) mint további lehetséges belső szövegkritikai érv? 6. Lakoma-hasonlatok Nüsszai Szent Gergely 379/380–386 között mondott epideiktikus beszédeiben; 7. Lakoma-hasonlatok Nüsszai Szent Gergely más, 379/380–386 között keletkezett műveiben; 8. Következtetések.

JUDIT D. TÓTH: Tropes and Figures of Speech as Arguments in Hermeneutics? (Some Comments on the First Homily of Saint Gregory of Nyssa Eulogising the Forty Martyrs of Sebaste)

In the first part of the paper, the so-called first homilies of Saint Gregory of Nyssa delivered as eulogies of the Forty Martyrs of Sebaste (*Mart Ia and Ib*) are analysed from two aspects. On the one hand, an attempt is made to explore in what ways they could be linked to the sojourns of the Cappadocian Father in Sebaste. On the other hand, it is discussed what internal hermeneutical arguments are customarily cited in determining the time of their delivery. An overview of the most important research findings provides solid grounds for raising the question whether certain tropes and figures, as well as rhetorical, stylistic and poetic patterns could be seen as characteristic of particular epochs and genres of this church father, and whether these may serve as additional hermeneutical arguments in the dating of his works. Starting from the opening lines of *Mart Ib*, the inquiry targets the *banquet* simile associated with the imagery of *yesterday/then* and *today/now*, primarily within the confines of the epideictic speeches of the Bishop of Nyssa. It is concluded that raising this question is justifiable, and the traditional date of *Mart Ia and Ib* (383) is corroborated by textual analyses.

* Jelen írás a Magyar Ókortudományi Társaság XII. konferenciáján (2016. május 26–28.) „Sebasztéi fogságban«. Újabb kronológiai feltevések a Nyssai Szent Gergely-kutatásban” címmel elhangzott előadás tovább gondolt, szerkesztett változata.

I. Bevezetés – Nüsszai Szent Gergely műveinek kronológiai kutatása

Az egyházatyák munkáinak kutatásában – ahogy minden szöveg esetében – a vizsgált szövegforrások autentikusnak tekinthető kritikai kiadása mellett az adott szerző életének és munkásságának kronológiai adatai, illetve ezeknek megbízható tisztázása a szöveggörögkritikák fontos feltételének, kiindulópontjának tekinthetők. Természetesen így van ez Nüsszai Szent Gergely esetében is, akinek életét egyetlen kortársa sem foglalta össze, sem életrajzban, sem enkömionban, ahogy ezt például testvérbátyja, Nagy Szent Baszileiosz esetében láthatjuk, akiről közös barátjuk, Nazianzoszi Szent Gergely, de maga a Nüsszai is írt. Ahogy Anna Silvas megfogalmazza a levelekhez írott bevezetőjében: ránk maradt munkái sem olyan gazdagok az autobiografikus megjegyzésekben, mint például Baszileiosz levelei, vagy a Nazianzoszi költeményei, sőt gyakran még az önmagára vonatkozó személyes megjegyzéseiben is marad valami bizonytalan.¹

Ennek ellenére az életére, működésére és műveire vonatkozó (kronológiai) vizsgálódások viszonylag korán, az 1700-as években megkezdődtek,² az újabb időrendi megállapításoknak azonban a beszédek időpontját tisztázni kívánó Jean Daniélou-tanulmány (1955)³ adja a kiindulópontját, melynek nyomdokaiban Jean Bernardi (1968),⁴ Gerhard May (1971),⁵ Pierre Maraval⁶ és mások további megállapításokat tettek. A kutatásokat közelebről érintették az 1980/90-es években Baszileiosz életére és működésére vonatkozó élénk kronológiai viták is,⁷ és ezekkel látszólag mintha le is zárultak volna az ilyen jellegű felvetések, ami természetesen nem jelenti azt, hogy az egyes művek és témák vizsgálatakor ne tettek volna a szerzők datálásra vonatkozó megállapításokat

1 A. M. SILVAS (ed.), *Gregory of Nyssa: The Letters, Introduction, Translation and Commentary*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*: Formerly *Philosophia Patrum*, Vol. 83.), Leiden 2007, 1–58., itt: 1.

2 A korai kutatásokhoz lásd G. MAY, „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa”, in M. HARL (éd. par), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 Septembre 1969)*, Leiden 1971, 51–67.

3 J. DANIELOU, „La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse”, in *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955) 4, 346–372. = http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1955_num_29_4_2093

4 J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens: Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.

5 MAY, „Die Chronologie...”, 51–67.

6 P. MARAVAL (trad.), *Lettres*, (Sources Chrétiennes 363.), Paris 1990, 15–80.

7 Vö. SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 33.

is. Jól mutatják ezt az utóbbi időszaknak az egyházatya életét és műveit összefoglalóan áttekintő munkái, mint például a *The Brill Dictionary*,⁸ vagy Anna Silvasnak a levelek angol nyelvű kiadásához írott, fentebb már említett tanulmánya.⁹ Ezek a munkák lényegében a korábbi eredményeket erősítették meg, legalábbis a legfontosabb eseményeket és időpontokat illetően, és Pierre Maraval is, aki egy 2004-ben publikált cikkében összefoglalta és áttekintette az egész kérdést, szintén hajlott arra, hogy néhány korábbi, többek által meglepőnek tartott felvetését visszavonja.¹⁰

2. Módszertani felvetés

Tanulmányomban Nüsszai Gergelynek az armeniai Szebasztéban a város negyven katonamártírjának dicsőítésére két egymást követő napon elmondott első homíliáját (*Mart Ia* és *Ib*)¹¹ vizsgálom abból a szempontból, hogy a kappadokiai atya panegyricusának szövege a kutatás által korábban már felvetett belső szövegkritikai érveken túl nyújthat-e még további, a datálási kérdések szempontjából figyelembe vehető szöveghelyeket, vagy olyan poétikai-retorikai-stilisztikai megoldásokat, amelyek a szöveg datálási kérdéseiben további érvként szolgálhatnak.

A módszertani problémákat elméleti szempontból is érintő felvetéseim mindenekeelőtt azért irányulnak az említett homíliákra, mert ezek Gergely azon kevés művei közé tartoznak, amelyek datálásával kapcsolatban megfogalmazódtak újabb, meglepő felvetések: Johan Leemans a *Mart Ia*-ra és *Ib*-re, és ehhez kapcsolódóan a nüsszai püspök szebasztéi tartózkodásaira vonatkozóan alakított ki a korábbiaktól eltérő elképzelést,¹² ami azt is mutatja, hogy miközben a kappadokiai atya életének ismeretlen vagy kevésbé ismert időszaka-

8 L. F. MATEO-SECO – G. MASPERO (eds.), S. CHERNEY (transl.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston 2010.

9 SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 1–58.

10 P. MARAVAL, „Retour sur quelques dates concernant Basile de Césarée et Grégoire de Nysse”, in *Revue d’histoire ecclésiastique*, 2004, 153–157.

11 [Encomium] *In XL Martyres Ia*, *In XL Martyres Ib*. Szövegét az alábbi kiadás alapján idézem, az oldal- és sorszám megadásával: G. HEIL – J. P. CAVARNOS – O. LENDLE (eds.), *Gregorius Nyssenus Sermones: Pars II*, (Gregorii Nysseni Opera X, 1/2.), Leiden 1990, 137–142., 145–156. Angol nyelvű fordítását lásd: J. LEEMANS – W. MAYER – P. ALLEN – B. DEHANDSCHUTTER (eds.), „Let us Die That We May Live”: *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350 –AD 450)*, London – New York 2003, 91–110.

12 J. LEEMANS, „On the Date of Gregory of Nyssa’s First Homilies on the Forty Martyrs of Sebaste (*Mart Ia* and *Mart Ib*)”, in *Journal of Theological Studies* 53 (2001) 93–97.

kaival kapcsolatban jószerével továbbra is csak találgatásokra vagyunk utalva, aközben a már elfogadott időpontok is átgondolásra, revidálásra kerülhetnek. Az új felvetések további kérdéseket is generálnak: egyrészt, hogy mi alapján lehet még egyáltalán új felvetéseket megfogalmazni, másrészt, hogy ezek megállják-e a helyüket.

3. Nüsszai Szent Gergely szebasztói tartózkodásai

Ha kiindulásképpen valamennyi különböző feltételezést figyelembe veszünk, akkor Gergely három szebasztói tartózkodásával számolhatunk. Első, feltételezett, de nem bizonyítható szebasztói tartózkodása a száműzetéséhez kapcsolódik, miután 375-ben az ankürai zsinaton egy feljelentés alapján rossz gazdálkodással vádolták meg.¹³ A Gergely-kutatásban konszenzus van a tekintetben, hogy alaptalan lehetett a vád, és az ő személyén keresztül tulajdonképpen testvérét, Baszileioszt akarták támadni, személy szerint Démoszthenész, a pontoszi egyházkerület vikáriusa, akit viszont az a Szebasztói Eusztathiosz biztatott, aki Gergelyék családjának régi jó barátja volt. A vádak nyomán Gergely száműzetésbe ment (375/376 tele–378), hogy hová, nem tudjuk. Johan Leemans feltételezi, hogy már ekkor, 376–378 táján eljutott Szebasztóba, ezt a kijelentését pedig a nüsszai püspök negyven mártírról mondott első homíliájának a zsolnárfeliratokra vonatkozó megjegyzésére alapozza,¹⁴ amely évrre később még visszatérek.

Anna Silvas viszont amellettt érvel meggyőzően, hogy száműzetése idején Gergely valószínűleg délre mehetett, kívül Démoszthenész érseki körzetén. Ha Baszileiosz 231. levelének „határon kívüli” (*hüperiosz*) kifejezése erre utal, akkor a Leemans által feltételezett szebasztói tartózkodást el kell vetnünk.¹⁵

13 A 375-ös ankürai zsinat sikkasztással vádolta meg Gergelyt, majd 376-ban a nüsszai zsinat eltávolította püspöki székéből, ahová 378-ban térhetett vissza, de ahonnan testvére, Baszileiosz halála (379. január 1.) után már gyakran volt távol, különböző egyházpolitikai és személyes események miatt. A kevésbé ismert időszak rekonstrukciójához lásd még elsősorban Baszileiosz leveleit (225., 231., 232., 237., 239.) és megjegyzéseit. Vö. SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 31–39. Idézhető még a *Vita Sanctae Macrinae (Macr)* 21 is, ahol Gergely említi a Valens császár általi száműzetését.

14 LEEMANS, „On the Date...”, 93–97., itt: 96–97.; továbbá J. LEEMANS, „Mart Ia, Mart Ib”, in *The Brill Dictionary...*, id. kiad., 483–486., itt: 483.

15 SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 32.

A száműzetésből Gergely – akárhol is töltötte azt – 378 nyarának végén, kora ősszel térhetett vissza, miután Valens császár a száműzetésre vonatkozó ítéletet még valamikor tavasszal hatálytalanította, majd halála (378. aug. 9.) után az őt követő Gratianus is edictumot adott ki. Később magánéleti események (Baszileiosz, majd Makrina halála) tartották távol Nüsszától, amikor pedig visszatérve végre lehetősége lett volna a saját egyháza ügyes-bajos dolgaival foglalkozni, akkor 379 legvégén vagy 380 legelején a pontoszi városkából, Iborából követséget küldtek hozzá, hogy vegyen részt a helyi püspökválasztásban, és tekintélyével biztosítsa az új-nikaianusok győzelmét.¹⁶ Ez a küldetés még be sem fejeződött, és még mindig Iborában tartózkodott, amikor 380. február végén Szebasztéból is követség érkezett hozzá, hasonló kéréssel. Ez utóbbi választás tétje sokkal nagyobb volt, lévén egyrészt Szebaszté főváros, másrészt, mert a megelőző püspökök (Eulalius és Eusztathiosz) szemben álltak a nikaianusokkal.

A 380 eleji szebasztéi tartózkodás ténye már vitathatatlan, olyannyira, hogy a választáson Gergelynek meglepődve kellett tapasztalnia, hogy végül őt magát választották meg, ahogy ezt a 19. leveléből tudjuk (19,13.15–16.).¹⁷ A levél jól érzékelteti azt a helyzetet, amelybe Gergely Szebasztében került, és az is világosan kiderül, hogy tulajdonképpen őrizetben volt, az őrizetet pedig egyfajta „babiloni fogság”-ként élte meg, és az örmény emberekről is elég lesújtó véleménye volt (19,17–18).¹⁸ Gergely szavai a levélben minden bizonynyal szigorúbbak a kelleténél, de mutatják azt, hogy nem érezte jól magát, és igyekezett is nem sokkal az említett események után, 380 eleje-közepe táján elhagyni a Babilonnak nevezett várost, majd később maga helyett testvérét, Pétert helyezte a püspöki székbe.¹⁹

Általános vélekedések szerint Gergely még egy alkalommal látogatott az örmény fővárosba, 383. március elején, testvérének, Péternek a meghívására, akinek az egyik első jelentős intézkedése az volt, hogy feltehetően ugyanezen év elején visszahozatta a városba Szebaszté korábbi püspökének, I. Péternek

16 Az események legfontosabb forrása Gergely 19. levele; további fontos megjegyzések az 5., 10., 12., 18., 22. levelekben: SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 43–44., 60–61. A 19. levél kiadását lásd MARAVAL, *Lettres*; angol nyelvű fordítását: SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 172–181.

17 A levél magyar nyelvű szövegét lásd Vanyó László fordításában: VANYÓ L. (kiad.), *Nüsszai Szent Gergely művei*, (Ókeresztény Írók 18.), Budapest 2002, 542–546., itt: 545–546.

18 Vö. Nazianzosi Szent Gergely 43. beszédével (*Or* 43, 17).

19 A szebasztéi tartózkodás kellemetlenségeit illusztrálandó Anthony Meredith hivatkozik a „hideg és barátságtalan helyről” éppen akkoriban hazatért Gergely egyik levelére, amelyet testvérének, Péternek írt, aki ekkor már Szebaszté püspöke volt: A. MEREDITH, *Gregory of Nyssa*, Taylor & Francis e-Library, 2003, 28.

a relikviáit, és elhatározta, hogy megalapítja elődjének az ünnepét a város *dies memorabilis*-éhez, a negyven mártír ünnepnapjához kapcsolva, akiknek kultuszát korábban éppen maga a püspökelőd alapította meg. Mindezt pedig a régi hitbéli egység szimbolikus megnyilvánulásának szánta, és az alkalomra meghívta a bátyját, Gergelyt, hogy mondjon beszédet a Negyven ünnepnapján, és ezáltal az ő tekintélyét is erősítse,²⁰ ami egyébként – ismerve az előzményeket – magának a Nüsszainak is célja lehetett, azzal együtt, hogy megerősítse a hitet és felszámolja a széthúzásokat.

Ezen második bizonyítható szebasztéi tartózkodásnak fontos forrása Gergelynek a negyven katonamártír ünnepén elhangzott homíliája (*Mart Ia* és *Ib*),²¹ amelyet tehát két részletben, március 9-én és 10-én mondott el, első alkalommal a mártírok martürionjában, másnap pedig egy helyi templomban, mert első alkalommal a gyülekezet zajongása miatt félbe kellett szakítania a beszédét.²² Érdekes és elgondolkodtató a szövegkiadási hagyomány, amely a korábbi, vagyis a Caesareában 379. március 9-én elhangzottat mondja másodiknak, és a későbbit, a 383. március 9-én és 10-én elhangzottat elsőnek, ami Johan Leemans érvelését támasztaná alá.

4. *A szebasztéi negyven mártírról mondott első homília (Mart Ia és Ib) belső szövegkritikai érvei a datálás kérdésében*

A szebasztéi negyven mártírról mondott, elsőnek nevezett homília datálása a belső szövegkritikai érvek tekintetében alapvetően három megjegyzésre

20 SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 50., 108.

21 A nüsszai püspöknek egy másik homíliáját is ismerjük a negyven mártírról (*[Encomium]In XL Martyres II = Mart II*): HEIL, *Gregorius Nyssenus Sermones*, 159–169. Jean Daniélou (és mások) szerint a *Mart II* 379. március 9-én hangzott el Caesareában: DANIELOU, „La chronologie...”, 347–349.; *The Brill Dictionary...*, 165. A városban Gergely akkor minden bizonnyal testvére, Bazsileiosz halála és temetése miatt tartózkodott, beszédét pedig a Negyven martürionjában mondta el, ott, ahol korábban bátyja is prédikált a mártírokról. Vö. SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 40.; E. MÜHLENBERG, „Gregor von Nyssa über die Vierzig und den ersten Märtyrer (Stephanus)”, in P. GEMEINHARDT – J. LEEMANS (ed.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity: History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, Berlin – Boston 2012, 115–134., itt: 123–127. A 379-es homília fontos dokumentuma annak, hogy a Negyven tisztele kiemelkedő szerepet játszott Gergely családjának magánemlékezetében is. Vö. *Mart II* 159–169, 167; továbbá *Macr* 34, 15–16. Vö. *The Brill Dictionary...*, id. kiad., 104–105.; továbbá SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 6., 40.

22 A beszéd zajongás miatti félbeszakításának említése ebben az esetben nem retorikai toposznak, hanem valós eseménynek látszik, melynek okát a homília szövege alapján is több mindenben láthatjuk, ezekre azonban jelen keretek között nem tudok kitérni.

támaszkodik. Az egyik megjegyzés nem tekinthető problematikusnak: a beszéd egy különösen hideg, tél végi napon (*Mart Ib* 152,19.21.22), a Húsvétot megelőző nagyböjt idején hangzott el, függetlenül attól, hogy melyik évben. Gergely ezt a beszéd vége felé említi, amikor magának a hallgatóságnak a katonamártírok szenvedéséhez kapcsolódó érintettségére utal: a jelenlévők számára „a küszöbön álló Húsvéti Ünnepe és a szent Negyven Nap misztériuma” (τοῦτο τὸ τοῦ Πάσχα προοίμιον, τὸ τῆς ἁγίας τεσσαρακοντάδος μυστήριον, *Mart Ib* 152,11–12) jelent(het)i a harc napjait.²³ A nüsszai püspök a szövegnek ezen a pontján, ehhez kapcsolódva idézi fel a Negyven történetének a lokális emlékezetben benne lévő fontosabb narratív elemeit is: a befagyott tavat, a meztelenre vetkőztetett ifjakat, a fagyhalálra ítélték összekapaszkodását, a szörnyű halál borzalmas testi tüneteit, a háromnapos agóniát, a tűzre vetést, a még életben lévő ifjú anyjának megindító tettét (*Mart Ib* 153,3–155,2).

A homília másik két megjegyzése már több kérdést is felvet. Rögtön Gergely beszédének az elején van egy szentírási hely, amelyet gyakran előhoznak érvként, ugyanis elhangzik benne Péter apostol neve is (*Mart Ia* 137,7–14), ami bizonyos érvelések szerint azt jelentené, hogy Gergely testvére, Péter jelenlétében mondta beszédét, aki ekkor már a város püspöke volt,²⁴ az eseményt pedig hozzákapszólhatjuk az ő püspöki intézkedéseivel.²⁵ Az említett szöveghely a következőképpen hangzik:

Εὐφραίνεται γὰρ ὁφθαλμὸς τοῦ ποιμένος, τὸ ποιμνιον βλέπων ὑπὸ πλήθους στενοχωρούμενον, καὶ τῆς μάνδρας ὑπερχεόμενον· καίτοι γε οὐ μικρὰ τῶν προβάτων ἢ ἔπαυλις, ἀλλὰ στενήν ποιεῖ τὴν εὐρυχωρίαν εὐθηνούμενον τῷ πλήθει τὸ ποιμνιον. Τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τὸν Κύριον ὁ Πέτρος ἰδὼν ἀπεκρίνατο λέγων, ὅτι, Ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι συνέχουσί σε καὶ ἀποθλίβουσιν (Lk 8,45). Ὅντως, καθὼς φησί που ὁ θεῖος Ἀπόστολος, τὸ θλίβεσθαι καὶ μὴ στενοχωρεῖσθαι τοῦτό ἐστι (*Mart Ia* 137,7–14).

Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk a szövegrészletet, azt láthatjuk, hogy a megjegyzés biblikus példák sorában hangzik el, és a Péter név Jézus

23 A húsvét misztériumára utaló jelképes szám a beszéd ezen pontján összekapcsolódik a mártírok negyvenes számával (*Mart Ib* 152,12–15). (A magyar néphagyomány is tud a szám szimbolikus jelentéséről: „A jámbor hagyomány szerint így imádkoztak: negyvenen szállottunk e küzdőtérrre, negyvenen érzük el az örök élet koronáját. Tiszteletreméltó szám, amelyet te Urunk negyven napi böjttel megszenteltél. Illés negyven napi böjttel kereste az Urat és elnyerte látomását.” BÁLINT SÁNDOR, *Ünnepi kalendárium I*, Budapest 1977, 245.)

24 *The Brill Dictionary...*, 165.

25 SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 50.

tanítványát sokkal inkább jelenti, mint Gergely öccsét. Ugyanis az említett részletben Gergely rögtön biblikus színezetű képpé alakítja a feltűnően nagyszámú hallgatósága látványát (*Mart Ia* 137,5–11), ami egy másik szentírási helyet is az emlékezetébe idéz: a Jézust szorongató, lökdöső tömeget a vérfolyásos asszony történetéből (Lk 8,45) (*Mart Ia* 137,11kk.), amelyben az „isteni Apostol” is jelen van. Ha valóban történik utalás Gergely testvérére, Péterre, akkor úgy tűnik fel, hogy a Nüsszai tudatosan játszik a név kettős jelentésével, egymásra olvasva a biblikus és a jelenbeli szituációt.

Rögtön a beszéd ezt követő részében (tehát még mindig a homília elején) Gergely olyan kérdéseket, dilemmákat sorjáz, amelyekben annak az aggodalmának ad hangot, hogy vajon milyen szentírási hely magyarázatából kiindulva tárhatná fel legmegfelelőbbben az emberi értelmet meghaladó misztériumokat: Ἐγὼ δὲ τίνα προχειρίσομαι λόγον ἐπὶ τοῦ τοιούτου συλλόγου (*Mart Ia* 137,15).²⁶ Az általa említett példák (*Mart Ia* 137,9–138,8)²⁷ között találjuk a zsoltárokra való utalást is, és az ehhez fűzött megjegyzést általában úgy értelmezik, mintha a zsoltárfeliratokat magyarázó *In Inscriptiones Psalmorum* (*Insc*) című írására utalna:

Τοιαῦτα δὲ ἕτερα καὶ τὰ ἐκ τῆς ψαλμωδίας μυστήρια, ἀνάμνησις, καὶ στηλογραφία, καὶ ἐπιλήνιος. Ταῦτα γὰρ ἐν ταῖς ἐπιγραφαῖς τῶν ὑπαναγνωσθέντων ἡμῖν ψαλμῶν κατανοήσαντες (*Mart Ia* 138,2–5).²⁸

Gergely *In Inscriptiones Psalmorum* című írásának feltételezett keletkezési idejét 376–378-ra teszik,²⁹ és a negyven mártírról mondott első homília datálásakor figyelembe veszik. Jean Daniélou a művet mint ismertet felté-

26 A prédikáció kiinduló szentírási helye végül is Pál apostol Efezusiakhoz írott levelének a Tízparancsolat negyedik törvényét (Kiv 20,12) idéző mondata lesz, amely a szülők tiszteletét az első, ígérettel egybekötött parancsolatnak (*nomosz*) tartja (Ef 6,2–3), melynek megtartása pedig az érintett személy javára válik.

27 Gergely utal Jób történetére, a Példabeszédek könyvére, Szent Pál szavaira, mindenekelőtt az Efezusiakhoz írott levelére és a Zsoltárokra (*Mart Ia* 137,9–138,8). Ezek az utalások minden bizonnyal azt mutatják, hogy nem először magyarázta ezeket a helyeket, amiről a szebasztéi hallgatóságnak is lehetett némi fogalma.

28 Az említett *anamnészisz* = emlékezés/emlékezet, *sztélografia* = kőfelirat és *epiléniosz* = a borsajtoló/borprés szavak zsoltárokban való előfordulásaihoz lásd LEEMANS, „On the Date...”, 94. és LEEMANS, „Let us Die...”, 108. n. II. Uo. lásd Leemans magyarázatait: az *anamnészisz* és *sztélografia* szavak azokra a zsoltárokra vonatkoznak, amelyeknek a felirataiban ezek a szavak előfordultak; *anamnészisz* = 37. és 69. zsoltár, *sztélografia* = 15,55. és 59. Az *epiléniosz* = a borsajtoló/borprés „valamije” sehol nem fordul elő verbatim a zsoltárfeliratban, de bizonyára a *húper tón lénón*-ra vonatkozik a 8,80-ban és a 83-ban.

29 Vö. LEEMANS, „On the Date...”, 96.; továbbá LEEMANS, „Mart Ia, Mart Ib”, 483–486.

telezte a homília elmondásakor, melyet ő maga is 383 nagyböjti időszakára tett.³⁰ Johan Leemans – ugyancsak viszonyítási pontként kezelve az *Insc* feltételezett időpontját, de a homília szempontjából terminus ante quemnek tekintve – a *Mart Ia* és *Ib* elmondásának időpontját 375 tájára javasolja, amikor is véleménye szerint Gergely Szebasztéban volt száműzetésben, ahogy ezt a feltételezést fentebb már említettem, érvelésében pedig nemcsak az említett szövegrészlet, hanem annak közvetlen folytatása (és tágabb szövegkontextusa: *Mart Ia* 137,19–138,16) is fontos szerepet játszik, ahol Gergely egy második, a zoltárfeliratokat magyarázó alkalmat is ígér, amely alatt Leemans az *In Incriptiones* (meg)írását érti (habár maga a kifejezés homíliaira is utalhat):³¹

οὐ μικρὰν ὀρῶμεν ἀφορμὴν τῷ λόγῳ διὰ τῶν αἰνιγμάτων διδομένην. Ἀλλ' ἔμοι τὸ μὲν τοῖς εἰρημένοις ἐπεξελεθεῖν, εὐκαιροῦν εἶναι δοκεῖ δευτέρῳ ταμιεύσασθαι χρόνῳ· ἐπιθυμῶ δὲ τῆς παρουσίας χάριτος πρόσφορόν τινα καὶ κατάλληλον ἐξευρεῖν τὴν φωνήν (*Mart Ia* 138,5–8).

Összegezve az eddig elmondottakat, úgy tűnik fel, hogy sem Péter, sem a zoltárfeliratok említése mint belső szövegérv a beszéd datálásának kérdésében nem áll megingathatatlan lábakon, két, egymással ellentétes feltételezés igazolására is elővehető.

5. A homília lakoma-hasonlata (*Mart Ib*) mint további lehetséges belső szövegkritikai érv?

A *Negyven mártír tiszteletére mondott első homíliák* (*Mart Ia, Ib*) más szempontú vizsgálatakor³² merült fel bennem az a kérdés, hogy vajon a beszédek retorikai-poétikai-stilisztikai megoldásainak vizsgálata hozzájárulhat-e a datálás kérdéseinek megoldásához. Segítségünkre lehet-e a kronológiai kutatásokban, ha azt látjuk, hogy az időben egymáshoz közelinek tartott, esetleg műfaji szempontból is rokonnak mondható szövegekben hasonló szó-

30 DANIÉLOU, „La chronologie...”, 362–363.; szintén 383-ra datálja BERNARDI, *La prédication...*, 303. és mások. A lehetséges időpontokkal kapcsolatos állásfoglalásokat újabban áttekinti LEEMANS, „Mart Ia, Mart Ib”, 483–486.

31 A részletes érvelést lásd LEEMANS, „On the Date...”, 93–97.

32 D. TÓTH J., „Az emlékezet retorikája: Nyssai Szent Gergely első homíliája a sebastéi negyven mártír magasztalására”, in BITSKEY I. – FAZAKAS G. T. – LUFFY K. – SZÁRAZ O. (szerk.), *Via eruditionis: Tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére*, Debrecen 2016, 409–422.

képekkel, alakzatokkal, kifejezésekkel, netán gondolatmenettel találkozunk? Vagy inkább arról lehet szó, hogy bizonyos retorikai-prózapoeitika megoldások nem korszakokhoz, hanem szituációkhoz, vagy még inkább műfajokhoz kapcsolódnak a nüszjai püspök műveiben?

A retorikai-stilisztikai elemek, a prózaritmus vizsgálata Gergely műveiben természetesen nem új, ismereteim szerint a legalaposabb munka e tekintetben még mindig Christoph Klock 1987-es könyve,³³ amelynek azonban nem célja, hogy példáit mint a datálás érveit figyelembe vegye. Gergely jó stílusára, a második szofisztika retorikai öröksége által meghatározott írásmódjára mások is utalnak: szerette a szóképeket, hasonlatokat, metaforákat, és a korabeli atyák munkái közül az ő műveiben fordul elő a legtöbb ekphrasisz, leírás.³⁴ Annak ellenére, hogy beszédeiben is gyakran utal a konkrét körülményekre (pl. földrengés – *Pulcher* GNO IX,1 461,8.11.18, 462,24.25, 463,1; rendkívüli hideg tél – *Mart Ib* GNO X,1/2 152,19.21.22.), stílusa gyakran távolodik el a hétköznapiól és válik kimódolttá.

Említettem már, hogy Gergelynek március 9-én a szebasztéi hallgatóság zajongása miatt félbe kellett szakítania a homíliáját. A másnap, március 10-én, máshol, egy másik templomban folytatott homília (*Mart Ib*) a Gergely által kedvelt retorikai alakzattal, a *tegnap* és a *ma* szembeállításával, valamint a *vendéglátás* variálódó (metaforikus) képével indít: tegnap a mártírok „láták vendégül” a hallgatóságot, ma az összegyűlteknél kell viszonyozniuk ezt. A homília vonatkozó szakasza a következő:

Χθές οἱ μάρτυρες πρὸς ἑαυτοὺς τὸν λαὸν ἐκάλου· νῦν τῷ καταγωγίῳ τῆς Ἐκκλησίας ἐπιξενοῦνται αὐτόκλητοι. Νόμος δέ τις ἐστὶ συμποτικὸς, τὰς ἐγκυκλίους ταύτας ἐστιάσεις παρὰ τῶν δαιτυμόνων ἀλλήλοις ἐκ περιτροπῆς ἐπιδίδοσθαι. Οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς τὸν αὐτὸν ἀντιπληρῶσαι τοῦ δείπνου τοῖς μάρτυσιν ἔρανον. ΑΛΛ' ἐπειδὴ πένεται ἡμῖν ἡ χορηγία τοῦ λόγου, καλῶς ἔχει τοῖς παρ' αὐτῶν ἐκείνων λειψάνοις ἡμᾶς δεξιοῦσθαι, τοὺς χθές μὲν ἐστιάτορας, σήμερον δὲ δαιτυμόνας. Ἀρκεῖ γὰρ καὶ βραχὺ τι μέρος ἐκ πλουσίας τραπέζης, μεγάλης

33 C. KLOCK, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa: Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter*, Frankfurt am Main 1987.

34 Többek között: J. LEEMANS, „Style and Meaning in Gregory of Nyssa's Panegyrics on Martyrs”, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1, 109–129., további irodalommal; SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters*, 165., J. LEEMANS, „Reading Acts 6–7 in the Early Church: Gregory of Nyssa's First and Second Homilies on Stephen the Protomartyr”, in *Studia Patristica* 47 (2007) 9–19., itt: 12–13.

εὐωχίας γενέσθαι παρασκευῆν, ὅταν τοιοῦτον λείψανον ᾗ (*Mart Ib* 145, 5–13).

Szakirodalmi vélekedések a bankett-metaforát ebben az esetben egy valós szeretetvendégség asszociációjának tartják: az ünnep étkezéssel folytatódott, amely már nem volt komor hangulatú.³⁵ Gergely megfogalmazása ebben az esetben valóban összefügghet a helyszín megváltozásával is, hiszen március 9-én a mártírok „látták vendégül” a tiszteletükre épített martüriumban megjelenteket, 10-én viszont egy másik templomban már a gyülekezet (*ekk-lészia*) teszi mindezt (*Mart Ib* 145,5kk.). Ennél azonban véleményem szerint is többről van szó,³⁶ még ha a valós mozzanatokat nem is vonhatjuk kétségbe. A helyszín kényszerű megváltozása a második napon más nyitóképeket is előhívhatott volna Gergely rétori emlékezetéből, így talán mégsem tekinthetjük esetlegesnek, hogy választása a lakoma-hasonlatra esett.

6. Lakoma-hasonlatok Nüsszai Szent Gergely 379/380–386 között mondott epideiktikus beszédeiben

A Gergely szövegeiben előforduló lakoma-képek vizsgálatához és értelmezéséhez jelen esetben nem látszik szükségesnek a görög és a római lakomák (*szümpozsion*) hagyománya által keltett esetleges asszociációk számbavétele, annak ellenére sem, hogy egyfelől tudjuk, hogy a nüsszai püspök rendelkezett az erre vonatkozó műveltségi ismeretekkel,³⁷ másfelől a keresztény lakomák hatásmechanizmusa is sok hasonlóságot mutathat a „pogány” lakomákéval, habár ez utóbbival ellentétben bizonyos kulturális tartalmak (pl. költészet, filozófia) hiányoznak belőle, mások pedig más funkcióban jelennek meg (pl. ének).³⁸ (Ugyancsak nem térek most ki az előzményként számba vehető újszövetségi helyekre sem: Mt 22,1–4; Lk 14,12–24; Jn 2,1–11.) A kappadokiai atya hasonlataiban a keresztény lakomák célja és tapasztalatai idéződnek meg: a

35 V. M. LIMBERIS, *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford 2011, 23–24. „These festivals were not lugubrious occasions!” – idézi Limberis Delehayet. *Uo.*, 25. n. 76.

36 A lakoma-kép átvitt jelentésére utal LEEMANS, „Style and Meaning...” 116. is: „Gregory of Nyssa compares the panèguris and his homily to a banquet”.

37 Vö. P. J. ALEXANDER, „Gregory of Nyssa and the Simile of the Banquet of Life”, in *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 55–62., itt: 56., 60–61.

38 A görög és római lakomák tanulmányozását viszont az ókori kultúra megismerésének egyik kulcskérdéseként is tekintik. O. MURRAY (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposion*, Oxford 1994.

társas együttlétben kapott kegyelem, a megvendéglés szeretetgesztusa, az együttlét identitáserősítő hatása, a szabályozott rituális keret és az ebben való részvétel szabadságának kettőssége. A lakoma a keresztény ember számára olyan eseményként jelenik meg, amely során a hétköznapiak rendjéből az ünnepek rendjébe lép át, és ezen közben az egyenlőség és az összetartozás élményében, tapasztalatában részesül. Ebből következően a lakomák metaforikus képként való megidézésének sokféle jelentés tulajdonítható, tropikus használatuk pedig – elméletileg – jellegzetes lehet az adott szerzőre.

A továbbiakban azt vizsgálom meg, hogy a vendéglátás, a lakoma³⁹ metaforikus képe a *Mart Ib* szövegén kívül hol van még jelen a ránk maradt beszédek egy csoportjában, közelebről az epideiktikosz logosz körébe tartozó dicsőítő (*enkómion*) és halotti-temetési beszédekben (*epitaphiosz*, *oratio funebris*), különös tekintettel arra, amikor a *tegnap* és a *ma*, az *akkor* és a *most* ellentétének retorikai alakzatával kapcsolódik össze. Nüsszai Gergely ezen műfajokban elhangzott és ránk maradt beszédei⁴⁰ keletkezési idejüket tekintve is viszonylag közel állnak egymáshoz:⁴¹ a negyven mártír dicsőítése Caesareában (379. március 9.),⁴² a testvére, Baszileiosz halála évfordulóján elhangzott emlékező beszéde (381. január 1.),⁴³ Theodórosz mártír enkómionja Euchaitában (381. február 7.),⁴⁴ a Meletiosz püspök konstantinápolyi halálakor mondott gyászbeszéde (381 június),⁴⁵ a császári ház tagjait, Pulcheriát és Flacillát búcsúztató konstantinápolyi halotti beszédei (385. augusztus 25.; 385. október 14.),⁴⁶ valamint az István protomártír ünnepén elhangzott két beszéd (386. december 26. és december 27.).⁴⁷ Kérdés, hogy a beszédek időbeli közelségére alapozva megfogalmazhatunk-e egy olyan „teoretikus” előfelte-

39 Az ezzel kapcsolatos szavak előfordulásait lásd a *Lexicon Gregorianum* vonatkozó kötetekben: F. VON MANN (bearbeitet), *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Vol. I–X, Leiden 1999–2014.

40 Valamennyi beszédre (és Gergely egyéb műveire is, ahol ez lehetséges) a *Gregorii Nysseni Opera* kritikai kiadásai alapján hivatkozom, a szokott módon: GNO kötet és rész száma, oldal- és sorszám.

41 Elhangzásuk időpontja tekintetében Pierre Maraval összefoglalását követem: P. MARAVAI, „Chronology of Works”, in *The Brill Dictionary...*, 153–169., itt: 163–165.

42 [*Encomium*] *In XL Martyres II – Mart II* GNO X, 1/2 159–169.

43 *In Basilium fratrem – Bas* GNO X, 1/2 109–134.

44 *In Sancto Theodoro – Theod* GNO X, 1/2 59–73.

45 *Oratio funebris in Meletium episcopum – Melet* GNO IX, 1 441–457.

46 *Oratio consolatoria in Pulcheriam – Pulcher* GNO IX, 1 461–472.; *Oratio funebris in Flacillam imperatricem – Flacill* GNO IX, 1 475–490.

47 *In Sanctum Stephanum I – Steph I* GNO X, 1/2 75–94. *In Sanctum Stephanum II – Steph II* GNO X, 1/2 97–105.

vést, hogy a nüsszai püspök életének egy bizonyos időszakára bizonyos képek, hasonlatok, metaforák, retorikai megoldások (például beszédkezdet/prooimium) és alakzatok jellemzőek voltak, míg más életszakaszára nem.

Gergely említett beszédeiben a *tegnap* és a *ma* ellentétének alakzatával összekapcsolt *lakoma*-metaforához hasonló példa alig kínálkozik. Legközelebbi előfordulásként a Szent István protomártír dicsőítésére elhangzott első beszéd kezdetét hozhatjuk:

Ὡς καλή τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀκολουθία, ὡς γλυκεῖα ἢ τῆς εὐφροσύνης διαδοχή. ἰδοὺ γὰρ ἑορτὴν ἐξ ἑορτῆς καὶ χάριν ἀντιλαμβανόμεν χάριτος. χθὲς ἡμᾶς ὁ τοῦ παντὸς δεσπότης εἰστίασε, σήμερον ὁ μιμητῆς τοῦ δεσπότητος (*Steph I GNO X 1/2 75,4–7*).⁴⁸

Az említett szövegrészletben – habár nem használja a lelki (*pneumatikosz*) jelzőt⁴⁹ – Gergely nyilvánvalóan jelképesen használja a megvendéglést, az ünnep adta kegyelmeket értve alatta.⁵⁰ A vendégség metaforája azonban – hasonlóan a *Mart Ib*-hez – csupán kezdőképként szolgál, megteremtve a jelképes szituációt, és a beszéd további részében nem tér vissza, hanem átadja a helyét a kora keresztény irodalomra jellemző küzdőtér – küzdelem metaforának és az agonisztikus hangnak. A második beszédben (*Steph II*) pedig csupán az utalás szintjén jelenik meg a „lelki vendéglátás” (*pneumatiké hesztia*) gondolata (*Steph II GNO X 1/2 98,10*), István protomártír alakjához kapcsolva, aki a rászorulóknak nyújtja ezt.

Másik lehetséges példának a Meletiosz püspök váratlan halálakor Konsztantinápolyban elmondott gyászbeszéd kezdő szakasza mutatkozik:

Ὡς ἀπεναντίον ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι τόπῳ νῦν τε καὶ πρώην οἱ λόγοι γίνονται. τότε γαμικῶς ἐχορευόμεν, νῦν ἐλεεινῶς ἐπὶ τῷ πένθει στενάζομεν. τότε ἐπιθαλάμιον, νῦν ἐπιτάφιον ἄδομεν. μέμνησθε γὰρ ὅτε τὸν πνευματικὸν γάμον ὑμᾶς εἰστίασαμεν τῷ καλῷ νυμφίῳ συνοικίζοντες τὴν παρθένον, ὑμᾶς, καὶ τὰ τῶν

48 A beszéd felütése az *In Basiliūm fratrem* kezdősorát is megidézi, mindkét esetben a karácsonyi ünnepkör liturgiájára utalva: καλήν ἐπέθηκεν ὁ Θεὸς τὴν τάξιν ταῖς ἐτησίαις ταύταις ἡμῶν ἑορταῖς, ἃς διὰ τινος τεταγμένης ἀκολουθίας κατὰ τὰς ἡμέρας ταύτας ἤδη τε ἠγάγομεν καὶ πάλιν ἄγομεν (*Bas GNO X,1/2 109,4–6*).

49 Vö. *De deitate adversus Euagriūm* (Vulgo *In suam ordinationem oratio*) – *Deit Euvag GNO IX, 1 331,4*.

50 A kezdőkép ellenére is a második homília (*Steph II*) az, amelyik inkább tekinthető ünnepi beszédnek; hangjában „kevésbé panegyrikus és jobban liturgikus” („less panegyric and more liturgical”) – ahogy Johan Leemans fogalmaz. LEEMANS, „Reading Acts 6–7...”, 10.

λόγων ἔδνα κατὰ δύναμιν ἡμῶν εἰσηνεγκάμεθα εὐφραίνοντες ἐν τῷ μέρει καὶ εὐφραίνόμενοι. ἀλλὰ νῦν εἰς θρηνον ἡμῖν ἡ χαρὰ μεθηρμύοσθη καὶ ἡ τῆς εὐφροσύνης περιβολὴ σάκκος ἐγένετο (*Melet GNO IX 442,18–443,6*).

Az antiokhiai püspök halála alkalmából mondott beszéd kezdetén azonban nem általában az ünnepi érkezés, hanem egy menyegzői gyülekezet teljes mértékben metaforikus képe jelenik meg, nem csupán a megvendégelés gesztusát, hanem az örömmek egy sajátos, liminális élethelyzethez kapcsolható érzését is asszociálva. A konstantinápolyi zsinat gyülekezete Meletiosz váratlan halála előtt még örvendező menyegzői társaság volt, mára viszont már gyászolók sokasága. A metafora mint a prooimium egyik hasonlata a paramüthétikosz logoszként és epitaphioszként egyaránt definiált beszédben a hosszú lamentációt szolgálja,⁵¹ és érzékelteti a zsinat helyzetében bekövetkezett váratlan és tragikus fordulatot. A beszéd későbbi pontján majd újra visszatér a menyegző képe, de míg az előzőben Meletiosz Krisztushoz hasonlóan mint vőlegény volt jelen, az utóbbiban menyasszonnyá (*nümphe*) válik, aki mindvégig hűségesen vágyakozik Ura után (*Melet GNO IX, 450,2–451,11*), híveit pedig gyakran szellemi lakomán (*Melet GNO IX, 451,8: logiké pandaszia*) vendégeli meg. Mindkét hasonlat az eszményítés eljárása mögött meghúzódó vágyat mutatja, jelesül azt, hogy Meletioszt mint „ideális keresztény”-t, mint a (zsinati) egységet szimbolizáló püspököt mutassa be.

Ha a fenti példákban a lakoma-képhez kapcsolódó ellentét alakzatát (tegnap és ma/akkor és most) külön is szemügyre akarnánk venni, akkor mindezekelőtt azt kellene megállapítanunk, hogy az ellentétet, szembeállítást mint a datálás kérdéseiben figyelembe vehető alakzatot nincs értelme megvizsgálni. Egyfelől azért, mert ez a kappadokiai atya munkáinak rendkívül jellegzetes retorikai-poétikai eszköze, másrészt, mert „önmagában” soha nem létezhet, hanem mindig csak „valaminek” a szembeállításaként, ellentétéként. Jellegzetes példákat szolgáltatnak Gergelynek az I. Theodosius császár leánya, Pulcheria és felesége, Flacilla halála alkalmából mondott, a keresztény gyászt és a birodalmi retorikát egyaránt szolgáló beszédei,⁵² melyekben az ellentétek

51 A beszéd kezdetének – más szempontú – elemzését lásd U. GANTZ, „Gregory of Nyssa’s Encomium of Meletius (GNO 9,445,14/446,17) as an Example of Christian Chrêsis”, in V. VON BLÜMER – R. HENKE – M. MÜLKE (Hrsg.), *Alvarium. Festschrift für Christian Gnlika*, (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 33.), Münster 2002, 139–150.

52 K. G. HOLUM, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, (The Transformation of the Classical Heritage 3.), Berkeley – Los Angeles, CA – London 1982, itt: 43–44.; U. GANTZ, *Gregor von Nyssa: Oratio consolatoria in Pulcheriam*, (Chrêsis: Die Metho-

olykor paradoxonokká válnak, mint például a halott személy *egyidejű jelenlétének és távollétének* említésében: az elhunyt maga már a mennyben tartózkodik, testének földi maradéka azonban megragadható közelségben van (*Flacill* GNO IX,1 483,19–484,2; vö. *Pulcher* GNO IX,1 465,6–11; *Theod* GNO X,1/2 62,13–63,1). A két konstantinápolyi beszéd példáinak száma az ellentétek és paradoxonok vonatkozásában szaporítható volna.⁵³

A fent említett beszédek körében a két homílián (*Steph I, Melet*) kívül nem látszik más példa a *Mart Ib* kezdetén található *tegnap és ma/akkor és most* alakzatával összekapcsolt *bankett* metafora alkalmazására, viszont Gergely további beszédei közül bevonhatjuk a szintén 381-re datált *Az istenségről Evagriosz ellen* (*De deitate adversus Evagrium [Vulgo In suam ordinationem]*) című, saját felszentelése évfordulóján, Konstantinápolyban mondott beszédét,⁵⁴ melyet az eltérő vélemények ellenére is 381-re szokás datálni.

Ἦλθε καὶ ἐφ’ ἡμᾶς ἡ τῆς πνευματικῆς ἐστιάσεως λειτουργία μετέχειν μᾶλλον ἑτέρων ἢ ἑαυτοῦς παρέχειν ἄλλοις ὄντας ἐπιτηδεῖουσ. καίτοι γε ἔγωγε καὶ παντελῶς ἤξιουν ἀτελῆς εἶναι τῶν τοιούτων φόρων διὰ τὴν τοῦ λέγειν πενίαν κατὰ τινα νόμον συμποτικόν (*Deit Euag* GNO IX,1 331,4–8).

A beszéd prooimionjának kezdő soraiban elhelyezkedő hasonlat egyértelműen a lakoma átvitt, lelki (*pneumatikosz*) jellegére utal azáltal, hogy a lelki vendéglátás magát a beszédet jelenti, és amikor Gergely arra utal, hogy nem alkalmas lakoma rendezésére, akkor tulajdonképpen a beszédek klaszszikus retorikai toposzát, a „tettetett szerénység”-et/”felkészületlenség”-et alkalmazza (*Deit Euag* GNO IX,1 331,6–11). A vulgáris címmel (*In suam ordinationem*) ellentétben áll, hogy a beszédben nem esik szó a felszentelésről, ugyanakkor a szellemi lakoma képe mégiscsak asszociálja az alkalom rendkívüliségét, amit az is megerősít, hogy a 331,13-ban említett kifejezés (ὁ καλός τε καὶ πλούσιος ἐστιάτωρ) minden bizonnyal magának a zsinat vezetőjének, Meletiosznak a személyére utal.⁵⁵

de der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, 6.), Basel 1999.

53 Ugyanakkor azt láthatjuk, hogy a lakoma-kép ezekben nem játszik szerepet, hacsak nem említjük a Pulcheriát gyászoló homíliában a Jób-történethez kapcsolódó lakomát, amely azonban ebben az esetben nem hasonlat, hanem Jób történetének narratív eleme (*Pulcher* GNO IX,1 469,20kk.).

54 *De deitate adversus Evagrium (Vulgo In suam ordinationem) – Deit Euag* GNO IX,1 331,4–341,12.

55 E. MOUTSOULAS, „De deitate adversus Evagrium”, in *The Brill Dictionary...*, 214.

7. Lakoma-hasonlatok Nüsszai Szent Gergely más, 379/380–386 között keletkezett műveiben

A fenti beszédek (*Mart Ib*, *Steph I*, *Melet*, *Deit Euag*) időbeli közelsége – a példák kevés volta ellenére is – megengedi azt a feltételezést, hogy Nüsszai Gergely ezekben az években, vagyis a 380-as évek első felében, közepén, szívesen használta beszédeiben a bankett metaforát. Megerősítheti ezt az elképzelést, ha kilépünk a beszédek köréből, és a kappadokiai atya ez idő tájt keletkezett, más műfajban íródott műveire is rátekinünk. Tanulmányában Paul J. Alexander már elvégezte ezt a munkát, amikor a kappadokiai atya három írását – *De infantibus qui praemature abripiuntur* (*Infant* GNO III,2 67–97), *De hominis opificio* (*Op hom* PG 44, 125–256), *In Ecclesiasten* (*Ecc* GNO V,277–442) – vizsgálta meg abból a szempontból, hogy a szerző hogyan alkalmazza a lakoma-kép egy sajátos változatát, tudniillik azt, amikor a bankett a teremtett világnak és az ember földi életének a metaforájaként jelenik meg.⁵⁶ A sok tekintetben hasonló lakoma-képet azonban a három munkában nem ugyanazokkal a jelentésekkel ruházza fel.

A philóni hagyományra (*De opificio mundi*) is nagymértékben építő⁵⁷ *De hominis opificio* (*Op hom* PG 44,125–256; 379 eleje) a teremtéstörténet (Gen 1,1–2,4a) azon mozzanatát magyarázza, hogy miért az ember teremtettet utoljára. A Nüsszai a képet a Teremtő és a teremtmény viszonyában alkalmazza: Isten a teremtés aktusában, mint egy terített asztalt, előkészíti a világot az ember számára, és vendégségbe hívja ehhez a terített asztalhoz, vagyis úgy viselkedik, mint egy jó házigazda (*tisz agathosz hesztiator*; *Op hom* 2 PG 44,133C). Az egyszerű kép ebben az esetben arra szolgál, hogy megmutassa Isten gondviselő gondoskodását a világ és az ember irányában.⁵⁸

A keletkezési idejét tekintve vitatott, 378–381 között több időpontra is datált⁵⁹ *In Ecclesiasten* VIII. homíliájában – a Prédikátor könyve 3,10kk. verseit kommentálva – Gergely hasonló jelentéssel alkalmazza a képet, de már hangsúlyozza a vendég (a teremtett ember) felelősségét is, abban a tekintetben, hogy megfelelően viselkedik-e majd a lakomán, vagyis a földi létezésben (*Ecc* GNO V,438kk.).

56 ALEXANDER, „Gregory of Nyssa and the Simile...”, 55–62.

57 *Uo.*, 61–62.

58 *Uo.*, 58–59.

59 MARAVAL, „Chronology of Works”, 158.

Az ember felelőssége a világban található rosszal szemben sajátos kontextusban jelenik meg a hagyományosan 386-ra keltezett *De infantibus*ban,⁶⁰ amennyiben az értekezés egyik fő kérdése az idejekorán elhunyt gyermekek és a földi életben az ember által elkövethető/elkövetett bűnök viszonya. A részletesen kidolgozott lakoma-hasonlatban Isten nem egyszerűen szerető házigazdaként, hanem a lakomai események felügyelőjeként jelenik meg, aki nek hatalma van megítélni a résztvevőket, és ha szükséges, elbocsájtani őket, hogy ne tudjanak illetlenséget elkövetni, amit Gergely a tökéletes gondviselés megnyilvánulásaként értelmez, amikor a lakomáról (*szümposzion*) elküldötteket (*ahori*) az idejekorán elhunyt gyermekekkel azonosítja (GNO III,2 67,4–97,9; itt: 88,9kk.).⁶¹

8. Következtetések

A kiinduló kérdésfeltevésem, hogy tudniillik láthatjuk-e bizonyos trópusok és alakzatok ismétlődését Nüsszai Gergely időben egymáshoz közel álló szövegeiben, a lakoma-hasonlat esetében nem látszik érdektelennek. A 379/80–386 között különböző műfajokban, különböző műfaji elvárások alapján született munkákban vissza-visszatér a minden esetben jelképes értelemben használt lakoma/vendéglátás képe. A sok tekintetben hasonló retorikai-poétikai megoldásokat a beszédek esetében előhívhatja a szituáció hasonlósága, vagyis az alkalom ünnepélyessége, az egyéb műfajok esetében pedig a megvendéglés gesztusa nyomán tematizálható (kegyelmi) állapot.

A megvendéglés, a lakoma jelképes tartalma több tekintetben is mutat hasonlóságokat a vizsgált szövegekben: mindig jelenti az alkalom különlegeségét, ünnepi jellegét (akkor is, amikor Gergely magát a homíliát azonosítja a lakomával), a kegyelmet, amelyben a megvendégltek részesedhetnek, és – kimondva vagy kimondatlanul – a lakomára invitáltak választási lehetőségét is a tekintetben, hogy hogyan viszonyulnak az ünnepi alkalomhoz.

Az előbbieik alapján a *Mart Ib* elején található lakoma-kép mint belső szövegkritikai érv hasznosíthatónak látszik a *Mart Ia* és *Ib* datálási kérdéseinek a megoldásában, és azokat a hagyományos megállításokat erősíti, amelyek

60 Az újabb kutatások 381-re datálják, és a *De hominis opificio* művel (379 eleje), valamint a *De anima et resurrectio* cíművel (379 vége/380) egyetemben olyan műveknek tartják, amelyekben Gergely antropológiai kérdéseket igyekszik megválaszolni. Vö. G. MATURI, „De infantibus praemature abreptis”, in *The Brill Dictionary*..., 421–422.

61 ALEXANDER, „Gregory of Nyssa and the Simile...”, 56–58.

a szebasztéi homíliákat 383-ra (esetleg 380-ra) teszik, szemben Leemanssal, aki Gergely száműzetésének időszaka (375/376–378) mellett érvel, feltételezve egy ekkori, nem bizonyítható szebasztéi tartózkodást.⁶²

Ugyanakkor lehetnek a hagyományos dátumot (383) gyengítő érvek is, túl azokon, amelyeket Leemans említ. Mindenekelőtt az, hogy szükséges volna a lakoma-hasonlat használatának vizsgálata a 379 előtt keletkezett művek esetében is, amelyek azonban jóval kisebb számban állnak rendelkezésünkre, mint a 379 utániak.⁶³ Ennek több oka is lehet, de mindenképpen a fontosabbak közé tartozik, hogy Gergely a bátyja, Baszileiosz (hagyományosan 379. január 1-jére datált) halála után nagyobb egyházpolitikai aktivitást mutatott, mint előtte, és nem utolsósorban megörökölte testvére kopistáit (másolóit), így lehetővé vált műveinek nagyobb példányszámú másolása. Fontos volna Gergely stílusának további vizsgálata abból a szempontból is, hogy – túl a lakoma-hasonlaton – melyek azok a jellegzetes trópusai és alakzatai, amelyek figyelembe vehetőek volnának a datálási kérdések eldöntésében.

62 LEEMANS, „On the Date...”, 93–97.

63 Gergely első ránk maradt munkájaként a *De virginitate* című művet tartjuk számon (*Virg GNO VIII,1* 247–343), melyet 371 tájára datálnak.

SÁRÁNDI Tamás

Szemponatok a hajdúdorogi püspökség egyházközségeinek kiválasztásánál

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A magyar és román történetírás nézetei a püspökség megalakulásáról; 3. A hajdúdorogi püspökség megalakulása és a román tiltakozás; 4. A hajdúdorogi püspökségbe bekerült egyházközségek kiválasztási szempontjai; 5. Kísérlet a pápai bulla módosítására; 6. Következtetések.

TAMÁS SÁRÁNDI: Considerations in the Selection of Parishes for the Bishopric of Hajdúdorog

The final major conflict during the existence of the Austro-Hungarian Monarchy unfolded in conjunction with the establishment of the Greek Catholic Bishopric of Hajdúdorog. The most fervent reaction was triggered by the selection of the parishes to be included in the new bishopric, and the demand to modify the Papal Bull arose already in this period. Questions raised in connection with the establishment of the Bishopric included issues such as to what extent its creation was motivated by the intention to satisfy the spiritual needs of the Hungarian faithful or, possibly, to ensure their protection, as well as how great a political function it was meant to have with a view to assimilation. Based on the investigation reported on in this paper, it is reasonable to suggest that the large number of the Hungarian faithful justified claims for an independent bishopric and the concomitant spiritual requirements. In the selection of parishes, the different treatment of Romanian and Ruthenian church components represented an important consideration. It was defined as a goal to extract all the Romanian parishes, while, out of the Ruthenian church component, only part of those living in a continuous block along the Upper-Tisza were to be removed. In a rather unprofessional manner, instead of the native language (i.e. nationality), it was the commonly spoken language that was used as the chief criterion. 96.4% of the believers in the parishes composed accordingly also spoke Hungarian, so no substantial counter-arguments could be adduced against the arrangement. Approximately 1/3 of the 26 thousand ethnically non-Hungarian faithful lived in mixed or predominantly Romanian settlements, primarily in Szatmár and Bihar Counties, as well as in Székely Land. Except for Székely Land, an area to be regarded as part of the diaspora in this respect, the settlements were situated in a single block certainly permitting a more favourable demarcation. Apart from considerations of ethnicity, the demarcation was implemented along political lines as well. The fact that the Bull of Foundation was not subjected to revision

and the failure to exchange the disputed parishes may be attributed to this circumstance among other things.

I. Bevezetés

Az Osztrák–Magyar Monarchia fennállásának utolsó nagy – nemzetközi visszhangot is kiváltó – konfliktusa a hajdúdorogi görögkatolikus püspökség megalapítása körül bontakozott ki. Ennek oka az, hogy a püspökség felállításának egyházi és lelki indoklását végig átszótték politikai és nemzetiségi szempontok. A kérdésről a magyar és román történetírás napjainkban is ellentétes véleményt képvisel, habár az utóbbi időben történt közeledés az álláspontok között. A püspökség létrejötte hosszas és összetett folyamat volt, amelyet több szempontból is érdemes vizsgálni. A legheszebb reakciót az új püspökségbe bekerülő egyházközségek kiválasztása okozta, és már a korokban felmerült a pápai bulla módosítása iránti igény. Egy alapos vizsgálat több kérdésre is választ adhat. Például megvilágíthatja, hogy mennyire a magyar hívek lelki szükségleteinek kielégítésére, esetleg védelmére hozták létre a püspökséget, és mennyire szántak neki politikai, asszimilációs szerepet. Ezen szempontok körüljárása egyrészt választ adhat a két történetírás nézőpontbeli különbségeire, valamint arra, hogy mennyire volt életképes „konstrukció” az új püspökség. 1940-et követően a magyar kormány egyházpolitikájában és ezzel szoros összefüggésben a nemzetiségpolitikában fontos szerepet kapott a püspökség joghatóságának kiterjesztése a visszacsatolt területekre. Ekkor újra felszínre kerültek a megalakuláskor felmerült konfliktusok. Jelen írásban a kérdéscsoport első felével kívánunk foglalkozni, és csak a kontextus felvázolásakor térünk ki vázlatosan a püspökség megalakítására, valamint az azt megelőző mozgalomra. Ugyanakkor igyekszünk korabeli források és statisztikák segítségével minél alaposabban körüljárni a püspökségbe bekerült egyházközségek kiválasztásának szempontjait.

2. A magyar és román történetírás nézetei a püspökség megalakulásáról

A magyar és román történetírás érthető módon ellentétes nézőpontból közelít a püspökség megalakulásának folyamatához. A magyar fél a dualizmus időszakában felgyorsuló asszimiláció eredményeként létrejött több százezres

magyar görögkatolikus közösség jogos igényeként tekintett a püspökségre.¹ Az 1910-es népszámlálás több mint 300 ezer magyar görögkatolikus hívőt talált, akik egy része az ország észak-keleti részében, viszonylag összefüggő területen koncentrálódott. Jogosnak mutatkozott az igény, hogy számukra külön püspökséget állítsanak fel, amelynek a liturgikus nyelve a magyar. Az asszimiláció mellett ez az igény amiatt is erősödött fel a 19. század második felében, mert 1853-ban a román érsekség felállítása nyomán a magyarországi görögkatolikus egyház püspökségei nemzetiségi alapon különültek el. Ezt tetézte, hogy a görögkatolikus hívek legnagyobb csoportját alkotó román és rutén lakosok a liturgiában használhatták saját nyelvüket, míg a magyart liturgikus nyelvként csak éppen megtűrték. A korszakban a közvélemény nehezen fogadta el, hogy léteznének a magyar görögkatolikus hívek, hol ruténnek, hol romának titulálta őket és származásukkal vagy az általuk használt liturgia nyelvvel azonosította őket. A növekvő számú magyar identitású hívek jogosan érezhették úgy, hogy a magyar államnak kötelessége számukra is biztosítani az anyanyelv használatát, ha ugyanezen jogokkal a nemzetiségek élhetnek.² A Vatikán azonban sorozatosan elítélte a magyar nyelv liturgikus használatát, nem támogatta az élő nyelvek alkalmazását a liturgiában, hogy gátolja a nacionalizmus terjedését az egyházban.³ A többszöri tiltás hatására a kibontakozó mozgalom belátta, hogy a magyar liturgia bevezetését nem tudja keresztülvinni, így fő követelése egy új püspökség felállítása lett, amelyben a magyar anyanyelvű hívek többségben legyenek. A többször kért és sürgett lépés 1912 nyarán következett be a hajdúdorogi püspökség felállításával. A püspökség megszületését a mozgalom vezetői sikerként, a több évtizedes küzdelem, a „kálvária út” végéként értelmezték.⁴ A püspökség azonban csak részben elégítette ki az elvárásokat, hiszen a híveknek csak 2/3-át foglalta magába. Másrészt a hivatalos nyelv az ógörög lett, a magyart csak korlátozottan (prédikáció és énekek esetén) használhatták. A püspökség létrejöttét követően sem csillapodtak az indulatok, a román egyházi vezetők egy része

1 Elsősorban SALACZ GÁBOR, *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918*, München 1974, illetve PIRIGYI ISTVÁN, *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza 1990 munkákra gondolunk.

2 Vö. VÉGHSEŐ TAMÁS – KATKÓ MÁRTON ÁRON (szerk.), *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez, I. kötet 1778–1905*, Nyíregyháza 2014, 34–36.

3 Míg az ószláv nyelv bevett liturgikus nyelvnek számított, addig a román nyelv használatát kivételnek tekintette, erre a kompromisszumra szükség volt az unió létrejöttékor.

4 Vö. VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – KOCSIS FÜLÖP, „... minden utamat már előre láttad.” *Görögkatolikusok Magyarországon*, Strasbourg 2012. 38.

ugyanis nem tudta elfogadni azt. Alig páréves működést követően a püspökség területének és vele együtt híveinek nagy részét az első világháború végén elveszítette. Fennállásának első szakaszában csak korlátozottan tudta ellátni egyházi és spirituális szerepét, ami azt a látszatot erősítette, hogy az egyházi formációnak hangsúlyos politikai szerepet is szántak. James Niessen amerikai történész szerint Hajdúdorog legnagyobb jelentősége magában a létében keresendő és abban, hogy minden nehézség ellenére fenn tudott maradni.⁵ Kétségtelen, hogy mind a püspökség felállítását szorgalmazó mozgalom, mind a magyar kormányzat szempontjából a kérdést végigkísérte annak politikai vetülete, és a nemzetközi megítélésben az egyházi szempontok mellett ugyanolyan hangsúlyos volt nemzetiségpolitikai szerepe.⁶ Ezt jól mutatják a püspökség felállításának körülményei is. 1912-ben a kormányzat is belpolitikai céloknak rendelte alá, ezáltal kívánta letörni a parlamenti ellenzéket és egységbe kovácsolni a politikai pártokat a számára fontos döntések érdekében.⁷

Ezek a szempontok részben érthetővé teszik a román történetírás eltérő álláspontját, amely mind térben, mind időben változott. A vélemények három nézőpont köré csoportosultak: egyrészt a magyar hívek létének és számának megítélése, másrészt a püspökségbe kerülő egyházközségek kiválasztása körüli tárgyalások, harmadrészt a püspökség jellege (egyházi vagy politikai).

Az első kérdéssel kapcsolatos korabeli és későbbi történetírást alapvetően meghatározta a korszak román egyházi és politikai elitjének véleménye, elsősorban Ștefan Cicio Pop román politikus és Vasile Hossu szamosújvári püspök parlamenti felszólalásai. Vasile Hossu – a Székelyföldet leszámítva

5 Vö. NIESSEN, JAMES, „Hungarians and Romanians in Habsburg and Vatican Diplomacy: The Creation of the Diocese of Hajdúdorog in 1912”, in *The Catholic Historical Review* 2 (1994) 256.

6 Az 1868-ban létrejött Állandó Végrehajtó Bizottság 1881-es határozatában állást foglalt amellett, hogy a létrehozandó püspökség fontos szerepet játsszon a magyar nyelv terjesztésében a nemzetiségi vidékeken. Vö. VÉGHSEŐ TAMÁS: „Kísérlet egy magyar görögkatolikus püspökség felállítására 1881-ben”, in SOMORJAI ÁDÁM – ZOMBORI ISTVÁN (szerk.), *Episcopus, Archiepiscopus Benedictinus, Historicus Ecclesiae. Tanulmányok Várszegi Asztrik 70. születésnapjára*, Budapest, 2016, 315–325. Ezen kívánt segíteni az 1898-ban létrejött Görög Szertartású Katolikus Magyarok Országos Bizottsága, amely igyekezett visszaadni a mozgalomnak eredeti egyházi jellegét.

7 A magyar kormányzat azzal kívánta az obstruáló ellenzéket megnyerni a napirenden lévő véderőtörvény megszavazásának, hogy azt egy nemzeti szempontból fontos ügy, a magyar püspökség felállítása előzte meg. Mivel Ferenc Józsefnek fontos volt a törvény megszavazása, cserébe megígérte, hogy kieszközli a pápánál a püspökség felállítását. A kormányzat tehát eleve belpolitikai céljainak rendelte alá a püspökség ügyét. A püspökség felállításának körülményeire vonatkozóan lásd VÉGHSEŐ TAMÁS, „A Hajdúdorogi egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, in *Athanasiana* 35 (2013) 109–121.

– kétségbe vonta a magyar hívek létét, szerinte csak elmagyarosodott román hívekről lehet szó.⁸ Ehhez kapcsolódik a román történetírásban máig élő mítosz, amely szerint a püspökség létrehozását a magyar kormányzat úgy tudta elérni, hogy becsapta X. Piusz pápát, és hamis adatokat szolgáltatott a magyar hívek számáról. A pápa megtévesztésének motívuma először Pop 1914-es beszédében fordul elő. Ő azzal magyarázza a megtévesztést, hogy a magyar hívek valójában a magyar liturgiát szerették volna elérni, és az ógörögöt csak a pápa megtévesztésére találták ki, hogy elérjék, hogy legalább egy püspökséget hozzanak létre számukra.⁹ A mítosz később tovább fejlődött, és odáig fajult, hogy 1912 februárjában Hossu püspök látogatást tett a pápánál, aki sírva adta elő, hogy a magyarok becsapták őt. Ugyanakkor ígéretet tett a bulla románoknak kedvező módosítására.¹⁰

A második szempont vitái a megalakulás körülményei körül forognak. Ezek azt firtatják egyrészt, hogy a püspökség megalakításakor folytak-e tárgyalások a román püspökökkel, másrészt pedig azt, hogy melyek voltak a kiválasztás szempontjai, és számszerűen hány román hívő került az új püspökség joghatósága alá. Cicio Pop parlamenti beszédében elsősorban azt hangsúlyozta, hogy az új püspökség megsérti az 1853-as pápai bulla által meghatározott román egyházi autonómiát, meglátása szerint örök időkre.¹¹ Másrészt

8 Vö. „A görögkatolikus püspökség felállításáról szóló törvényjavaslat tárgyalása”, in *Felsőházi Napló* (1913. június 20.), 42. Hossu szerint ezt az is bizonyítja, hogy a Székelyföldön nem volt tiltakozás az átcsatolás miatt. Ennek ellentmond, hogy 11 székelyföldi településről érkezett tiltakozás. Vö. PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok*, 113. Másrészt a tárgyalások folyamán sikerült elérni, hogy négy székelyföldi egyházközséget nem csatoltak át. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (továbbiakban MNL OL), K 26 Miniszterelnökségi Levéltár, Központilag Iktatott és Irattározott Iratok (a továbbiakban K 26), 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79.

9 Cicio Pop interpellációja a hajdúdorogi püspökségben történt visszaélésekről. Vö. *Képviselelőházi Napló* (1914. május 14.), 435–437.

10 Jelenlegi információk szerint a mítosz először egy 1939-ben megjelent műben tűnik fel a forrás megjelölése nélkül: Vö. VICTOR BOJOR, *Episcopii diecesei gr.-cat. de Gherla acum Cluj-Gherla (1856–1939)*, Târgu Mureș 1939, 560. Az információ napjainkban is megjelenik. A görögkatolikus egyház történetét bemutató, 2005-ben megjelent mű Hajdúdorogról szóló alfejezetének mottója a pápa állítólagos szavai: „Mi hanno ingannato” – Becsaptak. AURELIA ȘTIRBAN – MARCEL ȘTIRBAN, *Din istoria Bisericii Române Unite de la începuturile sale până la 1918*, Satu Mare 2005, 341.

11 Pop szavaira Csernoch János esztergomi prímás válaszolt felsőházi beszédében. Elismerte, hogy a pápai bulla garantálta annak idején a román érseki tartomány határait és autonómiáját, azonban minden bulla csak addig érvényes, amíg az egyházi érdek nem kívánja annak módosítását. Vö. „A görögkatolikus püspökség felállításáról szóló törvényjavaslat tárgyalása”, in *Felsőházi Napló* (1913. június 20.), 45.

bírálta a püspökségbe bekerült egyházközségek kiválasztásánál alkalmazott szempontokat, illetve azt, hogy nem vették figyelembe minden tekintetben a román érdekeket, és több tízezer olyan román hívőt csatoltak el, akik román többségű egyházközségekben éltek. Habár a román püspökök elismerték, hogy tárgyaltak velük az egyházközségek kiválasztásakor,¹² ez a tény teljesen hiányzik a román történetírásból. A parlamenti vitával egy időben megjelent műben két nagy sérelmet említ meg a szerző a püspökség kapcsán: hogy román nemzetiségű híveket is átcsatoltak; és hogy határait a román püspökök megkérdésére nélkül alakították ki.¹³ Ez a vonulat napjainkig uralja a román történetírást, a tárgyalásokra vonatkozó információ teljesen hiányzik a püspökség megalakulását legkiegyensúlyozottabban tárgyaló műből is.¹⁴

A püspökség történetét tárgyaló legtöbb mű annak asszimilációs jellegét hangsúlyozza. Iudita Călușer például „mesterséges alakulatnak” tartja Hajdúdorogot, amelynek román egyházközségeket is alárendeltek asszimilálás céljából.¹⁵ Az utóbbi időben megjelent művekben már árnyalódott a kép, a szerzők egyszerre hangsúlyozzák a magyar hívek jogos igényét és az erre rátelepedő politikai célokat. Marius Bucur Hajdúdorog esetét jó példának tartja arra, hogy a püspökség egyszerre volt vallási intézmény, a nemzetiségi érzület és az állami célok kifejezésének eszköze.¹⁶ Ezt egészíti ki a püspökség megalakulásának történetét monografikus alapossággal megíró Cecilia Cârja véleménye, aki szerint a magyar hívek jogos igénye kétségtelen, azonban a püspökség egyszerre volt politikai projekt, és egy olyan formáció, amelynek egyházi jellege eltörpült politikai céljai mellett.¹⁷

12 A parlamenti vita kapcsán egymásnak ellentmondó nyilatkozatok jelentek meg arról, hogy a püspökség felállításáról szóló tárgyalásokon a román püspökök részt vettek-e. Jankovich Béla vallás- és közoktatásügyi miniszter szerint nem. Hossu beszéde tisztázta a vitát: eszerint egy alkalommal kikérték véleményüket, de a későbbiekben már nem hívták meg a tárgyalásokra. Vö. „A görögkatolikus püspökség felállításáról szóló törvényjavaslat tárgyalása”, in *Felsőházi Napló* (1913. június 20.), 41. A tárgyalások menetére a későbbiekben visszatérünk.

13 Vö. VALER MOLDOVAN, *Biserica în serviciul maghiarizării*, Braşov, 1913, 16.

14 Vö. CECILIA CÂRJA, *Biserica și politică. Înfrîntarea episcopiei de Hajdudorogh (1912)*, Cluj Napoca 2012.

15 Vö. IUDITA CĂLUȘER, *Episcopia greco-catolică de Oradea*. Oradea 2000, 357.

16 Vö. IOAN-MARIUS BUCUR, *Din istoria bisericii greco-catolice române 1918–1953*, Cluj Napoca 2003, 39.

17 Habár meglátásunk szerint nem a legjobb hasonlat, Cârja a püspökség helyzetét az 1919-ben Nagykaroly központtal egyoldalúan és az egyházi szabályokat felrúgva létrehozott Román Nemzeti Vikariátussághoz hasonlítja. Akkor az érintett egyházközségek kimondták elszakadásukat Hajdúdorogtól és csatlakozásukat egykori román püspökségükhöz. A szerző szerint mindkét esetben egyházi intézményről van szó, de annak politikai vonatkozása hangsúlyosabb, mint az egyházi.

A püspökség kapcsán még szólnunk kell a román történetírás egyháztörténeti vonulatáról is. A román egyházak 19. századi története napjainkra az egyik legkutatottabb és legfigyelemreméltóbb eredményeket felmutató területté nőtte ki magát. Fontos azonban kiemelni, hogy az egyháztörténeti kutatások terén kettősség figyelhető meg. A kolozsvári egyetemhez kapcsolódó egyháztörténeti iskola mellett továbbra is alkotnak az egyházhoz kapcsolható különböző személyek, akik műveikben az egyház hivatalos szemléletét igyekeznek tükrözni. A szemléletbeli és módszertani váltás 1989-et követően az ő esetükben nem következett be. Megfigyelhető egy úgynevezett görögkatolikus és egy ortodox vonulat,¹⁸ ezek továbbra is nacionalista, sérelmi diskurzusban tárgyalják az egyháztörténet különböző szegmenseit. Az úgynevezett görögkatolikus vonulat legjobb példái Marcel Ştirban könyvei a görögkatolikus egyház történetéről, amelyek Hajdúdorog történetét a románokkal szembeni igazságtalanságként mutatják be, az ellene fellépő korabeli román elit mozgalmát pedig a 19. századi román nemzetiségi mozgalom részeként tárgyalják.¹⁹ Az ortodox vonulat példájának Mircea Păcurariu több kiadást megérett műve tekinthető. Ő eleve kétségbe vonja a magyar hívek létét, a püspökségre pedig mint politikai eszközre tekint, amelynek célja a románok elidegenítése és a román egyház megtörése.²⁰ A 2000-es évek óta ez a vonulat visszaszorulóban van.

3. A hajdúdorogi püspökség megalakulása és a román tiltakozás

A hajdúdorogi püspökség megalakulásának előzményeit és konkrét lépéseit feltárta ugyan a történetírás, de szükségesnek tartjuk vázlatos ismertetését.

A 18. századtól meginduló, majd a 19. század második felében felgyorsuló asszimiláció következtében a 20. század elejére egy több mint 300 ezret számláló magyar nyelvű görögkatolikus közösség jött létre Magyarországon. Míg 1880-ban a magyar görögkatolikusok száma 135 ezer volt, 1910-re ez 304

18 Külön érdekesség, hogy a görögkatolikus egyház történetének miért van úgynevezett ortodox vonulata. Az ortodox nacionalista diskurzus kétségbe vonja a görögkatolikus egyház létét, és az egyházi uniót csak eltévelyedésnek tartja, ezért az ortodox egyház történetén belül tárgyalja a görögkatolikusok történetét is.

19 Vö. ŞTIRBAN – ŞTIRBAN, *Din istoria Bisericii*, 341–343.

20 Vö. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Sibiu 2007, 360–362.

ezerre nőtt, és az egyik leggyorsabban növekvő közösséggé vált.²¹ A növekedés egyértelművé tette, hogy forrása nem a természetes szaporulat, hanem elsősorban az asszimiláció, amely magasabb volt, mint az országos átlag. A 19. század közepén a magyar görögkatolikusok mozgalmat indítottak előbb a magyar liturgikus nyelv, majd egy külön püspökség felállítása érdekében. A fent vázolt asszimilációs nyereségre a magyar kormányzat is felfigyelt, és a 20. század elejétől felkarolta a mozgalmat.²²

A magyarországi görögkatolikus magyar hívek helyzete sajátságos volt. Habár legnagyobb számban Északkelet-Magyarországon, viszonylag összefüggő területen éltek, a teljes közösség öt püspökség területén volt szétesotva. Míg a 18. században két nagy – a munkácsi és a fogaras-gyulafehérvári – püspökségbe szervezve éltek, ez a helyzet a 19. század közepén megváltozott. 1853-ban, két új – a szamosújvári és lugosi – püspökség felállítását követően létrehozták az erdélyi román érsekséget. A görögkatolikus egyház – ha jogilag nem is, de – gyakorlatilag két részre oszlott: a román görögkatolikus egyházrészre, amely külön, autonómiával rendelkező érsekségbe szerveződött, valamint a rutén egyházrészre, amely az esztergomi érsekségnek volt alárendelve és a munkácsi és eperjesi püspökségből állt. Ettől kezdve a két egyházrész fejlődése más utat követett. Míg a román egyházrész hangsúlyosan felvállalta a nemzetiségi érdekek képviselését²³ és területére mint kompakt nemzetiségi területre tekintett,²⁴ a rutén egyházrészben nem indult meg hasonló folyamat, a mindenkori püspököket és a papságot sikerült megnyerni a korabeli magyar nemzeteszmének, és nem is indultak meg szeparatista törekvések. Ezt a helyzetet idővel a Vatikán is szentesítette, a leiratokban külön román és rutén egyházzól beszélt.²⁵ Ebből kifolyólag a rutén és román püspökök is másképp

21 Vö. SZANTNER VIKTOR, *A hajdúdorogi egyházmegye története a kezdetektől 1920-ig*, Budapest 2010, (PhD-dolgozat, kézirat), 89–92.

22 A KSH által 1904-ben készített tanulmány szerint megfelelő körülmények között a görögkatolikus egyház lehetne a magyarosodás és az államhűség terjesztésének legfőbb eszköze. Vö. „A KSH felterjesztése Tisza miniszterelnöknek a magyar ajkú görögkatolikusok statisztikájáról” (1904. október 20.), in VÉGHSEŐ – KATKÓ (szerk.), *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez*, 563–575.

23 A román egyházrész nemzeti jellegének hangsúlyozása a püspökség felállítása kapcsán is többször előkerült a román fél érvelésében, legutóbb Vasile Hossu felsőházi beszédében. A román történetírás úgy értelmezte, hogy ezt mind a magyar kormányzat, mind a Vatikán elfogadta. Vö. BOJOR, *Episcopii diecesei*, 565.

24 Vö. „Emlékirat a görögkatolikus magyarok részére kérelmezett új egyházmegye alapítása ügyében”, 1910. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 204–207. A tanulmányt Melles Emil budapesti görögkatolikus pap írta.

25 *Uo.*

viszonyultak a magyar hívek nyelvi igényeihez. A hívek számának növekedésével – egyes helyeken már a 18. század végén – megjelent az egyházban is a magyar nyelv. Kezdetben csak bizonyos énekekre és imádságokra, majd fokozatosan az egész Szent Liturgiára, és más szertartásokra is kiterjedt. A rutén püspökök nem léptek fel ellene, sőt támogatták, viszont a 19. század második felétől a román egyházrészben csak megtűrt, adott esetben tiltott volt a magyar nyelv használata. Ennek oka az, hogy a rutén (szláv) és román nyelv bevett, liturgikus nyelvnek számított az egyházban, a magyar viszont nem.²⁶ A Vatikán is következetesen ragaszkodott ahhoz az állásponthoz, hogy nem engedélyezi a népnyelv megjelenését az egyházban, csak a szent (holt) nyelveket. Az egyházban használt szláv nyelv nagyon közel állt a ruténok nyelvéhez, és fokozatosan a román egyház is bevezette a nyelvújítást, így az élő román nyelvet használták, nem az elavult ó-románt.²⁷ Az a furcsa helyzet állt elő, hogy a nemzetiségek használhatták saját nyelvüket a templomban, a magyar hívek viszont nem, vagy csak megtűrve.

A 20. század elején a magyar nyelv liturgikus használata nagyon esetleges volt, nem állt egyenes arányban a hívek számával. Inkább a helyi pap személyiségétől függött, illetve attól, hogy az egyházközség rutén vagy román püspök fennhatósága alá tartozott. Az 1900-as népszámlálás szerint a görögkatolikus hívek 57%-a volt román, 28,7% rutén és 13,4% magyar.²⁸ Ezzel szemben a 2102 görögkatolikus egyházközség 70%-ában használták a románt, 19%-ban a rutént és csak 8,2%-ban (173 egyházközség) a magyart.²⁹ Emiatt a KSH a 20. század elején már arra figyelmeztetett, hogy a román érsekségben folyik a magyar hívek visszaasszimilálása, amivel szemben a kormánynak fel kellene lépnie. A jelenség okát abban látta, hogy a román püspökök elenségesen viseltetnek a magyar hívekkel és nemzeteszmével szemben, és ebben kormányzati hibák is közrejátszottak: egyrészt a kormány elismerte az egyházrész nemzetiségi jellegét, másrészt engedte a nemzetiségi mozgalom

26 A Vatikán a két esetre kivételként tekintett, amelyekre az egyházi unió miatt volt szükség. Élő nyelvet csak akkor lett volna hajlandó elfogadni, ha egy egész nép katolikus hitre való áttérése a tét. Vö. CĂRJA, *Biserică și politică*, 125.

27 Vö. SZABÓ JENŐ, *A görög-katolikus magyarság utolsó kálvária-útja 1896-1912*, Budapest 1913, 133..

28 Vö. SZANTNER, *A hajdúdorogi egyházmegye története*, 89–90.

29 Csak a román érsekséget figyelembe véve ez az arány még rosszabb. A magyarok aránya itt 6,1%-ot ért el, az 1521 egyházközség közül azonban csak 49-ben (3,2%) használták a magyar liturgiát. Vö. „A KSH felterjesztése Tisza miniszterelnöknek a magyar ajkú görögkatolikusok statisztikájáról”, (1904. október 20.), in VÉGHSEŐ – KATKÓ (szerk.), *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez*, 563–575.

beszűrődését az egyházba, és nem figyelt kellően a püspökök kiválasztására.³⁰ A püspökség megalakulása előtti utolsó, 1910-es népszámlálás szerint a magyar hívek száma 304.322 fő (15,1%) volt, a magyarul is beszélők aránya pedig megközelítette az 500 ezret.³¹

A mozgalom 1868-ban indult, amikor országos gyűlést hívtak össze Hajdúdorogra, ahol elhatározták, hogy feliratban fordulnak a kormányhoz magyar püspökség felállításáért és a magyar liturgikus nyelv szentesítéséért.³² A következő 40 évben többször is előálltak hasonló kérésekkel, azonban kezdetben sem a katolikus egyház, sem a kormányzat támogatását nem élvezték. A folyamat során több szakaszt figyelhetünk meg annak függvényében, hogy a magyar liturgia vagy az önálló püspökség gondolata volt-e előtérben. 1881-ig a liturgia kérdése volt a fő követelés, ekkor a magyar római katolikus főpapság tiltakozása miatt azt levették napirendről, és a püspökség megalakítása került előtérbe. 1896-ban a világi tényezők tiltakozása miatt ismét a liturgiát kezdték követelni, ám ekkor a Vatikán betiltotta a magyar nyelv használatát.³³ A millenniumi ünnepség keretében ugyanis Budapesten magyar nyelvű misét mutattak be az egyetemi templomban, és ennek híre eljutott a Vatikánba. A vizsgálat nyomán a Szentszék szembesült a magyar nyelv elterjedt használatával, és annak betiltása mellett döntött. Ezt követően a döntését több alkalommal megismételte, és fenntartotta a magyar kormány tiltakozása ellenére is.³⁴ 1898-ban létrehozták a Görög Szertartású Magyarok Országos Bizottságát, amelynek célja a mozgalom megtisztítása volt a nacionalista és politikai felhangoktól, és a magyar liturgia bevezetését szerette volna elérni a fennálló egyházi keretek között.³⁵ Ezt követően került sor 1900-ban a millenniumi év keretében a római zarándokútra, amelyen több száz hívő mellett a két rutén püspök is részt vett. A zarándokok memorandumot nyújtottak át a pápának, és ismét kérték a magyar liturgia elfogadását. A memorandumra válasz ugyan nem érkezett, de feltehetően ez volt

30 A tanulmány javaslatokat is tesz a kérdés rendezésére: rutén püspökök kinevezése a román püspökségek élére, az egyházon belüli nemzetiségi izgatás csökkentése, a kanonokok számának növelése. Idővel a püspökválasztó kongresszuson így a magyar érzelmek kerülhetnének többségbe. *Uo.*

31 Vö. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79.

32 Vö. PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok*, 90.

33 Vö. KATKÓ MÁRTON ÁRON, „Mérföldkő a magyar és román görögkatolikusok egyháztörténet-írásában”, in *Egyháztörténeti Szemle* 3 (2015) 55.

34 Vö. CĂRJA, *Biserică și politică*, 113–154.

35 Vö. „...minden utamat”, 26–29.

az a pillanat, amikor a Vatikán megértette, hogy valós problémáról van szó, amelyet kezelni kell.³⁶

Ennek ellenére még több mint tíz év telt el az ügy részleges rendezéséig. A püspökség megalakulásának előzményeit és körülményeit tisztázta Véghseő Tamás, ezt nem részletezzük. Azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a püspökség 1912-es megalakulása mögött egyértelműen belpolitikai okok álltak. A kormány úgy akarta megoldani a parlament előtt fekvő – és a király számára is fontos – véderótörvény megszavazását, hogy azt előzze meg egy nemzetileg fontos ügy elintézése.³⁷ Minekutána jelezték a püspökkari konferenciának és a Vatikánnak is, hogy a püspökség felállítása Ferenc József személyes érdeke, mindkét testület egyetértett azzal. A magyar kormány hivatalosan 1911 júniusában kezdeményezte a Vatikánnál a püspökség megalakulását. Merry de Vall bíboros, államtitkár azonnal pozitívan reagált, így a püspökség a hasonló esetekben döntő befolyással rendelkező Propaganda Fide Kongregáció megerősítésével jött létre.³⁸ Ez részben magyarázat arra is, hogy miért volt teljesen hatástalan a későbbi román tiltakozás. A püspökséget létrehozó bullát egy évvel később, 1912 júniusában adta ki a pápa.

A püspökség létrehozása a magyar hívek szempontjából csak félsikernek tekinthető, mivel a Vatikán csak azzal a kikötéssel egyezett bele, hogy a püspökség hivatalos nyelve az ógörög lesz, a magyar nyelvet – a római katolikus gyakorlathoz hasonlóan – csak az úgynevezett extraliturikus cselekedetekben lehet majd használni.³⁹ Ez visszatetszést keltett nemcsak a magyar, de az érintett nemzetiségi hívek körében is, mivel az ógörög nyelv mind a híveknek, mind a papoknak teljesen ismeretlen volt. A püspökség megalakításáról ren-

36 Vö. VÉGHSEŐ – KATKÓ (szerk.), *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez*, 45.

37 A kormány számítása nem jött be. A törvényt csak az ellenzéki obstrukció letörését követően sikerült megszavaztatni, és a hajdúdorogi püspökség megalakulása nem volt semmilyen befolyással. Vö. VÉGHSEŐ, „A Hajdúdorogi egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, 120.

38 A Propaganda Fide Kongregáció csak 1911 második felében értesült a püspökség megalakulásáról. Túlzott jóhiszeműséggel vádolta meg a pápát, és véleménye szerint a püspökség nem a magyar liturgia visszaszorításának, hanem egyenesen terjesztésének lesz az eszköze. A magyar kormány liturgia kihasználta X. Piusz korát, megtévesztette, és így sikerült elérnie a püspökség létrehozását. Vö. VÉGHSEŐ, „A Hajdúdorogi egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, 117. A konfliktus a kongregáció vereségével ért véget, a magyar görögkatolikusok viszonya végleg megromlott a hivatallal. Ez feltehetően kihatott arra is, hogy 1940-ben nem sikerült elérni a püspökség joghatóságának újbóli kiterjesztését a visszacsatolt területekre.

39 Az ógörög nyelvet Vaszary primás a római zárandoklatot megelőzően javasolta, tudván, hogy a Vatikán nem fogja elfogadni a magyar nyelvet. A kormány beleegyezése mögött a mozgalom nemzetiségpolitikai élének csökkentése állhatott. Vö. „... minden utamat...”, 32.

delkező bulla három évet adott a papoknak, hogy megtanulják, az ógörög nyelv azonban soha nem honosodott meg széles körben.⁴⁰

A püspökség megalakításának tervéről a román püspökök az 1911 novemberében tartott püspökkari konferencián értesültek. Mivel korábban közölték velük, hogy a püspökség létrehozásához Ferenc Józsefnek személyes érdekei fűződnek, egyhangúlag megszavazták, mindössze annyi kifogásuk volt, hogy a román érsekségből történő átcsatolások előtt egyeztessenek velük. Annak ellenére, hogy a román püspökök már itt megismerhették az átcsatolandó egyházközségek listáját, hivatalosan csak 1912 elejétől kezdtek el tiltakozni.⁴¹ Cecilia Cârja szerint a román késlekedés oka az volt, hogy a románok meg voltak győződve, hogy a pápa nem fogja csorbítani a román érsekség területi épségét.⁴²

1912 elejétől a románok minden téren tiltakozásba kezdtek a püspökség felállítása ellen, és folytatták a bulla kiállítását és a püspökség megszervezését követően is. A püspökök és papok mellett bekapcsolódott a világi elit is, elsősorban a romániai közvéleményt igyekezett felrázni,⁴³ és felvette a kapcsolatot Ferenc Ferdinánd trónörökösrel. A püspökök a híveket és a Vatikánt igyekeztek meggyőzni, kezdetben a bulla visszavonásáról, majd annak módosításáról. A tiltakozásnak több formáját használták, memorandumokat és tiltakozó leveleket küldtek,⁴⁴ nagygyűléseket szerveztek, személyesen utaztak Rómába, mint pl. Demetriu Radu⁴⁵ és Vasile Hos-

40 Az 1916-ban Radu nagyváradi püspök által elvégzett felmérés szerint a hároméves türelmi idő lejártát követően sehol nem használták az ógörög nyelvet. Ahol korábban a szláv nyelvet használták, áttértek a magyarra, a román nyelvű egyházközségek pedig magmaradtak a román nyelv használata mellett. Vö. CÂRJA, *Biserică și politică*, 159.

41 A püspökkari konferencián Mihályi román érsek betegsége miatt nem vett részt, Radu nagyváradi püspök pedig azt állította, hogy ott csak a püspökség létrehozásának tényét közölték velük, pontos összetételét nem. Álláspontját a bécsi nunciussal szemben is fenntartotta, és amikor szembesítették a tényekkel, magyarázkodásra kényszerült. Vö. VÉGHSEŐ, „A Hajdúdorogi egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, 120.

42 Vö. CÂRJA, *Biserică și politică*, 205.

43 Ennek hatására a romániai sajtó egyöntetűen kiállt az ügy mellett, élesen támadta a Vatikánt és a pápát, kétségbe vonva, hogy joga lenne új püspökséget létrehozni. Vö. CÂRJA, *Biserică și politică*, 187.

44 A helyi tiltakozások szervezésében Radu nagyváradi püspök járt élen. Előre megszerkesztett formanyomtatványt juttatott el az egyházközségekhez, hogy azt aláírva küldjék el a bécsi nunciushoz. Amikor elfogytak a formanyomtatványok, és azokat helyben fogalmazták meg, több esetben magyarul tették, és a hívek is magyarul írták alá. Vö. „... minden utamat...”, 39..

45 Radu püspök is több alkalommal intézett heves kirohanást a püspökség tervezete ellen, amivel kiváltotta a bécsi nuncius rosszállását. Vö. „... minden utamat...”, 35. Hasonlóan nyilatkozott Merry bíboros is, aki szerint a románok minősíthetetlen beadványokat juttattak el a

su püspökök.⁴⁶ A tiltakozó levelek és memorandumok közös eleme, hogy a püspökség mögött meghúzódó politikai érdekekre helyezték a hangsúlyt: a magyar kormány célja a román hívek elnemzettelenítése és a magyar nyelv bevezetése, amely révén a híveket elszakítja a román nemzeti eszmétől.⁴⁷ 1912 májusában Gyulafehérváron tiltakozó nagygyűlést szerveztek, amelyen több mint 20 ezer hívő vett részt. Itt egy a püspökség ellen tiltakozó memorandumot fogadtak el, és megválasztottak egy 50 tagú bizottságot, amelynek feladata a további tiltakozó akció megszervezése és koordinálása volt. Élére Gheorghe Pop de Băsești került, aki felvetette, hogy amennyiben nem sikerül megakadályozni a püspökség megalakítását, a románok térjenek át az ortodox vallásra.⁴⁸ Hasonló gyűlésekre került sor helyi szinten is, elsősorban a nagyváradi püspökség Szatmár és Bihar megyei papjai jártak élen. A gyűlések a román történetírásban nagy hangsúlyt kaptak mint a román lakosság ellenállásának szimbólumai, a valóságban azonban legtöbb esetben csak a helyi pap és politikus vett rajtuk részt.⁴⁹ Ennek ellenére a hatóságok felléptek a résztvevők ellen. Miklósy István hajdúdorogi püspök igyekezett mérséklőleg fellépni, és konkrét lépés előtt kikérte a nuncius vagy a Vatikán véleményét. Csak ezek beleegyezését követően folyamodott retorzióhoz.⁵⁰

A kedélyek a pápai bulla kiadása és a püspökség megszervezése után sem csitulak. Ehhez nagyban hozzájárult, hogy sok esetben az új püspöki adminisztráció sem járt el kellő körültekintéssel, több esetben a pápai bulla szellemiségével ellentétes intézkedéseket is hozott. Az első ilyen jel az volt, hogy a

Vatikánba. Vö. VÉGHSEŐ TAMÁS, „Netzhammer bukaresti érsek és a hajdúdorogi egyházmegye felállítására”, in *Athanasiana* 37 (2013) 123.

46 *Uo.*, 179.

47 *Uo.*, 186. A román tiltakozás érvei sok tekintetben megegyeznek a magyar kormányéival. A magyar kormány is részben azzal indokolta a püspökség felállításának szükségességét, hogy a román püspökségben élő magyar híveket az elnemzettelenedés veszélye fenyegeti.

48 Vö. CĂRJA, *Biserică și politică*, 203. Ezt az érvet többször hangoztatták a püspökök a Vatikánnal szemben, azonban a püspökség létrehozását követően nincs információnk arról, hogy tömeges áttérésre került volna sor.

49 A leggyakrabban említett ilyen gyűlésre 1912 decemberében került sor Szatmárnémetiben és Nagybányán, ahol a beszámolók szerint minden érintett egyházköztség képviselője részt vett. Memorandumot fogalmaztak meg, amely szerint továbbra is a román püspökséghez tartozónak tekintik magukat. Magyar levéltári források szerint egyik alkalmat sem lehet nagygyűlésnek tekinteni, mivel nem nyilvános esemény volt. Szatmáron egy étteremben, Nagybányán pedig egy román bank székházában tartották, és inkább politikusok, mint papok vettek részt. Vö. „Szatmár vármegye főispánjának jelentése a Miniszterelnökségnek a püspökség elleni gyűlésről”, 1912. december 27. MNL OL, K 26, 1641. csomó, 1915, XXV. tétel. 2855/1912. 61.

50 Jelenlegi információk szerint öt Szatmár megyei és négy székelyföldi paptól vonták meg a kongruát. Vö. CĂRJA, *Biserică și politică*, 216, 224.

püspökség adminisztrálásával ideiglenesen megbízott Papp Antal munkácsi püspök első körlevelét magyarul adta ki,⁵¹ majd Miklósy István püspök kinevezését követően elrendelte, hogy a püspökségi adminisztráció és az egyházi iskolák nyelve a magyar legyen. Ezt a románok jogosan a pápai bulla megsértéseként értelmezték, és újabb bizonyítékát látták annak, hogy a püspökség valójában az asszimiláció eszköze. A román papok folyamatosan jelentettek egykori püspöküknek, így a román politikusok 1914-ig napirenden tartották a parlamentben is a kérdést.⁵²

A magyar és román történetírás eltérő megítéléséről vallanak a püspökség megszervezésekor történt incidensek is. A magyar történetírás nem tulajdonít ezeknek jelentőséget, a román pedig túlhangsúlyozza. A legismertebb az 1913 húsvétján Kismajtényban lezajlott incidens, amikor a püspökség megszervezésével megbízott Jaczkovics Mihály külhelynök korábban érkezvén a faluba, megzavarta a templomban folyó imádkozást. Erre a hívek kivezettk a templomból, ő pedig sértve érezte magát és csendőrökkel tért vissza. Dulakodás alakult ki a hívek, és csendőrök között. Az incidens eredményeként a papot és 14 hívét letartóztatták, majd börtönbüntetésre ítélték.⁵³ Jaczkovics fellépését később Csernoch esztergomi prímás is elítélte parlamenti felszólalásában.⁵⁴

4. A hajdúdorogi püspökségbe bekerült egyházközségek kiválasztási szempontjai

A továbbiakban azt próbáljuk körüljárni, hogy melyek lehettek az új püspökségbe bekerült egyházközségek kijelölésénél követett szempontok. Ennek segítségével lehet következtetni a kormányzati szándéokra. Hangsúlyoznunk kell, hogy a rendelkezésünkre álló források segítségével nem rekonstruálha-

51 A pápai bulla szerint az átmenetinek szánt első három évben az egyházközségekben a nyelvhasználat maradt az addigi keretek között. Reakcióként a püspöki körlevelet több esetben visszaküldték, Szaniszlón pedig a pap kezéből kiragadva eltépték. Vö. CÂRJA, *Biserică și politică*, 221.

52 E téren továbbra is Cicio Pop román politikus járt élen. Pl. Cicio Pop interpellációja a hajdúdorogi püspökségben történt visszaélésekről. Vö. *Képviselőházi Napló*, (1914. máj. 14.), 432–437.

53 Vö. CÂRJA, *Biserică și politică*, 225–229. A magyar történetírás legtöbb esetben említést sem tesz minderről, Cârja a pap elítélését az 1894-es Memorandum-perhez hasonlította. Az incidens emlékét a kismajtényi templom falán elhelyezett tábla őrzi.

54 Vö. „A görögkatolikus püspökség felállításáról szóló törvényjavaslat tárgyalása”, *Felsőházi Napló*, (1913. június 20.), 45.

tók teljes alapossággal a kiválasztás szempontjai, így elsősorban az egyházközségek statisztikájából következtetünk rájuk.⁵⁵

Habár korábban a szakirodalom befolyásukat meghatározónak tekintette, Véghseő Tamás meggyőzően érvelt amellett, hogy a püspökség felállításakor nem Csíky Gyula miniszteri tanácsos és nem Melles Emil budapesti görögkatolikus pap tervezetei voltak a döntőek.⁵⁶ Mégis úgy véljük, hogy a tervekben felvetett szempontok és javaslatok befolyásolták az egyházközségek listáját. Mindkét tanulmány keletkezésének ideje bizonytalan.⁵⁷ Anynyi bizonyos, hogy a Melles-tanulmány korábban készült, mint a Csíky-féle. Meglátásunk szerint 1910 folyamán születhettek.⁵⁸ Melles tanulmánya a nemzetiségi nyomásra helyezi a hangsúlyt, és emiatt tartja fontosnak, hogy a magyar hívek kikerüljenek a rutén és román püspökségek alól. Javaslatára szerint az egyházközségek felének a rutén, felének a román püspökségekből kell kikerülnie.⁵⁹ Az 1900-as népszámlálásnak a hívek anyanyelvére vonatkozó számadatai alapján konkrét javaslatot is tesz összesen 183 egyházközségre: a munkácsi püspökségből 70, az eperjesiből 7, a szamosújváriból 7, a nagyváradiból 52, míg a fogarasi érsekségből 45 egyházközség átcsatolását javasolja, ez utóbbiak mind a Székelyföldön terültek el.⁶⁰ Már ő is felhívta a figyelmet, hogy a felsorolt egyházközségekben a magyar híveknek csak kb. 2/3-a él, azonban a többi, nyelvszigetekben élő magyar hívőnek bele kell törődnie abba, hogy nem kerülhet be a püspökségbe. Javaslatára szerint a megjelölt területen élő nemzetiségi egyházközségeket is át kellett csatolni.⁶¹ Csíky Gyula Melles tanulmányából kiindulva készítette el tervezetét. Ő is a nemzetiségi püspökségekben történő asszimilációs tendenciákra helyezte a hangsúlyt, de különbséget tett a román és rutén püspökségek között: míg a románban folyt a magyar hívek asszimilálása, a ruténban nem látott ilyen veszélyt. Ennek ér-

55 Új szempontok kerülhetnek elő vatikáni forrásokból, amelyeket nem állt módunkban kutatni.

56 Vö. VÉGHSEŐ, „A Hajdúdorogi egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, 110–112.

57 A dokumentumot közlő Kemény G. Gábor 1912. május előttire datálja. Vö. KEMÉNY G. GÁBOR, *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában 1906–1913*, Budapest 1971. V. kötet, 99. dokumentum 484–487.

58 A Csíky Gyula tanulmánya datált, 1910. június 23-i keltezésű, ő már hivatkozik a Melles-tanulmányra.

59 Csíky szerint ez ellen sem a Vatikánnak, sem az érintett püspökségeknek nem lehet kifogásuk, mivel megszabadulnak a magyar hívektől, és még homogénebbek lesznek.

60 Számítása szerint 154.904 hívő kerülne a püspökségbe, de nem sorolja fel tételesen az egyházközségeket.

61 Vö. „Emlékirat a görögkatolikus magyarok részére kérelmezett új egyházmegye alapítása ügyében”, 1910. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 204–207.

telmében javasolta, hogy a román püspökségek alól vegyék ki az összes hívőt – számításai szerint 70 ezret –, a rutén püspökségekből – amelyek számításai szerint 170 ezer hívőt számláltak – azonban csak a hívők egy részét. Fontosnak tartotta ugyanis, hogy ezek ne váljanak tisztán nemzetiségi területekké. Meglátása szerint a magyar hívek összefüggő területen élnek, és a határ éppen a rutén–magyar–román nemzetiségi határon van. Ki lehet tehát jelölni egy összefüggő területet, ahová csak kevés nemzetiségi hívő kerülne be, a székelyföldieket pedig külön vikariátusságba szervezve csatolnák a püspökséghez. Ő is megfogalmazott konkrét javaslatot az 1900-as népszámlálás alapján, azonban a hívek anyanyelve mellett már a beszélt nyelvet is figyelembe vette. 173 egyházközség átcsatolására tett javaslatot: 7 az eperjesi, 70 a munkácsi, 7 a szamosújvári, 50 a nagyváradi, 1 az esztergomi és 38 a fogarasi püspökségből került volna át.⁶²

A magyar kormány által 1912 áprilisában a Vatikánhoz eljuttatott átiratban tételesen felsorolták a létrehozandó püspökségbe bekerülő települések neveit.⁶³ A bekerült települések kiválasztásával az esztergomi érsek Jaczkovics Mihály hajdúdorogi külhelynököt bízta meg, hogy állítsa össze a püspökség statisztikai adatait, és készítse el az erről szóló térképet. Ehhez az adatokat Ujhelyi Andor miniszteri tanácsos küldte el, feltehetően ugyancsak az 1900-as népszámlálás alapján.⁶⁴ Az elküldött javaslatához a Vatikán két előfeltételt fűzött, egyrészt az új püspökség teljes anyagi dotációját a magyar kormánynak kellett biztosítani, másrészt az átcsatolásokhoz az érintett püspököknek is beleegyezésüket kellett adniuk.⁶⁵ Mint említettük, már az 1911. novemberi püspökkari konferencián is bemutattak egy konkrét tervezetet, de ennek részletei nem ismertek. A Vatikán Rossi Stockalper bécsi nunciust bízta meg a tárgyalás lefolytatásával. Az első megbeszélésre 1912. február 3-án került sor

62 Vö. „Miniszterelnökségi átirat magyar görögkatolikus hívek számára püspökség felállításáról”, 1910. június 23. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 3563/1911. Számításai szerint 200.095 hívő kerülne át, akik közül 154.904 (77%) magyar anyanyelvű, 184.618 (92%) pedig beszél magyarul is. Csíky javasolta, hogy a kiválasztásnál Melles javaslatait vegyék alapul, konkrét adatokért pedig forduljanak a KSH-hoz.

63 Vö. „A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium átirata a Miniszterelnökséghez a létrehozandó püspökség összetételéről”, 1912. április 10. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 2382/1912. A névsor a pápai bullában megjelenhez képest egyetlen ponton módosult, míg a kormány javasolta Biharszentandrás (nagyváradi püspökség) bekerülését, ez – számunkra ismeretlen okok miatt – végül is kimaradt a püspökségből. Az 1910-es népszámlálás szerint a településen élő görögkatolikusok kb. 2/3-a vallotta magát magyar nemzetiségűnek, és 85%-uk beszélte a magyar nyelvet is.

64 Vö. SZANTNER, *A hajdúdorogi egyházmegye története*, 149–150.

65 Vö. VÉGHSEŐ, „A Hajdúdorogi egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, 116.

Budapesten, a magyar kormány képviselői mellett részt vettek a rutén püspökök, valamint Radu és Hossu román püspökök. Az érintettek hajlandónak mutatkoztak az egyházközségek átadására, egyedül Radu tiltakozott, és arra hivatkozott, hogy nem ismerik a román érsek álláspontját, emiatt nem nyilatkozhatnak az ügyben.⁶⁶ Később további egyeztetésekre került sor, Vasile Hossu nyilatkozatai alapján azonban ezekre már nem kaptak meghívást a román püspökök.⁶⁷ 1912 márciusában Radu és Hossu püspökök a Vatikánban tárgyaltak. Memorandumot adtak át, amely azoknak az egyházközségeknek a listáját tartalmazta, amelyek átkerülését nem támogatták. Ekkor 18 egyházközség visszatartását szerették volna elérni, a magyar kormány kompromisszum eredményeként beleegyezett, hogy 15 egyházközség továbbra is a román érsekség keretében maradjon.⁶⁸ Cecilia Cârja szerint 1912 folyamán a Vatikán a bécsi nunciust is megbízta egy tervezet elkészítésével. Bavona nuncius terveze a székelyföldi egyházközségeket nem csatolta volna a püspökséghez, hanem külön ordinárius alatt szervezte volna meg. Ugyanakkor javasolta, hogy vizsgálják felül a korábbi tervezetet, hogy az minél kisebb mértékben érintse a román püspökségeket. Egyetértett a szamosújvári püspökség elcsatolásra javasolt egyházközségeinek listájával, azonban véleménye szerint a nagyváradi túl sokat kívántak elvenni, és ez nagyon meggyengítené a püspökséget.⁶⁹

Ilyen előzményeket követően jelent meg 1912 júniusában a pápai bulla, amelynek értelmében 162 egyházközség került az új püspökséghez: 8 az eperjesi, 70 a munkácsi, 4 a szamosújvári, 44 a nagyváradi püspökségtől, 35 a fogarasi és 1 – Budapest – az esztergomi érsekségtől. Az 1910-es népszámlálás szerint 215.498 hívő került az egyházmegyéhez, 183.757 magyarnak, 26.823 románnak, 1623 szlováknak, 968 ruténnek, 2509 egyéb anyanyelvűnek val-

66 Vö. „A Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter átirata a Külügyminisztériumhoz az új püspökség felállításáról”, 1912. február. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 2855/1911. 30–30a.

67 Vö. „A görögkatolikus püspökség felállításáról szóló törvényjavaslat tárgyalása”, in *Felsőházi Napló* (1913. június 20.), 42.

68 Vö. SALACZ, *Egyház és állam Magyarországon*, 154. A visszamaradt egyházközségek közül nyolc a nagyváradi, három a szamosújvári püspökséghez, négy pedig a fogarasi érsekséghez tartozott. Ezekben az egyházközségekben 11.667 hívő élt, akiknek csak 7,6%-a vallotta magát magyarnak, fele azonban beszélt magyarul is. Vö. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79.

69 Vö. CÂRJIA, *Biserică și politică*, 91–93. Bavona ugyanakkor javasolta, hogy a püspökség nyelve ne az ógörög, hanem a szláv legyen. Szerinte a papok nem fogják tudni megtanulni az ógörögöt három év alatt, és a magyar kormány az egészet ürügynek szánja, hogy erre hivatkozva továbbra is magyarul misézhesenek.

lotta magát. A magyar görögkatolikus hívek 40%-a nem került a püspökséghez, ezek 2/3-a szláv, a többi román püspökségnél maradt.⁷⁰ A román hívők közül beszélt magyarul 20.714, a többi hívő közül pedig 3383. A magyarul is beszélők aránya 96,4% volt.⁷¹

Az eddig elmondottak alapján nagy vonalakban körvonalazhatók az egyházközségek kiválasztásának szempontjai. Mindkét magyar tervezet kiindulási pontja az 1900-as népszámlálás volt, a különbség csupán annyi, hogy egyik az anyanyelvet (nemzetiséget), másik a beszélt nyelvet vette alapul. Az összefüggő terület szempontját támasztja alá Jankovich Béla vallás- és közoktatásügyi miniszter parlamenti felszólalása, amely szerint csak egyházi és nem nemzetiségi szempontokat vettek figyelembe, ugyanakkor szem előtt tartották a terep- és helyi viszonyokat, hogy kikerekítsék a püspökség határait. Emiatt elképzelhető, hogy román többségű egyházközségek is bekerülhettek.⁷² Ugyanezt erősíti meg a KSH későbbi tanulmánya, a cél: „összefüggő terület legyen lekerekített határokkal”.⁷³ Ugyanakkor a tanulmányok felhívták a figyelmet egy másik fontos szempontra is, amit a KSH már a századelő óta jelzett: amellet, hogy megfigyelhető volt a magyar hívek elrománosítása, a népszámlálások alkalmával a helyi papok igyekeztek rávenni a híveket, hogy románnek vallják magukat, és ezt a román többségű területeken a román számlálóbiztosok révén sikerült is elérniük.⁷⁴ Emiatt a valós helyzetet, meglátása szerint, nem az anyanyelv, hanem a beszélt nyelv tükrözi. Az egyházközségek kijelölésénél ezt vették figyelembe.⁷⁵ Ezt támasztja alá Szabó Jenő, a püspökség felállítását szorgalmazó mozgalom vezetője is, habár hangsúlyoz-

70 Vö. „...minden utamat”, 37.

71 Vö. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79.

72 Vö. „A Hajdúdorogi püspökségről szóló törvénytervezet tárgyalása”, in *Képviselőházi Napló*, (1913. június 14.), 112.

73 Amellet, hogy minden püspökség rendelkezett összefüggő területtel, határaik minden esetben csipkézettek voltak, és megfigyelhető bizonyos területi átfedés is.

74 Ismerve az 1900-as és 1910-es népszámlálás céljait, a KSH felvetése nem tűnik életszerűnek. Ha történtek is hasonló esetek, azok semmiképpen nem befolyásolhatták érdemben a népszámlálás eredményeit. Másrészt a püspökség esetén a vitatott egyházközségek Székelyföldön, Szatmár és Bihar megyében feküdtek, és kevésbé valószínű, hogy tömegével vettek volna részt benne román számlálóbiztosok.

75 Vö. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79. Az eljárást hevesen bírálta Vasile Hossu püspök parlamenti felszólalásában. Szerinte egy ilyen kérdést nem lehet csak statisztikai eszközökkel eldönteni, másrészt elfogadhatatlan, hogy alapnak a társalgási nyelvet és ne az anyanyelvet vegyék. Vö. „A görögkatolikus püspökség felállításáról szóló törvényjavaslat tárgyalása”, in *Felsőházi Napló*, (1913. június 20.), 40.

za, hogy az általa vezetett Országos Bizottságot nem kérdezték meg a kérdésben. Sajátos érvelése szerint a társalgási nyelv egyenlő a nemzetiséggel, tehát megfelelően járt el a kormányzat, amikor alapul a beszélt nyelvet és nem az anyanyelvet vette.⁷⁶

Ahhoz, hogy tisztán lássunk a püspökségbe beosztott egyházközségekről, elkészítettük az érintett egyházközségek vallási statisztikáját, kitérve a beszélt nyelvre is.⁷⁷

Ha a hívek nemzetiségi megoszlását vesszük alapul, akkor 85,2% volt magyar nemzetiségű, 12,4% román és 2,3% más, elsősorban rutén és szlovák. Rögtön megállapítható, hogy nem állja meg a helyét a román történetírás azon megállapítása, hogy a püspökségbe elsősorban román többségű egyházközségeket osztottak be, és a cél egyértelműen ezek asszimilálása volt. Ha azonban azt vesszük alapul, hogy a hívek milyen egyházközségekben éltek – magyar vagy román többségű, illetve vegyes⁷⁸ –, akkor azt találjuk, hogy a települések 77%-a volt magyar többségű, 15% román többségű és 8% vegyes. Ez esetben a nemzetiségi arányhoz képest romlik a magyarok aránya, de a települések döntő többsége így is magyar.

A települések korábbi püspökségeit ugyanezen szempontok szerint vizsgálva kiderül, hogy a rutén püspökségek egyházközségei – öt egykori munkácsit leszámítva – abszolút magyar többségűek voltak. A román püspökségek esetében vegyesebb a kép. A szamosújvári püspökség településeinek 50%-a vegyes, de ez statisztikailag torz képet eredményez, mivel csak 4 egyházközségről van szó. A fogarasi érsekség és a nagyváradi püspökség esetében 27-27% a román többségű egyházközségek aránya, a vegyeseké pedig 14% a nagyváradi és 11% a fogarasi esetében. Ezzel tovább romlik a magyar egyházközségek aránya, bár így is mindkét esetben 60% körüli eredményt kapunk.

Az egyházközségek vármegyei beosztása szerint három vitás területet kapunk: a Székelyföldet, Szatmár és Bihar vármegyét. A rutén egyházközségek

76 Vö. SZABÓ, *A görög-katolikus magyarság*, 505–506.

77 A KSH 1913 folyamán elkészítette a magyar görögkatolikusok statisztikáját, azonban településre lebontva csak a be nem került egyházközségek adatait közölte, a bekerültekről csak megyei bontás készült. Vö. „Kimutatás a hajdúdorogi görögkatolikus püspökség területén lakó görögkatolikusokról és a hajdúdorogi püspökségbe be nem kebelezett magyar görögkatolikusokról az 1910. évi népszámlálás szerint”, 1913. MNL OL, K 26, 1641. csomó, 1915, XXV. tétel. 2855/1912. 86–97. A statisztika elkészítésében alapul az egyházközségeket vettük. A filiák figyelembevételével feltehetően nőne a magyarok aránya, sok esetben román többségű egyházközséghez tartoztak magyar filiák.

78 Román többségűnek azon településeket tekintettük, ahol a magyarok aránya 20% alatti, vegyesnek azokat, ahol 20–60% közötti, magyar többségűnek pedig a 60%-ot meghaladókat.

elsősorban Zemplén, Borsod és Szabolcs megyében terültek el, ezek mindenképpen 100%-hoz közeli eredményt kapunk. A legrosszabb arány Szatmár vármegyében volt, a települések 28% román és 12% vegyes. Mivel nem csatolták át az összes itteni egyházközséget, megoldható lett volna, hogy ezek kimaradjanak az új püspökségből.⁷⁹ Bekerülésük oka feltehetően a fent említett lekerekített határ volt.

A fent elmondottak alapján tudjuk, hogy nem a nemzetiség, hanem a beszélt nyelv volt az alapja a kiválasztásnak. Megvizsgáltuk eszerint is a beosztott egyházközségeket, és teljesen más kép tárul elénk. 5 települést leszámítva a magyarul is beszélők aránya 60% fölött volt, 66%-ban a hívek 100%-a beszélt a magyar nyelvet is. Ez alapján a hajdúdorogi püspökség területe kompakt, abszolút magyar többségű területként tűnik fel.

5. Kísérlet a pápai bulla módosítására

Annak érdekében, hogy jobban megértsük a magyar kormány szándékait az egyházközségek kijelölésénél, röviden ismertetnünk kell a pápai bulla – és a püspökségbe bekerült egyházközségek összetételének – megváltoztatására irányuló törekvéseket.

A pápai bulla megjelenését követően – a román püspökök, valamint Románia, Szerbia és Oroszország heves tiltakozásának hatására – az államtitkár felvetette az egész bulla visszavonását.⁸⁰ Erre nem került sor, de a Vatikán jelezte a román püspököknek, hogy készen áll annak módosítására, és a magyar kormányzat sem zárkózott el.⁸¹ Meglátásunk szerint ennek oka az, hogy 1913 áprilisára a KSH elkészítette a magyar hívek statisztikáját az 1910-es népszámlálás alapján, és ebből világossá vált, hogy a magyar hívek 40%-a, beleértve több magyar többségű egyházközséget, a püspökségen kívül rekedt.

79 Ezt Tisza István miniszterelnök is elismerte 1914. februári parlamenti felszólalásában, amikor kijelentette, hogy a határ kijelölésekor hibák történtek, ugyanis a püspökség keleti határán – Bihar és Szatmár megyében – egy tömbben élő, mintegy 40 ezer hívő 9/10 része román nemzetiségű, és nincs, amiért őket belekényszerítsék a püspökségbe. Vö. „Interpelláció a Miniszterelnökségnek a románokkal folytatott tárgyalásról”, in *Felsőházi Napló*, (1914. február 20.), 254. Tisza ugyanakkor hangsúlyozta, hogy a másik oldalon is történtek tévedések, ugyanis több magyar többségű egyházközség kimaradt, és a pápai bulla revíziója csakis a kölcsönöség elvén alapulhat.

80 Vö. SZANTNER, *A hajdúdorogi egyházmegye története*, 223.

81 Már a hajdúdorogi püspökség felállításáról szóló törvénytervezet parlamenti vitája idején jelezte mind Jankovich miniszter, mind Tisza István, hogy amennyiben hibák történtek, hajlandók azok korrigálására.

A magyar fél feltehetően szerette volna ezeket „megmenteni” a román püspökségektől.⁸²

1913-ban párhuzamosan két tárgyalás kezdődött: egyik – a Vatikán közvetítésével – a pápai bulla módosítása érdekében, másik Tisza István miniszterelnök és a román kisebbség politikai képviselői között, ahol Hajdúdorog kérdése ugyanúgy felmerült. Politikai vonalon 1913 januárjában kezdődtek el a megbeszélések, a románok képviselői egy 11 pontos kívánásglistát adtak át, köztük a püspökség ügyét is. Mivel Tisza feltételeit teljesíthetetlennek ítélték meg, a tárgyalások hamar megszakadtak.⁸³ 1913 őszén Tisza ismét találkozott a románok képviselőivel, és kérte, hogy a Román Nemzeti Párt mondjon le a sérelmi politizálásról, fogadja el a dualista berendezkedést, és tekintse a nemzetiségi kérdést rendezettnak. Cserébe elfogadta önálló entitásként a nemzetileg elkülönült román kisebbséget, és hajlandónak mutatkozott a románság integrálására a dualista rendszerbe. Emellett közigazgatási és egyházi rendezést helyezett kilátásba.⁸⁴ Mivel a románok – egyeztetve Ferenc Ferdinánd trónörökössel – ezt elfogadhatatlan feltételnek tekintették, Tisza engedett követeléseiből, az esetleges megegyezést nem tekintette véglegesnek, és a dualista rendszer megreformálásától sem zárkózott el. A román fél azonban így sem fogadta el a feltételeket. Egyrészt erre biztatta a trónörökös, másrészt egy megegyezés esetén félt saját választóitól is. 1914 februárjában ismét megszakadtak a tárgyalások.⁸⁵ Politikai vonalon utoljára 1915 júniusában került elő a kérdés, amikor – a háborúba való belépés érdekében – Tisza a német kormányon keresztül megüzente a román kormánynak, hogy hajlandó módosítani a püspökség határait. Az 1916-os román betörést követően azonban a kérdés végleg lekerült a napirendről.⁸⁶

Ezzel párhuzamosan egyházi vonalon is megindultak a tárgyalások. 1913 májusában a Vatikán tudatta Raymond Netzhammer bukaresti római katolikus érsekkel, hogy folynak a tárgyalások, és az új határokat Radu püs-

82 Ezt támasztja alá a KSH tanulmánya is, amely kijelenti, hogy hiba volt a határ kijelölésekor a terület kompaktságát és alakosságát szem előtt tartani. Vö. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79.

83 Vö. SZANTNER, *A hajdúdorogi egyházmegye története*, 220.

84 A magyar fél minden esetben hangsúlyozta, hogy revízióra csakis a viszonyosság elve alapján kerülhet sor.

85 *Uo.*, 221–222.

86 *Uo.*, 227.

pökkel egyeztetve fogják kialakítani, azonban probléma, hogy a románok sem rendelkeznek pontos statisztikákkal, és bizonytalanok egyes egyházközségek megítélésénél.⁸⁷ 1913 decemberében a román püspökök memorandumot juttattak el a bécsi nunciushoz, amelyben konkrét javaslatokat tettek a revízióra. A magyar kormány nem zárkózott el ennek részleges teljesítésétől. Ekkor 32 egyházközség átcsatolását kérték, ezek közül 21 a nagyváradi, 4 a szamosújvári püspökséghez és 7 a fogarasi érsekséghez tartozott. Itt összesen 37.125 hívő élt, akik 47,8%-a magyar nemzetiségű, 87%-a pedig magyarul is beszélő volt. A magyar kormány ezek közül magyar tudás alapján hajlandónak mutatkozott visszaadni 20 egyházközséget, 15 a nagyváradi püspökséghez és 5 a fogarasi érsekséghez tartozott. Cserébe 26 egyházközséget kért, ezekből 11 a nagyváradi, 10 a szamosújvári, és 6 a fogarasi érsekséghez tartozott. Az anyanyelv figyelembevételével 23 egyházközséget voltak hajlandóak visszaadni: 16 a nagyváradi, 1 a szamosújvári püspökséghez és 6 a fogarasi érsekséghez tartozott, cserébe kértek 27 egyházközséget, 11-et a nagyváradi, 9-et a szamosújvári és 7-et a fogarasi érsekségtől.⁸⁸ 1914 februárjában ismét tárgyalásokra került sor, a román püspökök azonban elégedetlenek voltak a magyar fél ajánlatával, és a tárgyalás ezúttal is eredménytelenül végződött.⁸⁹

Annak ellenére, hogy a két fél álláspontja meglehetősen közel állt a visszaadandó egyházközségek tekintetében, a tárgyalások minden téren kudarcot vallottak. A román történetírás⁹⁰ a legfőbb okot abban látja, hogy a magyar fél elzárkózott a revíziótól, a magyar történetírás pedig abban, hogy a román fél elzárkózott a viszonosság elvétől.⁹¹ Ez utóbbi szempont valóban szerepet játszhatott a kudarcban, mivel a magyar elképzelés szerint a viszonosság elve alapján kért egyházközségek a román érsekség területének belsejében, elsősorban városokban feküdtek. Az elképzelés az lett volna, hogy az elegendő számú magyar hívővel rendelkező települések hozzanak létre önálló egyházközségeket, és azokat csatolják Hajdúdorog-

87 Vö. VÉGHSEŐ, „Netzhammer bukaresti érsek”, 123.

88 Vö. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79.

89 Vö. CÂRJA, *Biserică și politică*, 236–238. Magyar források szerint ekkor 19 egyházközség átadását javasolták cserébe 11 egyházközségért. Vö. „Miniszterelnökségi átirat a Vallás- és Közoktatásügyi Miniszterhez a pápai bulla revíziója kapcsán”, 1914. január 6. K 26, 1641. csomó, 1915, XXV. tétel. 144/1914. 14, 17, 19.

90 C. Cârja mellett ugyanezt vallja M. Bucur is. Vö. BUCUR, *Din istoria bisericii greco-catolice*, 39.

91 Vö. „...minden utamat...”, 43.

hoz.⁹² Ez esetben már nemzetiségpolitikai és asszimilációs szempontokat helyeztek előtérbe.⁹³

Ugyanakkor voltak olyan elképzelések, amelyek nem támogatták a revízió ötletét, és eleve azt javasolták, hogy olyan ajánlatot tegyenek a román félnek, amelyet biztosan visszautasít. A meglátás egyik indoka szerint ugyanis a következő népszámlálás adatfelvétele során a román hívek aránya felére vagy harmadára fog csökkenni, és nem lesz szükséges ezen egyházközségeket visszaadni.⁹⁴ A KSH szerint Hajdúdorog pozitív hozadékaként a hívek már vállalhatják magukat magyarnak. Egy másik, ugyancsak KSH-hoz köthető elképzelés szerint azzal lehetne kisiklatni a revíziót, ha a román félnek azt ajánlják, hogy csak a román hívek visszatérését teszik lehetővé, nem magának az egyházközségnek a visszatérését, a templom és az egyházközség vagyona tehát továbbra is a hajdúdorogi püspökségben maradna.⁹⁵ Habár voltak olyan elképzelések is, hogy csatolják át az összes magyar többségű egyházközséget, ezt nem tartotta célravezetőnek a KSH, mivel így a rutén püspökségek is nemzetiségi püspökséggé válnának, és visszaszorulna a jelenleg vezető szerepet vivő, elmagyarosodott papi és tanítói elem, ez pedig hosszú távon a nemzetiségi mozgalom megjelenéséhez vezethet.⁹⁶ A

92 Az elképzeléssel szemben érvként hozták fel, hogy ez nagyon megterhelő lenne a költségvetésre nézve. Vö. SZANTNER, *A hajdúdorogi egyházmegye története*, 223.

93 A KSH szerint erre amiatt is szükség van, hogy „az intelligensebb magyar elemet az elmaradottabb oláhság befolyása alól felfüggeszük”. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79.

94 Vö. „A KSH igazgatójának levele az Miniszterelnökséghez az átcsatolt egyházközségek statisztikájáról”, 1913. május 29. MNL OL, K 26, 1641. csomó, 1915, XXV. tétel. 2855/1912. 84–85. Ez esetben is javasolták, hogy a román érsekségben hozzanak létre önálló magyar egyházközségeket, és csatolják Hajdúdoroghoz.

95 Megleپő, hogy a román fél hasonló taktikában gondolkozott, annak ellenére, hogy végig bízott a revízióban és abban, hogy az összes egyházközséget visszakaphatja. A cél az volt, hogy minden egyházközségben hozzanak létre román egyházközségeket, és a korábbi egyházközség vagyontát hátrahagyva a párhuzamosan létrehozott román egyházközség térjen vissza a román érsekséghez. Vö. „După publicarea bullei odioase” in *Cultura Creștină*, (1912. szept. 10.), 390. Alexandru Rusu későbbi nagybányai püspök ezt külön meg is ideologizálta. Arra hivatkozva, hogy a román liturgia külön rítus, és hogy a Vatikán nem szokta egy püspökségen belül keverni a rítusokat, a románok részére szükséges külön egyházközségeket felállítani. Vö. „Ritul românesc”, in *Cultura Creștină*, (1912. szeptember 10.), 415.

96 Vö. „Kimutatás a hajdúdorogi görögkatolikus püspökség területén lakó görögkatolikusokról és a hajdúdorogi püspökségbe be nem kebelezett magyar görögkatolikusokról az 1910. évi népszámlálás szerint”, 1913. MNL OL, K 26, 1641. csomó, 1915, XXV. tétel. 2855/1912. 86–97. Ez ellen tiltakoztak a rutén papok is, mivel meglátásuk szerint ők nem viszonyulnak ellenségesen a magyar hívekhez, ugyanakkor szerintük az államnak sem érdeke, hogy a román és

revízió elmaradása esetére azt javasolták, hogy alkalmazzák a reciprocitás elvét: Hajdúdorogon belül a román egyházközségekben engedélyezzék a román nyelvű liturgiát olyan mértékben, amilyen mértékben érvényesül a magyar a román érsekségben.⁹⁷ Meglátásunk szerint ez az elv magyarázza a püspökség felállításakor alkalmazott „kikerekítés” elvét és román többségű egyházközségek átcsatolását.

6. Következtetések

Az eddig elmondottak alapján egyértelműen kijelenthető, hogy a magyar hívek nagy száma miatt az önálló püspökség és az ezzel járó lelki igények jogosak voltak. Mindez még elfogadhatóbb a 19. század végére kialakult nemzetiségi egyházak körülményei között. A román egyház hangsúlyosan fel is vállalta, és egyes esetekben előtérbe helyezte a nemzeti jelleget a katolikus jelleggel szemben.⁹⁸

Részben a mozgalom hibájából a jogos igényre rátelepedett a korabeli politikai és kormányzati elképzelés. Egyrészt a magyar liturgia bevezetésében a kormány a magyar nyelv terjesztésének eszközét látta, másrészt megítélése szerint a magyar hívek nemzetiségi nyomásnak vannak kitéve, sőt a román egyházzal szemben folyik a hívek asszimilációja. Emiatt sürgette az egyházat, hogy tegyen lépéseket a hívek megmentése – korabeli kifejezéssel élve –, elnemzettelenítése ellen.⁹⁹ Idővel belátta, hogy a magyar liturgia kérdésében a Vatikán nem fog engedni, így visszatért a püspökség kéréséhez. A püspökség megszületésének körülményei azonban igazolták a korabeli – és a román történetírásban napjainkban is élő – vélekedést, hogy a kormányzat politikai eszközt is lát benne. Meglátásunk szerint a püspökség egyszerre volt egyházi intézmény és politikai eszköz.

szerb egyház mellé egy harmadik nemzetiségi egyház is létrejöjjön. Vö. SZANTNER, *A hajdúdorogi egyházmegye története*, 228.

97 Vö. „KSH kimutatás a hajdúdorogi püspökség észak-keleti részéről” 1913. december 12. MNL OL, K 26, 1641. csomó, 1915, XXV. tétel. 2855/1912. 321–322.

98 Ezt hangsúlyozta Vasile Hossu püspök is felsőházi beszédében, amikor kiemelte, hogy azáltal, hogy az egyház a román nyelvet használja, nemzeti egyházzá vált. Vö. „A görögkatolikus püspökség felállításáról szóló törvényjavaslat tárgyalása”, in *Felsőházi Napló*, (1913. június 20.), 40.

99 Melles Emil ezt úgy fogalmazta meg, hogy: „a magyar kormány elementáris kötelessége [cselekedni], hacsak nem akar vereséget szenvedni saját határain belül”. Vö. „Emlékirat a görögkatolikus magyarok részére kérelmezett új egyházmegye alapítása ügyében”, 1910. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 204–207.

Források hiányában pontosan nem rekonstruálható, hogy hogyan is történt a püspökségbe bekerülő egyházközségek kijelölése, azonban a főbb szempontok így is felfejthetők. Alapként az 1900-as népszámlálás statisztikáját használták, a kiválasztási szempontokat pedig Csíky Gyula és Melles Emil tervezeteiben véljük felfedezni. A kiválasztásnál fontos szempont volt a román és rutén egyháزرész megítélése közötti különbség, célként az fogalmazódott meg, hogy míg a román egyházközségekből az összest, addig a rutén egyháزرészből csak a Felső-Tisza mentén összefüggő tömbben élők egy részét szakítsák ki. Szakmaiatlan módon nem az anyanyelvet – a nemzetiséget –, hanem a beszélt nyelvet vették alapul.¹⁰⁰ Az így beosztott egyházközségek híveinek 96,4%-a beszélt magyarul is, a beosztással szemben nemigen merülhetnek fel ellenérvék. Ha csökken is az arány az anyanyelv figyelembevételével, a döntő többség így is megmarad. Ugyanakkor cáfolható mind a korabeli, mind a román történetírásban napjainkban is élő nézet, miszerint a román érsekségből kiszakított egyházközségek román többségűek voltak, és az új püspökség elsődleges célja az asszimiláció volt. A több mint 26 ezer hívó kb. 1/3-a vegyes vagy román többségű településeken élt, elsősorban Szatmár és Bihar megyében, valamint a Székelyföldön. A Székelyföldet leszámítva, amely ebben a tekintetben szórványnak tekinthető, a települések egy tömbben helyezkedtek el, és megoldható lett volna egy optimálisabb kijelölés. A följajzi viszonyok figyelembe vételének érve, akárcsak a „lekerékítése”, nem meggyőző, hiszen sem a korábbi püspökségek, sem Hajdúdorog térképe nem ilyen.

A püspökség megalakításával kapcsolatban kiemelendő, hogy létrehozását követően – egyházi körökben szokatlan módon – máris felmerült az alapító bulla módosításának szükségessége. Erre feltehetően a nemzetközi és román tiltakozás hatására szánta el magát a Vatikán. Ugyanilyen meglepő, hogy a magyar kormány is azonnal pozitívan reagált a felvetésre, hiszen a püspökség határait saját érdekeinek megfelelően jelölte ki, habár voltak egyeztetések a román püspökökkel. Meglátásunk szerint a kormányzat két ok miatt mutatott hajlandóságot a módosításra: egyrészt ekkorra a KSH feldolgozta a görögkatolikusok statisztikáját az 1910-es népszámlálás alapján, amely kidomborította, hogy fontos magyar többségű egyházközségekkel egyetemben

¹⁰⁰ A KSH igazgatója is elismerte, hogy amiatt választották ezt a szempontot, mivel ez kedvezőbb volt a magyarok számára. Vö. „Tanulmány a hajdúdorogi görög szertartású katolikus püspökség revíziójával kapcsolatos teendőkről”, 1913. MNL OL, K 26, 1642. csomó, 1915, XXV. tétel. 1799/1911. 71–79. Ez kétségbe vonja korábbi állításukat, hogy a népszámláláskor felvett adatok nem tükrözik a valós helyzetet a román papok aknamunkája miatt.

a hívek 40%-a kimaradt a püspökségből. Egy másik érv az lehet, hogy ekkor zajlott Tisza István miniszterelnök és a román kisebbség közötti tárgyalások egy újabb fordulója, ahol ugyancsak hangsúlyosan jelent meg Hajdúdorog revíziójának kérdése.

Annak ellenére, hogy mindkét fél hajlandónak mutatkozott a revízióra, és az álláspontok közel is álltak egymáshoz, az mégis elmaradt. Ennek döntő oka az lehetett, hogy a magyar fél csak a viszonyosság elve alapján volt hajlandó a revízióra, ez pedig elfogadhatatlan volt a román fél számára. A magyar elképzelés ugyanis az volt, hogy az átadott egyházközségekért cserébe a román érsekség belsejében – elsősorban erdélyi városokban – hoznának létre önálló magyar egyházközségeket, és ezeket csatolnák Hajdúdoroghoz. Az elképzelés megvalósulása esetén tovább domborították volna a püspökség politikai jellegét, a létrejövő szigeteknek mindenképpen asszimiláló szerepet szántak, amelyet az állam hathatós anyagi eszközökkel is támogatott volna.¹⁰¹ A nagyszabású terv gyors kivitelezése nem volt lehetséges, és nagyon megterhelő lett volna az állami költségvetésre is. Másrészt ezzel a módszerrel sem lehetett volna az összes magyar hívőt átcsatolni. Meglátásunk szerint a bulla revíziójának elmaradása a magyar félnek is megfelelt. A magyar kormány ezáltal akarta kikényszeríteni a reciprocitás elvének alkalmazását és biztosítani a magyar nyelvhasználatot a magyar hívek számára.

Ez ugyanakkor adalékul szolgálhat az állam – egyház és állam – nemzetiség viszonylatban is. Tisza miniszterelnök ugyanis a paktumtárgyalások alkalmával először ajánlotta fel a román kisebbség számára az önálló entitásként történő elismerést. Ez egy új modell kialakítását is felveti, ahol az államhatalom és a kisebbségek között nem egyoldalú a viszony, hanem egyféle egyezség alapozza azt meg, és a nemzeteszmé elfogadásáért cserébe bizonyos közigazgatási és egyházi jogokat kaphat a kisebbség. Az együttműködés alapja a reciprocitás elve lenne. Ez a hajdúdorogi püspökség revíziója kapcsán felsejlő modell látszik visszaköszönni, amikor teljesen más helyzetben és körülmények között a magyar kormányzat államhűségért cserébe ugyancsak nyelvi, kulturális jogokat ajánlott fel a kisebbségeknek. A nemzetiségpolitika alapja – ekkor már Romániával szemben – ugyancsak a reciprocitás elve volt.

101 A pap fizetését és a templom felépítését az állam vagy az illető város vállalta volna.

Simone Weil Istenhez vezető útja a szépségen keresztül

TARTALOM: 1. „A szépség szava minden szívet megszólít”; 2. A szépség mint az anyagban lévő szükségszerűség; 3. A szépség közvetítő szerepe és fokozatossága; 4. A szépség mint Isten, mint az isteni jelenlét; 5. Etika a szépség mentén.

KRISZTIÁN VINCZE: Simone Weil's Road to God through Beauty

Having been to places where he could view some outstanding specimens of Christian art must have played a crucial role in Simone Weil's conversion. His refined sense of beauty was often in raptures guiding him closer to God as a result. Weil discovered beauty primarily in nature and subsequently in works of art. He also came to appreciate it in other people, church services and the virtues taught by Jesus Christ. He would transfer all these experiences and realisations into spiritual dimensions along the lines of Kantian and Platonic philosophy and aesthetics.

1. „A szépség szava minden szívet megszólít”¹

Simone Weil a 20. század egyik legizgalmasabb és több szempontból is ellentmondásos egyénisége, akinek filozófiáját egyértelműen keresztény impulzusok hatják át, így már csak emiatt is sokak figyelmét képes magára felhívni. Ellentmondásos abban az értelemben, hogy minden vele szembeni kategorizáló tendenciának gátat vet, hiszen pl. zsidó családban született, de a zsidósággal nem ápolt kapcsolatot; marxista volt, bár egyértelműen kételkedett a forradalomban; sokszor agnosztikusként tűnt fel, kinek legnagyobb vágya az ismeret és az igazság volt; filozófus volt, aki nem alkotott rendszert; kereszténynek vallotta magát, miközben nagyon hosszú ideig vonakodott a keresztségtől. Egyik legnagyobb érdeme vitathatatlanul az, hogy igazán szavahihető ember, aki mindig kiállt meggyőződése mellett, „így mindannyian sokat tanulhatunk tőle”.² Szavahihetősége, autentikus

1 WEIL, S., *Vorchristliche Schau 1941/42*, idézi BETZ, O., *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*, (Hrsg. Betz, O.), München 2009, 20.

2 Vö. BETZ, *Schönheit spricht zu allen Herzen*, 10–11.

alkata tükröződik munkájában, életvitelében és a szenvedőkkel szembeni magatartásában.³

Simone Weil céljai között szerepelt az esztétikai érzék nevelése és az emberek szépséghez való elvezetése. Írásaiban gyakran kifejeződik az a szándék, hogy új látás- és érzésmódot közvetítsen mások felé. A szépség Weil általi megmutatása azonban nem pusztán az esztétika keretein belül zajlik, hanem vallási dimenzióba ágyazódik be, hiszen a teremtett világ, a műalkotások szépsége Simon Weilnek Istenről is árulkodnak, sőt esetenként a szépség Istennel teljesen egybe is esik nála. Az esztétika így kulcsává válhat az ember kezében a természetfeletti igazságok keresésekor, a szépség pedig „a földi legtitokzatosabb misztériumaként” tárul fel, ami nemcsak szubjektív ítéletekben kerül ilyen megjelölésre, hanem egyenesen „tényként” állapítható meg.⁴ Mivel Weil filozófiája nem rendszerjellegű, így a szépségről szóló gondolatait sem lehet egy szigorúan szisztematikus esztétikában összefoglalni, s látni fogjuk, céljai között nem kifejezetten az szerepelt, hogy minél egzaktabb definíciókat adjon a szépről, hanem inkább egyfajta terapeutikus jelleggel az emberi szemeket próbálta megnyitni a szépségnek.

Fiatalkorában egyértelműen agnosztikusnak, ateistának tartotta magát a francia filozófusnő, aki „nem akart olyasmiről beszélni, amit nem ismer”. Első komoly vallási élményei portugáliai és olaszországi utazásokhoz kapcsolódnak, amelyeknek állandó kísérője volt a természet és a műalkotások szépsége. Milánóban látta Leonardo da Vinci *Az utolsó vacsora* falfestményét, amire úgy emlékezik vissza, hogy „képes lenne az egész életét eltölteni e festmény előtt”. A festmény kompozíciójából Krisztus arcát emeli ki, amely mindig magára irányítja a szemlélők tekintetét, miközben a legnagyobb nyugalmat és a természetfelettit mutatja magán. Sok időt töltött el Umbriában, ahol Szent Ferenc nyomában járt, ahol lenyűgözte őt Perugia és Assisi látványa, Firenzében pedig leginkább a felkeresett Giot-

3 Füzesséry Katalin summásan foglalja életéről össze, hogy dolgozott a Renault-gyárban, Spanyolországban a köztársaság oldalán harcolt, tüdőbajos volt, állandó elviselhetetlen fejfájásai ellenére lépést tartott a munkához edzett parasztokkal. Amikor a franciaországi német megszállás elől családjával Amerikába ment, úgy fejezte ki szolidaritását az otthon szenvedőkkel, hogy pontosan csak annyit evett, amennyit otthon a hivatalos élelmiszerjegyekre adtak. Csak akkor érezte jól magát, ha beleolvadhatott névtelenül a szegények és a társadalom kitagadottjai közé. Vö. FÜZESSÉRY K., „A kegyelem és a nehézkedési idő”, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (ford.: Reisinger J.), Vigilia 1983, 308–317.

4 WEIL, *Vorchristliche Schau 1941/42*, 130, 132.

to-freskókról áradozott. Franciaországban hasonló élményei voltak akkor, amikor meglátogatta Solesmes bencés kolostorát, s ahol egy nagypénteket is eltöltött.⁵ Ezen élményei után gyakran illette dicsérő szavakkal a katolikus liturgiák énekeinek és szövegeinek szépségét. Simone Weil kifinomult szépérzéssel volt megáldva, ezen felül azonban filozófiai tevékenységében egyfajta „szent funkciót tulajdonított a szépségnek”,⁶ aminek bizonyítéka az is, hogy a szépség tárgyalásába az etikai momentumok folyamatosan lényegi elemként épültek be.

2. A szépség mint az anyagban lévő szükségszerűség

A francia filozófusnő írásaiban a szépség elsősorban olyan jelenség, amely az embert egyenesen rabul ejti, hiszen aki igazán szép látványban részesül, az sokszor önmagáról és a világról is teljesen megfeledkezik, s a látványban teljesen elmerül. A rabul ejtetség kifejezéséhez Weil egy mitológiai történetet hív segítségül, amelyben Perszephóné foglyul ejtése az emberi elragadtatott szépségérzet általi tehetetlenséget, elragadtatottságot fejezi ki. Demeter lánya egy nagyon szép mezőn játszadozott, mosolygott felette az ég, illatoztak körülötte a jácintok, körülölelte őt az egész föld és az óceánok. Amikor Perszephóné kinyújtotta kezét, hogy egy virágot leszakítson, *máris Hádész csapdájába zuhant; egy isten kezébe került. Amikor kiszabadult, megette a gránátalma magját, ami örökre elkötelezte: az isten házastársa lett. Perszephoné a világ szépsége által fogságba esett lélek szimbóluma.*⁷ A rabul ejtetség gondolata egy másik helyen Istennek olyan csapdáját jelenti, amelybe belekerülvén az ember kifejezetten valami felsőbbnek nyílik meg. „A lélek természetes vonzódása a szépség szeretetéhez Isten leggyakoribb csapdája, melyet arra használ, hogy felső fuvalomnak nyissa meg a lelket”.⁸

A bennünket foglyul ejtő szépség legkézenfekvőbb módon a természetben, a bennünket körülvevő anyagi világban mutatkozik meg. Weil az antikvitás gondolkodásából azt emeli ki, hogy abban a világ szépségé-

5 Vö. BETZ, *Schönheit spricht zu allen Herzen*, 21–25.

6 VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, (*La métaphysiquereligieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin 1971, ford. Bende J.), L'Harmattan 2005, 117.

7 WEIL, S., *Attente de Dieu*, 122. A fordítás: VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 120–121.

8 WEIL, S., „Ahol elrejlék az Isten”, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (ford.: REISINGER J.), Vigília 1983, 110–180, 133.

nek szeretete egyértelműen jelen volt. A görög sztoicizmust lebilincselte a kozmosz rendezettsége, ciklikussága és szabályozottsága, s a természeti folyamatok törvényszerűségében a harmóniát látta meg. Ebbe a sztoikus szépségérzetbe lépett be a korai kereszténység is, amely közben maga előtt látta az ószövetségi könyveknek a világ szépségét kifejező gondolatait is, hiszen a zsoltárokból, Jób, Izajás és a Bölcsesség könyvében a világ szépségének kifejeződése húzódik meg. Szent Ferencet kiemeli ebben az összefüggésben Weil, mert az egyszerű szentéletű példája azt is megmutatja, hogy „a világ szépsége milyen helyet töltött be az igazán keresztény szellemben. Nemcsak költeménye tökéletes költemény, hanem egész élete tetteiben megnyilvánuló tökéletes költemény. Megmutatkozik ez választásában, mellyel magányos elmélkedésének és kolostorok fölállításának helyeit kijelölte. [...] Még a kóborlást és a szegénységet is költészetté tette; pőrévé vált, hogy közvetlenül lépjen kapcsolatba a világ szépségével.”⁹ Az umbriai szent tulajdonképpen azért koldult és csavargott, mert ezen az életmódon keresztül érezhette egyfolytában a világ szépségét.¹⁰

A világ szépségének elemzésében Weil a szépség lényegét a világot alkotó anyag szükségszerűségében ragadja meg. Minden anyagi folyamat köztudottan a természettörvényeknek megfelelően zajlik le, amely törvények egyértelműen meghatározzák az anyagi folyamatok alakulását és jövőjét. A természeti törvényekben tulajdonképpen olyan kényszerítő erőt látunk, amely alól nem lehet kitérni; éppen az adja a világ rendezettségét és egyensúlyát, hogy a törvényeknek megfelelően engedelmeskedik az anyagi világ minden apró építőeleme. Minden, ami a világban van, mechanikus törvényeknek engedelmeskedik, melyek éppoly vakok és éppoly kimértek, mint a szabadesés törvényei. Weil szerint a teremtés aktusának az a legfontosabb mozzanata, hogy Isten átruházza hatalmát a természettörvények által vezérelt szükségszerűségnek, s ennek keretében zajlik az anyag kibontakozása. „A szükségszerűség határ, melyet Isten a Káoszra szabott ki”, ez „uralkodik a világ felett”, és rendezőelvként hatja át az egész természetet. Tehát minden szükségszerű, ami megtörténik az anyagi világban, s az anyagi világnak ez a struktúrája, mint szükségszerűség, közvetlenül Istentől származik.¹¹ „Amikor egyedül vagyunk a természetben, s képesek vagyunk a figyelemre, valami arra készítet bennünket, hogy szeressük mindazt, ami körülvesz

9 WEIL, *Ahol elrejlík az Isten*, 110–180, 131.

10 Vö. WEIL, *Ahol elrejlík az Isten*, 110–180, 137.

11 Vö. VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 27–29.

bennünket, jóllehet csak nyers, mozdulatlan, néma és süket anyagból áll. És a szépség annál jobban megérint bennünket, minél kézzelfoghatóbban nyilvánul meg a szükségszerűség, például a nehézkedés formálta hegyek látványában, vagy a tenger hullámaiban, a csillagok járásában.”¹² A kozmoszhoz tehát olyan szépségérzetünk kötődik, amelynek konstitutív eleme az anyag vak engedelmissége, sőt az engedelmisség ragyogása maga lesz a szépség. Fontos azt is megjegyeznünk, hogy a természet, a világegyetem szépségének a szeretete a legkönnyebb és a legeggyetemesebb, mert ennek minden ember szemlélője.

3. A szépség közvetítő szerepe és fokozatisága

A természeti világ szépségét, az anyag engedelmisségének ragyogását Simone Weil átvezeti az emberi létezés elmélyítéséhez. Ha a világ engedelmisségét szemléljük, akkor az ezzel az engedelmisséggel szembeni helyes magatartásunk annak szeretetteljes elfogadása. Minden, ami bennünket körülvesz, az engedelmséget tükrözi, s az ember – mint az anyagi világ részese – azt tapasztalja, hogy az engedelmisség követelménye rá is kiterjeszkedik. Ha megbetegszünk, ha halálos betegségbe esünk, ha egyszerűen csak megerőltető munka után észleljük testünk kimerülését, akkor az anyag törvényekkel szembeni vak engedelmisségét önmagunkon észleljük. Ha fizikailag szenvedünk, akkor a fizikai törvények éppen bennünket, a saját testünket sújtják, s emiatt van az, hogy ilyen esetekben a fájdalom, az elnehezülés élményében akár lázadóvá is válhat az ember. Weil szerint azonban a szenvedésben arra vagyunk hivatva – amennyiben az megszüntethetetlen, emberileg orvosolhatatlan –, hogy az élettelen anyagi világot utánozzuk a csendes, ráhagyatkozó engedelmisségben.¹³ A világban uralkodó szükségszerűség szépségén keresztül tehát az ember a saját magára is érvényes engedelmisség követelményét ragadhatja meg. Mindeközben a szépség nemcsak a külvilág, az anyagi világ attribútuma, hanem kapcsolattá válik az emberi érzékelés és a világ között. Ha a szép világot, ha annak engedelmisségét, s az önmagunkra is kötelező érvényű engedelmséget észleljük, akkor ez mind saját emberi szenzibilitásunk közegeiben történik meg.

12 WEIL, S., *Intuitions Pré-Chrétiennes*, 158. A fordítás: VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, 120.)

13 A szenvedésben való engedelmisség és az istenszeretethez kapcsolódó dekreáció fogalmának összefüggését Weil leginkább a *Szerencsétlenség és istenszeretet* című írásában világítja meg.

Ha Simone Weilnek a széphez fűzött gondolatait tovább elemezzük, akkor az is hamar feltűnik nekünk, hogy gyakran él a kanti esztétika belátásaival. Ő maga is úgy határozza meg a szépet, mint ami önmagában nem hordja a cél képzetét, és ennek ellenére mégis célszerűnek tűnik.¹⁴ Tehát a kanti szépséghez kötött paradoxon jelenik meg itt is, hiszen ami szép, az egyetemes megelégedést ad, bár nincsen közben benne érzéki vagy értelmi érdek. „A szépség az egyedüli evilági cél. Oly cél, melynek semmi célja, ahogy nagyon helyesen mondja Kant. A szép dolog semmi jót nem tartalmaz, hacsak nem önmagát, önnön teljében úgy, ahogy megjelenik nekünk. Közelítünk hozzá anélkül, hogy tudnánk, mit is kérnénk tőle. Tulajdon létét kínálja fel nekünk.”¹⁵ A kanti esztétika szerint a szép – mint tulajdonság – általában a tárgyak formájára vonatkozik. Ha ezzel szembe-sül az ember, akkor az elragadtatottság érzését hordja magában. A fontos kritérium azonban a szépségérzetben az érdek nélküli tetszés! A kellemes számunkra úgy tetszik, hogy vonzalmat ébreszt bennünk, ami azonban szép, az a vonzalmat nem hordja magában, hanem az embernek szemlélő, mondhatnánk kontemplatív örömeire szolgál! „Krisztus is azért parancsolta nekünk, hogy nézzük, hogyan száll napfény és eső részrehajlás nélkül jókra és gonoszokra, mert a cél hiánya, a szándék hiánya alkotja a világ szépségét. [...] Platón is azt tanácsolja a Timaiosban, hogy az elmélkedés erejével váljunk hasonlónak a ciklikus mozgások harmóniájához, melyek indítanak és visszacsatolnak napot és éjszakát, hónapot, évszakot és évet. E ciklikus mozgásokban és kapcsolódásukban szintúgy kiviláglik a szándék s a cél hiánya; a tiszta szépség ragyog fel bennük.” A hétköznapi ember sokszor szépnek nevez olyasmit is, ami tulajdonképpen csak a vonzalom egyik vagy másik fajtája,¹⁶ azonban „minden ember, még a legtudatlanabb, a leghitványabb is tudja, hogy egyedül a szépség jogosult szeretetünkre!”¹⁷

Ezek a sorok tehát arról tanúskodnak, hogy a szépség nem azért ragad meg bennünket, mert valamilyen érdekünknek jelentené elérését vagy bár-

14 A *Le Beau et le Bien* kéziratban Weil a következő példát hozza: „Amikor meglátok egy templomot [...] első reakcióm, hogy megállok. [...] Egész lelkemet a templom látványa tölti el. [...] A templom elrendezett kövek halmaza, de nem pusztán mechanikus rend, hanem célszerűséget rejt magában. [...] Ez a célszerűség cél nélküli, ugyanis nem utal más távoli célra.” WEIL, S., *Le Beau et le Bien*, (kézirat), 1926. A fordítás: VETŐ M., *Simone Weil vallásos metafizikája*, 125.

15 WEIL, *Abol elrejlík az Isten*, 136.

16 „A vonzalmaknak is számos faja egészen idegen a széptől, de meglétük, ítélőképesség hiányában mégis azt okozza, hogy szépnek nevezzük azokat a dolgokat, melyekre irányulnak.” WEIL, *Abol elrejlík az Isten*, 135.

17 *Uo.*

miféle sikeres beteljesülését, hanem inkább szemlélő képességünket lekötő jelenség, ami a világ mögötti, s a világban immanensen jelen levő intelligibilisét közvetíti.¹⁸ Ha ezeket a sorokat követjük, akkor az lesz a jogos benyomásunk, hogy Weil nemcsak a kanti esztétika elemeit építi a saját maga gondolataiba, hanem platonikus vonásokat is magára vesz, hiszen a vonzalom, a vonzalmak különböző válfajainak egymásutánisága egészen a szépségig képesek elvezetni és felemelni az embert, s ez kifejezetten a platóni filozófia egyik kulcsfontosságú megállapítása. Vető Miklós ebben az összefüggésben így látja a vonzalmak fokozatiságán áthaladó emberi magasba emelkedést Weil gondolkodásában: „Végső soron még a testi szerelem is a világ rendjének szeretetéből fakad. Valamennyi emberi lény érez valamiféle homályos szeretetet az eget és a hegyeket látva, a természet csendjét és a napfény melegét érzékelve, azonban ez a szeretet nem teljes és nem boldog, mivel olyasvalamire irányul, nevezetesen az anyagra, ami nem képes válaszra. Ezért az emberek a szeretetüket más emberi lények felé akarják fordítani, akik képesek válaszolni nekik, igent mondani és átadni magukat. Így amikor a szépség érzését egy másik ember látványához kötjük, azt gondoljuk, hogy lehetőségessé vált a szeretet átvitele, csak hogy vágyunk valójában továbbra is az egyetemes szépség mint végső cél felé irányul.”¹⁹

4. A szépség mint Isten, mint az isteni jelenlét

Ha Simone Weil Istenről beszél, akkor számára Isten nemcsak transzcendens valóság, hanem jelen van a világban immanens módon is. A világ szépségéről egyrészt azt állítja, hogy egybeesik az anyaghoz kötött engedelmességgel és szükségyszerűséggel; az *Ahol elrejlük az Isten* című írásában azonban a világ szépségét Isten jelenlétével teszi egyenlővé. „Az egyedül valóságos szép, az egyedüli szépség, mely Isten valóságos jelenléte, az univerzum szépsége. Minden, mi kisebb az univerzumnál, nem szép.”²⁰ A keresztény mentalitásnak, a *deus absconditus* gondolatának megfelelően úgy véli, hogy Isten számunkra csakis álcázott módon jelenhet meg. Mivel a világot és minden benne levőt felülmúl, így megjelenése mindig álcázott, s

18 A szép dolgok szépségének valódi oka az alapjukat adó eszme, idea, amely a szemléltben az arányosságot, a jól formáltságot, a dolog igazságát ragyogtatja át.

19 VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 121.

20 WEIL, *Ahol elrejlük az Isten*, 145.

éppen abban áll az ember üdvössége, hogy ezen rejtekező formák mögött mégis felismeri Őt!

Talán Isten és a szépség azonosításában tűnik ki még nagyon inenzíven a weili filozófia platonikus vonása. Platón *Szüimposzion* művében a dialógust folytatók az erotikus lelkesültségről beszélgetnek kiindulásként, s az érosz leginkább úgy kerül bemutatásra, mint amin keresztül az ember képessé válik a látható szép megragadására. A *Phaidrosz* című írásában Platón a szépséget úgy mutatja be, mint ami a legalkalmasabb arra, hogy az embert az érzéki széptől az erkölcsihez vezesse el. Miután pedig az emberi tettekben jelen lévő szépséget ragadta meg a görög filozófus, olvasóit rögtön tovább is vezeti a noetikusan megragadhatóhoz. Az érzéki szép tehát kifejezetten fontos, de egyáltalán nincs abszolutizálva, hanem kiindulópontként ragadható meg, amitől a szépség embert felemelő ereje indul meg. Platón végül a *Hippiaszban* magát az Egyet azonosítja a Széppel. Ez az az Egy, amely minden érzékelhető szépnek változatlan alapja. Platón filozófiája az újplatonikusokon keresztül eljut egészen Ál-Areopagita Dénesig, akinek szemléletében a szépség már az önmagát feltáró Isten egyik megnyilatkozása, illetve isteni attribútuma lesz. A keresztény gondolkodó szerint ezen felül pedig a szépség szemlélete az emberi megismerésnek a legmagasabb formájával esik egybe, hiszen a dolgok egyetemességét célozza meg.²¹ Weil mindezen filozófiai örökség ismeretében a következőt fogalmazza meg: „Isten megalkotta a világegyetemet, Fia pedig, elsőszülött testvérünk, ebből szépséget alkotott nekünk. A világ szépsége Krisztus gyöngéd mosolya, mely az anyagon keresztül sugárzik felénk. Valóságosan jelen van ő az univerzum szépségében. E szépség szeretete a lelkünkbe ereszkedő Istentől származik, és ahhoz az Istenhez tér vissza, ki az univerzumban jelen van.”²²

Másik helyen továbbá az álcázott Isten jelenléte beazonosításra kerül a felebarát személyével és az egyházi szertartásokkal is. „Isten rejtett szeretetének mindössze három közvetlen tárgya van, melyben Isten valóságosan, noha titokzatosan jelen van. E három evilági tárgy: az egyházi szertartások, a világ szépsége és a felebarát.”²³ Végül amikor Isten és a szépség azonosítása megtörténik, akkor annak még egy formája adódik: a tökéletes tisztaság! „A tökéletes tisztaság nem lehet más, mint a köztünk jelen levő Isten”. Ez

21 Vö. SCHEER, B., *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997.

22 WEIL, *Ahol elrejlik az Isten*, 135.

23 WEIL, *Ahol elrejlik az Isten*, 110.

a tökéletes tisztaság az emberben rejlő rosszra adható egyetlen hatékony gyógyszer, ami képes minden emberi romlottságot átalakítani. Az Isten jelenlétét jelentő tökéletes tisztaság így az ember morális tisztulásának az okozója: „Ha más lenne, mint Isten, nem lenne tiszta. Ha Isten nem lenne jelen, sohasem üdvözülhetnénk. Aki kapcsolatot teremtett a tisztasággal, a lelkében rejlő rossz minden borzalma az isteni tisztaság szeretetével alakul át. Ezért volt Mária Magdolna és a jobb lator a szeretet kiváltságosa.”²⁴

5. Etika a szépség mentén

Miután láttuk, hogy Simone Weil számára hogyan jelenik meg a szépség, az hogyan kapcsolódik össze az emberi szépérzékben a világgal, Istennel, nem lepődünk meg azon, hogy ennek mentén egy etika is kirajzolódik, ami az emberi helyes magatartást szeretné befolyásolni, s az emberi létmódot szeretné egyenesen más mederbe terelni. Az etikai momentumok tulajdonképpen végigkísérik a szépségről alkotott felfogásának minden fontosabb megállapítását. Weil szinte axiómaszerű megállapítása szerint „az ember legnagyobb fájdalma, amitől gyermekkorától szenved, ami egészen haláláig tart, hogy nézni és enni két különböző művelet”.²⁵ Ez a rövid mondat arra utal, hogy az emberiség tulajdonképpen az ösbűn óta, illetve az ösbűnből fakadóan csaknem kivétel nélkül az evést választja, nem pedig a szemlélést. Ádám és Éva gyümölcs után való vágyakozása és gyümölcsleszakítása az egész emberiség jelenlegi léthelyzetének egyben oka, másrészt paradigmája. Az ember ugyanis úgy áll szemben a világgal s annak tárgyaival, hogy azokat vagy megragadja és magához veszi, vagy pedig szemléli és tiszteletben tartja. Az előbbi magatartás súlyos formája az, hogy számunkra a másik ember is sokszor csak eszközként jelenik meg, akit habozás nélkül fel- és kihasználhatunk, ha érdekeink úgy kívánják. Tudjuk, hogy az üdvösség azoké, akik többre becsülik a birtokbavételnél a szemlélődést, ennek ellenére az embert mohósága és csillapíthatatlannak tűnő vágyakozásából fakadó cselekedetei jellemzik legtöbbször. A bűnöknek ennek alapján a mohóság, a falánkság mentén határozza meg Weil. „Talán a vétkek, a lezüllések és a bűncselekmények is csaknem mindig vagy lénye-

24 WEIL, S., „Rendszertelen gondolatok Isten szeretetéről”, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, (ford. Reisinger J.), Vigilia 1983, 43–48, 45.

25 WEIL, *Attente de Dieu*, 122.

gükben mindig oly törekvést rejtenek, mely föl akarja falni a jót, fölfalni azt, amit csak nézni szabadna”.²⁶

Ha az ember valamit megközelít, megérint, akkor ezek a gesztusok könnyen válhatnak tisztátalan magatartássá, amelyek beszennyezést vagy akár pusztítást vonnak maguk után. Ezzel szemben „a szépség érzése a birtoklásról való lemondás szándékát szüli meg bennünk”.²⁷ Ilyen szempontból tehát a szépség „ellentéte a váagnak, a birtokbavételre irányuló hajlamnak, ami elleplezi bennem mindazt, amit fel fogok falni. Az eltávolodás érzése akkor születik meg bennem, ha valami olyasmit szemlélek, amit nem akarok megváltoztatni, még képzeletben sem (egy katedrális, egy szép szobrot), vagyis ha a szépségre tekintek”.²⁸ A szemlélődés aktusában az ember tehát távolságot tart önmaga és a szemlélt jelenség között. Éppen az a szép egyik ismertetőjegye, hogy érdek nélküli, és így megengedi a távolságot, amit nem tör meg sem mohóság, sem falánkság, sem érzéki vonzalom. A világban élő ember Weil szerint úgy esik legtöbbször tévedésbe, hogy egy-egy jelenség mentén azonnal saját jóllakottságán akar dolgozni. A szépség lényege azonban az, hogy mindig csak ígéret, de önmagában táplálékot nem ad, mert az emberi lélek csak a természetfelettibe eljutva képes valóban jóllakni. Ami tehát szép, azt nem lehet falánk módon megközelíteni, azt nem szabad a megváltoztatás intenciójával megérinteni.²⁹

Amikor Simone Weil a szépséghez rendelten fogalmazza meg etikáját, akkor leszögezi, hogy maguk az erényes cselekedetek is szépek. Szépségük abból fakad, hogy az örökkévaló törvény alkalmazását fejezik ki.³⁰ Aki erényes, aki erényes cselekedetet hajt végre, az nem szubjektív hajlamait és érdekeit követi, hanem éppen ellenkezőleg, kiszakad önmagából, s az örökkévaló törvénynek adja át önmagát. Az erényes cselekedetekre az embernek

26 WEIL, *Ahol elrejlík az Isten*, 136.

27 VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 124.

28 Ezt Weiltől Bousque idézi, de nem tudjuk pontos forrását. In VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 124.

29 „Valamiféle ragyogás magára vonja a tekintetünket, ám semmiféle hajtóerőt nem nyújt számunkra. A szépség mindig csak ígéret, soha sem ad semmit; éhséget ébreszt bennünk, csak hogy nincs benne semmi, ami tápláléka lehetne lelkünk azon részének, mely itt a földön próbál jóllakni; csak a lélek figyelmes része számára rejlik benne táplálék. Vágyakozást szül bennünk, ám világosan érezteti velünk, hogy nincs benne semmi kívánnivaló, mert hiszen mindenek előtt azt szeretnénk, hogy semmi ne változzon benne.” WEIL, S., *Ecrits de Londres et dernières lettres*, 37, a fordítás: VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 124.

30 Az erényes cselekedetekben az ember azt utánozza, ami a legigazabb a legracionálisabb módon.

azért van szüksége, mert általuk talál utat saját maga dekreációjához. A dekreáció az emberi bűnös én felfüggesztését jelenti. Az ember – mint autonóm létező – Istennek köszönheti létét, azonban autonóm létezése magába foglalja bűnös állapotát is, hiszen Ádám és Éva bűnbeesés története lett az emberi lét paradigmája. Ennek az emberi léthelyzetnek, ennek a bűnös állapotnak az ellenpólusa Weil szerint a dekreáció, ami az autonómiánkról, az önközpontúságunkról való lemondásunkat jelenti, azért, hogy Istennek adjunk helyet.³¹

A saját dekreációjára törekvő ember tudatában van annak, hogy e világban tulajdonképpen nincsenek igazi célok! Misztikus látásmódjában Weil ugyanis kijelenti, hogy csak a nem dekreált ember képtelen e világon célok nélkül élni, amíg vele szemben a dekreációra törekvő szerint a világ lényege a célszerűség helyett a szükségszerűség! Ennek következtében az az ember feladata, hogy átformálja a célszerűséget szükségszerűséggé, amit csak az engedelmesség által érhet el. A szükségszerűséghez kapcsolódó szenvedés az, amin keresztül az ember megértheti a cél nélküli célszerűséget. „A szükségszerűséget már Isten akarata iránti engedelmességgként értelmezzük”, ilyenkor „megtanuljuk, hogy ebben a világban mindig csak okok vannak, és soha sem célok”, így „lemondunk a célok jelezte személyes nézőpontunkról a cél nélküli célszerűség univerzális perspektívája javára”.³² A szépség azért válik spirituális eszközzé Simone Weil szerint, mert minden más eszköznél nagyobb képessége van arra, hogy az embert bizonyos ideig az egyetemes nézőpontba helyezze el. Az egyetemes nézőpont ugyanis azt a perspektívát adja meg, amit az önközpontú ember nem láthat, hiszen amikor a világ centrumaként fogja fel magát, akkor számára minden alávetettnek, illetve hozzárendeltnek tűnik. Magáért beszélő bibliai képet is használ Weil ennek jobb megértetésére: Egyrészt hivatkozik az irgalmas szamaritánus történetére, amelyben a segítő szamaritánus az egyetemes nézőpontot jellemző figyelem állapotában van: „Az út szélén heverő névtelen test élettelenségében nincs ember. A szamaritánus, ki megáll és ránéz, mégis e hiányzó emberre szegezi figyelmét, s nyomon következő mozdulatai tanúsítják, hogy figyelme valóságos volt.” Másrészt Pál apostol egyik

31 A teremtésben Isten háttérbe szorul, jobban mondva Isten szándékosan húzódik vissza Weil szerint, s így a világnak, a létezőknek ad helyet visszavonulása által. Az emberi dekreáció ezt az isteni cselekedetet hivatott utánozni: az ember bűnös énjét dekreálja teremtményi mivoltának tudatában, hogy Istennek adhasson helyet. Vö. VINCZE K., „A szenvedés realitása és méltósága Simone Weil filozófiájában”, in *Vigilia* 79 (2014) 589–597.

32 VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 129.

szövegére is úgy hivatkozik, hogy azon keresztül a hit, a keresztény hit látásmódját is szoros összefüggésben kell látnunk a figyelemnek ezzel a különleges válfajával: „A hit, mondja Szent Pál, a láthatatlan dolgok meglátása. A figyelemnek e pillanatában a hit éppúgy jelen van, mint a szeretet.”³³ A szépség olyan energia forrása tehát, amely a spirituális életünk szintjén helyezkedik el, méghozzá azért, „mert a szépség szemlélése elszakadást von maga után”.³⁴ Amikor az ember szemlélődik, amikor látja a szépet, amikor a világra és önmagára úgy tekint, hogy ezt az egyetemes nézőpontból látja, akkor sikerült neki önmagáról megfeledkeznie, és sikerült neki önmagáról lemondania.

Ezen összefüggések tükrében látjuk, hogy Weil szerint lényegi kapcsolat van a szépség átérzése, a szépség szemlélése, valamint az emberi egyetemes léthelyzet fájdalmainak, kiszolgáltatottságának és nyomorúságának részvétteljes észlelése között. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy minél inkább képes valaki a szépség szemlélésére, annál inkább lesz képes együttérezni a nyomorultakkal, a szerencsétlenekkel. Simone Weil számára a szépség Isten olyan adománya és Istennek az a fajta önközlése, amely a szépségtől elragadtatott embert a saját önfelülmúlásához segíti.

33 WEIL, *Abol elrejlík az Isten*, 121.

34 WEIL, S., *La Source Grecque*, 120. A fordítás: VETŐ, *Simone Weil vallásos metafizikája*, 131.

A bűn feletti győzelem a megtérésben és a megbocsátásban

TARTALOM: Bevezetés, 1. A megtérés; 1.1. A megtérés az Ószövetségben; 1.2. A megtérés az Újszövetségben; 1.2.1. Keresztelő János felhívása; 1.2.2. Jézus igehirdetése; 1.3. A megtérés szentségi karaktere; 1.3.1. A belátás; 1.3.2. A bánat; 1.3.3. A bevallás; 1.3.4. Az elégtétel (vezeklés), jóvátétel; 2. A megbocsátás; 2.1. Átfogó jellege; 2.2. ingyenessége; 2.3. Kölcsönössége; Összegzés.

JÁNOS SOLTÉSZ: Victory over Sin in Conversion and Forgiveness

The phenomenon with the most depressing burden in human life is sin. It is certainly for a reason that people tend to mitigate it even through their choice of words using expressions such as ‘offence’, ‘mistake’, ‘blunder’, etc. Thus, the present paper is devoted to discussing conversion and forgiveness liberating one from sin and its burdens. The Old Testament lays the foundations of the liberating and redeeming teaching of the Christ of the New Testament even in this respect. In addition, the description of the sacramentological elements of forgiveness is intended to highlight the great gift of the Church of Christ, available to everyone, suitable for rendering the mystery of a life that has been changed up-to-date and capable of fostering it. The sacramentological facets also comprise human action with profound ramifications, which, if unaccepted, would prevent conversion from taking place. With its most important features, forgiveness, as the end of sin, defines the morality of the new period of one’s life after conversion as well by providing a sense of direction: One’s actions should primarily be motivated by gratitude to God and forgiving love towards others, in the dimension of reciprocity.

Bevezetés

A bűn elkövetésének következményei vannak, melyek befolyásolják az ember életét. Ezért kell beszélnünk a tettek (peccatum actuale) után a bűnös állapotról (peccatum habituale), annak jellemzőiről.¹ A halálos és a bocsánatos bűn fogalompárjából szükséges kiindulnunk, s a bűnös állapot sajátos értelemben csak az előbbi velejárója.

1 TARJÁNYI Z., *Az erkölsteológia története és alapfogalmai*, (Morálteológia I.), Budapest 2005, 133–135.

A bűnös állapotot először is erkölcsileg értéktelen akaratmegnyilvánulás jellemzi. Nem lehet ezen csodálkozni, hisz a bűn elkövetésével az ember szembekerül a teremtés rendjével, nem jól viselkedett a teremtett jóval, valamilyen módon visszaélt vele. Ezzel megsértette és elutasította az isteni szeretetet, hálátlan volt vele szemben. Őszinte bánat nélkül ez az állapot tartóssá válik, bánattal viszont meg is szűnhet. Nem reménytelen tehát a helyzet, de őszintén tenni kell azért, hogy megváltozzon.

Minden bűnnel együtt jár valamiféle teher, amit az ember magára vett. A súlyos bűnnel nyomasztó teher jár együtt, s ez tulajdonképpen az örök büntetés, a kárhozat, mely lényegi következménye a halálos bűnnek (peccatum mortale) az egyház hagyománya szerint.² Tartalmát tekintve ez az Istentől, a szeretettől, az üdvösség forrásától való elszakítottság, lelki halál, az örök élet reményének elvesztése. Meg lehet szabadulni ettől a teherből, de csak Isten tud belőle kiemelni a bánattal kísért megtéréssel, tehát érdemünk nélkül, de nem közreműködésünk nélkül történhet a megszabadulás. A bocsánatos bűnnek (peccatum veniale) sem hanyagolhatók el a következményei, mert a lelkesedés, a szolgálatkészség hiánya, bizonyos érdektelenség fogja kísérni a személyt. Ezeket foglalja össze az „ideigtartó büntetés” teológiai fogalma, melyet nem jogi és nem külsődleges szempontból kell értékelni. E különleges fogalom lényege, hogy nem örök büntetésről van szó. Általa a cél elérése nehezebbé válik, hisz hordjuk magunkban a rosszra való hajlamot, a rosszhoz való ragaszkodásunk pedig növekedni fog. Olyan büntetései ezek a bűnöknek, melyeket nem egyszerűen Isten ró ki ránk, hanem mi szabunk ki magunkra: „magam vagyok önmagam büntetése önzésemmel... Mindenki látja rajtam, csak én nem. Halálos fájdalmat kell kiállni lélekben a megtisztuláshoz, változáshoz”.³ „A bűn büntetése az Isten által szabadon alakított konkrét valóság, amelybe a bűnös ember beleütközik, és amely a kudarcát okozza”.⁴ Főként a halálos bűn esetében érzékelhető ez. Fontos itt a bűn tényszerűségének hangsúlyozása: „A bűn objektívációi a kapcsolatok és a környezet vonatkozásában akkor is sokszor fennmaradnak, mikor már Isten felé fordult a bűnös”.⁵ Vagyis nem lehet meg nem történné tenni az elkövetett bűnt, de a megtéréssel és a megbocsátással véget lehet neki vetni, burjánzását meg lehet akadályozni, az általa okozott sebeket be lehet gyógyítani, habár a sebhelyek megmaradnak.

2 Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (a továbbiakban: *KEK*), Budapest 1994, 1861. pont.

3 RAHNER, K., Beichtprobleme, in *Geist und Leben*, 6., Würzburg 1954, 25.

4 RAHNER, K. – VORGRIMMLER, H., *Teológiai kishoztár*, Budapest 1980, 86–87.

5 *Uo.*, 87.

I. A megtérés

I.1. A megtérés az Ószövetségben

A megtérés követelményének gazdag ószövetségi háttere van.⁶ A kultikus, rituális bűnbánati gyakorlatokkal szemben a próféták olykor indulatos szavakkal lépnek föl, és hirdetik az érzület belső megváltozását. A héber *sub* (*megtérni, Jahvéhoz térni*) igének megfelelően a „szív” megújulását követelik. Jeremiás szerint, akit a „megtérés prófétájának” is szoktak nevezni, a megtérés elsősorban visszafordulást, visszatérést jelent a szövetséghez, mivel Izrael olyan, mint a hűtlen asszony, aki elhagyta urát (Jahvét), szeretői (Baál istenek) kedvéért, s ezzel hitetlenséget, a legsúlyosabb bűnt követte el. Jeremiás próféta üzenetében már a következő szempont is benne van: „visszatérhatsz hozzám” – mondja az Úr, ami azt jelenti, hogy „őszinte szívvel” kell odafordulni Jahvéhoz.⁷ Ez az ismételt odafordulás feltételezi a harmadik szempontot: a szükségszerű elfordulást mindattól, ami távol tarthatja Izraelt Istenétől, ami megakadályozhatja az újraegyesülést. Az Ószövetség tudja, hogy a gonoszság az embert a velejéig átjárja, s következképp ellenáll a megtérésnek. Ezért a megtérést mindig Isten ösztönzi, ő mozdítja az ember szívét, s akárcsak a szövetségekötésben, itt is az ember az elfogadó fél. Aki ellenáll Isten kezdeményező szeretetének, az magára vonhatja haragját és büntetését, amit a próféták az aszály, a fogság, a pusztulás és a halál képeivel szemléltetnek. Aki viszont megtér, az megbocsátásban részesül, megszabadul a büntetéstől, és termékenység, boldogulás és élet lesz osztályrésze. A történeti könyvek inkább Izrael népének mint közösségnek a megtérését sürgetik, míg a próféták az egyes embernek belső megváltozását szorgalmazzák, a tömegeket inkább a Messiás idejére várják.

I.2. A megtérés az Újszövetségben

A megtérésre való felhívás az Újszövetség alapvető követelményei közé tartozik, így kulcsfogalomként is számon tarthatjuk. A *metanoia*=*meta* +

6 LEON-DUFOUR, X., *Biblikus Teológiai Szótár*, Róma 1976, 181–186.

7 SÜLYÖK E., „A megtérés a Szentírásban”, in BODA L., *Isten országa közöttünk*, Budapest 1993, 142–143.

nousz, (*noein*) összetételből származik, *megtérést*, az értelem, a gondolkodás és az akarat gyökeres megváltozását jelenti, mint ehhez hasonlóan a latin *conversio* kifejezés is.⁸

1.2.1. Keresztelő János felhívása

Keresztelő János a két szövetség határán áll, mint összekötő láncszem a próféták és Jézus igehirdetése között. Megtérésre szólítja a népet, hogy teremjék annak gyümölcseit. Tartalmát tekintve bűnbánatra történő felszólítás ez: aki meg akar menekülni az ítélettel, térjen meg. A megtérés ajándék és feladat. Mindenki tegye, amit tennie kell, legyen szorgalmas, ossza meg másokkal, amije van, kerülje a haszonlesést, a hatalommal való visszaélést.⁹ Keresztelő János megtérésre szólító szavai összekapcsolódnak az eszkatologikus keresztséggel, mely megadja a bűnök bocsánatát.

1.2.2. Jézus igehirdetése

Jézus Krisztus folytatja a megtérésre irányuló felhívást, de az ítélet helyett Isten országa közelségének örömhíre motiválja azt, s ez lényeges különbség Jánossal szemben. Ezzel az üdvtörténet döntő stádiumának kezdetét hirdeti meg, s a bűnös, aki átérzi elesettségét, a valódi öröm, az üdvösség lehetőségét ragadhatja meg a megtéréssel. Ennek tartalma: az Istenhez fordulás, melynek nem valami törvény szerinti eljárás a lényege, hanem a „szív ügye”, s ezért mindenkinek szól: „igazaknak”, bűnösöknek, pogányoknak, mert mindenkinek minden korban szüksége van a hitben történő elmélyülésre. A Jézus által hirdetett megtérésnek is több jellemzője van.

A *kezdeményező* az Újszövetségben sem lehet más, mint *Isten szeretetéből fakadó kegyelme*.¹⁰ Az ő szeretetét nem lehet megelőzni, kicsikarni, teljesítménnyel kikényszeríteni, jogigényt támasztani rá, még erkölcsi erények kiváló teljesítése árán sem, mert ezek mélyén is lappanghat öntetszelgés. Ezt értették meg az egyház szentjei, akik a külső szemlélő számára olykor meghökkentő módon vallották magukat nagyon bűnösöknek. Nagy titkot fedeztek fel, amire az egyház néha nem fektetett elég hangsúlyt, hogy a bűnnek ellentéte nem az erény, hanem a kegyelem! Az ember bűnössége nem az erény, hanem Isten kegyelmének fényében tisztázódik, s ez a kegye-

8 BERAN F., *A keresztény erkölcs alapjai*, Budapest 1999, 28–29.

9 SÜLYOK, *Op. cit.*, 144–145.

10 SÜLYOK, *Op. cit.*, 145–146.

lem teszi a jót is érdemszerző jóvá és erénnyé. Az Isten szeretete, kegyelme megelőzi az etikát, ezért előzik meg a hegyi beszédben is a boldogságok az etikai követelményeket.

A Jézusban elérkezett Isten országa *válaszadásra készíti* az embert. A helyes válasz a hitből fakadó, belső megtérés, amit a királyi menyegzős ünnepi ruha szemléltet. Jézus példabeszédei pedig nemcsak Isten irgalmát, hanem a helyes emberi magatartást is elének állítják, mely nem a farizeus gögje, nem az önelégültség, hanem a vámos alázatára épülő, megbocsátást elfogadó viselkedés, amivel be lehet lépni az elérkezett Isten országába.

A megtérés *lényegét* így definiálhatjuk: *elfordulunk a bűntől, és hazatérünk Isten országába.*¹¹ Másképp ezt mondhatnánk: a szív odafordul az élő Istenhez. Jézus szavai támasztják alá a mondottakat: „ha nem változtok meg, és nem lesztek olyanok, mint a gyermekek, nem mentek be az Isten országába” (Mt 18,3). Szükséges tehát a határtalan bizalom és az ajándék felé való olyan nyitottság, mely a „boldog szegénységre” épül, aki miközben kap, kihullik kezéből mindaz, amihez eddig görcsösen ragaszkodott.

A megtérés az üdvösség órájának, a mának a megragadása. Jézus üzenete arról szól, hogy „betelt az idő”, s ezzel a figyelmet a legnehezebbre, s egyben a legegyszerűbbre fordítja: a mára. Ezt kell megragadni, mert benne van az üdvösség lehetősége. Ahogy Németh László fogalmaz, ráillik a megtérőre is: „Szent az, aki megadja magát a jelennek. Azaz nincs benne sem ragaszkodás, sem törekvés. Egyik teendője nem fontosabb, mint a másik... Magának semmit sem akar, mindenre egyformán rászentelheti magát.”

Szólnunk kell a megtérés *öröméről* is. Az elővételezett üdvösség olyan, mint a szántóföldbe elrejtett kincs. Örömeben odaad érte az ember mindent. A meghívó szó az Istené, az emberé az elfogadás, szófogadás. Ez egyszerre jelent lemondást és örömet. A lemondás nem önmagában áll fönn, csak az öröm tágabb látókörében nyeri el valódi helyét. A megtéréssel új irányt vett az élet, mely messze értékesebb, mint a feléje vezető utak, mert ezt már egyértelműen a cél határozza meg. A bűnbánat sem a bűntől, mint kiindulóponttól, hanem a célponttól, a megbocsátás, a kegyelem, a szeretet, az üdvösség felől kapja meg értelmét. Így kerül a bánat és a lemondás is az öröm fénykörébe. A megtérés nemcsak az ember öröme, hanem az Istené is. Isten az öröm Istene, akarja, hogy övéi örüljenek, mint lakodalom idején a vendégek.

¹¹ BÖCKLE, F., *A morálteológia alapfogalmai*, Bécs 1975, 89–90.

Nem feledkezhetünk meg a megtérés és az ítélet kapcsolatáról sem. Jézus szigorú ítéletet hirdet azoknak, akik nem akarnak tudomást szerezni a megtérés követelményéről. Ezért találjuk az evangéliumban a felkiáltást: „Jaj neked, Korozain! Jaj neked, Betsaida! Mert ha Tírusban és Szidonban mentek volna végbe a bennetek történt csodák, már régen hamuban és szőrzsákban tartottak volna bűnbánatot” (Mt 11,21). Jézus kortársaival szemben ezért fognak megállani a niniveiek az ítélet előtt, mert ők Jónás szavára bűnbánatot tartottak (Mt 12,41).¹²

Az apostoli igehirdetés folytatja Jézus felhívását: „Tartsatok bűnbánatot!” Tartalmi elemei: felhívás a hitre, felszólítás a keresztségre, ígéret a bűnök bocsánatára, remény az életre és az üdvösségre. Létrehozza az „uralomváltást” az emberben, mert elfordul a gonosztól és odafordul az Istenhez, tehát a sátán fennhatósága alól felszabadulva kilép a sötétségből a világosságra, s az Isten uralma alá kerül. Ezzel új tartalmat és célt kap az élete, mert szabadon vállalja az Istentől való függést, és tiszta lelkiismerettel szolgál neki. Pál apostol a metanoia szót ritkán említi, de nála is a bűntől megszabadító megtéréssel kezdődik a keresztény élet. János írásaiban eltűnik ez a szó, de a hit már magában foglalja a megtérés követelményét.

A korai keresztényekben is felmerült a kérdés, hogy lehetséges-e *többszöri megtérés*. A megtérés alapvetően egyszeri és életre szóló döntés, de bizonyára a misszióból eredő tapasztalatok adhattak erre okot. Az Újszövetség sugallja, hogy a visszaesés rosszabb, mint maga a hitetlenség (vö. Lk 11,24–26 és Zsid 6,4–6). Ugyanakkor tudjuk, hogy életünk egyszeri odaadása még nem ad ingyenjegyet az üdvösségre való belépésre, nem jelent szavatolt „életbiztosítást”. Fájdalmas tapasztalatunk, hogy elbukhatunk, viszont Isten újra megnyithatja az üdvösség ajtaját. Ezért reményünk van meg-megújuló megtérésre, de ennek lehetősége és módja mindig az élő Isten kezében van.¹³

1.3. A megtérés szentségi karaktere

A megtérés az egyház életéhez kapcsolódik, mert a bűn Isten s az isteni rend megsértése, és a közösség megkárosítása is. S Jézus, mivel igen fontosnak tartotta a bűntől való megszabadulást, mely helyreállíthatja az elrontott kapcsolatokat, érthető, hogy hatalmat adott az egyháznak hí-

¹² Vö. SÜLYOK, *Op. cit.*, 146–147.

¹³ SÜLYOK, *Op. cit.*, 148–149., vö. KEK, 1428. p.

vei fölött.¹⁴ Erről tanúskodik Máté evangéliuma: a bűnöst meg kell inteni négy szemközt, ha eredménytelen, akkor jelenteni az egyháznak, ha ezután sem változik, akkor úgy tekinteni, mint pogányt vagy vámost (18,15–17). Az „oldás-kötés” hatalmának gyakorlása ez, melyet Jézus annyira fontosnak tartott, hogy feltámadása után megerősíti az apostoloknak a „megtartani-elengedni”, lényegileg azonos tartalmúnak tekinthető fogalmak ismételt használatával (vö. Jn 20,21–23).

A megtérés és az egyház kapcsolatát Szent Pál apostol is igazolja. A Korintusiakhoz írt első levelében beszél arról, hogy az egyháznak kötelessége a rendreutasítás, esetleg a vétkes kizárása is a közösségből, ami elsősorban az „Úr lakomájáról” való kizárást jelent, melyet a közösség Jézus nevében hozott ítélete alapján fogatosít (vö. 1Kor 11,17–34). Ez tulajdonképpen nem végleges állapotot, „csak” a legerélyesebb rendreutasítást kívánja jelenteni, melynek *célja* kifejezetten a megtérés elősegítése, s a közösséggel való viszony helyreállítása. Az eljárásnak a földi kereteken túli hatóereje van, hisz az egyház „Krisztus misztikus Teste”, s harmóniában van az evangéliummal, és a kialakult korabeli joggyakorlattal is.¹⁵

A korai egyházban ismert volt az oldás és kötés, a kizárás és kiengesztelődés gyakorlata. A keresztséget *prima iustificatio*-nak, a bűnbánattartást pedig *secunda iustificatio*-nak tekintették. Ez utóbbinál pedig egyértelmű volt, hogy feltétele a bűnbánat és a feloldozásban való részesülés, s hogy követelménye Jézus Krisztusig nyúlik vissza, tehát ma is fontos érv, hogy egyidősnek tekinthető a keresztyénséggel.¹⁶ Talán lényeges állomásnak tekinthető az 1215-ös IV. Lateráni Zsinat, ahol kimondták, hogy a súlyos bűnöket évente legalább egyszer meg kell gyónni, de nem azért fontos, mert ez lett volna a bűnbánati gyakorlat kezdete, hanem épp nyomatékosítani akarta egy minimum meghatározásával – bizonyára az emberi lazaság és feledékenység miatt – a megtérés és a kiengesztelődés jelentőségét. Azóta is a keresztyén ember számára a gyónás szükséges az újra megtéréshez.

A megtérés bonyolult és titokzatos folyamat, mely Isten műve és az ember tette együtt! A megtérés kegyelmét mindenki megkapja segítségként Istentől, de hatékonnyá csak akkor válik, ha a szabad személy elfogadja, az ő „igen-je” kell hozzá.¹⁷ S azért misztérium megvalósulása, mert a megtérés

¹⁴ BÖCKLE, *Op. cit.*, 90.

¹⁵ BÖCKLE, *Op. cit.*, 91.

¹⁶ Vö. RAHNER – VORGRIMMLER, *Op. cit.*, 81–82.

¹⁷ BÖCKLE, *Op. cit.*, 92.

egészét az Isten viszi végbe isteni módon, és az egészét az ember viszi végbe emberi módon, mint bűnös teremtmény, s ez nagy különbség, s a külső szemlélő – vagy maga az érintett – számára is alig érthető. A hagyomány szerint a megtérés az ember részéről több mozzanatot foglal magában: a belátást, a bánatot, a bevallást és a vezeklést, melyek szerves összefüggésben követik egymást, s valójában a bűnbocsánat szentségének lényegi elemei.¹⁸

1.3.1. A belátás

A belátásban az ember szembenéz tetteivel, tetteivel, és bűnösnek találja önmagát. A tett helytelenségének bizonyos tudása már a vétkessé válásban jelentkezik. Nem lehet teljesen gyanútlanul a bűnbe belebotlani, de ennek érvényre jutását még más tényezők megakadályozzák, belepik. A valódi belátás csak ez után jön, amikor az ember szeme fölnyílik, és meglátja tetteinek értelmetlenségét és destruktivitását, és felismeri önmagát vétkesnek és igazságtalannak. A belátás olykor csak megesis az emberrel, máskor a lelkiismeret szavának elementáris erejével tör föl.¹⁹ A helyzet felelős felvállalása következik ezután, ami szinte mindig erőfeszítést igényel, bátorságot az igazsághoz, és a vád elviseléséhez. A belátás az első lépés a bűntől való elszakadáshoz.

1.3.2. A bánat

A megtérés legfontosabb tényezője. A bánatban az ember már határozottan elismeri a bűnt, s elutasítja, amit elkövetett. Csak ott van igazi bánat, ahol a személy aktívan és tudatosan szembefordul a megtörtént rosszal, visszavonja azt, s megállapítja, hogy sosem lett volna szabad elkövetni, s azt kívánja: bár ne történt volna meg. A Tridenti Zsinat a bánatot a „lélek fájdalmának” nevezi, ami több mint lelkifurdalás, mert általa függőségektől kell megszabadulni, szokásokat kell feladni, s kényelmes menekülőutakat lezárni.²⁰ Mindez mindenkor fájdalmas és kevésbé kellemes. Különösen, ha hozzátesszük, hogy a bánatban az ember megkérdőjelezi önmagát, önbizalom és magabiztosság terén veszteséget szenved el. Ezért alázatot követel, mely képes az önzőséget és gőgöt feltörni, ami valamilyen mértékben minden bűn mögött jelen van. Erre az alázatos önismeretre akkor juthat

18 WEBER, H., *Általános erkölcszociológia*, Budapest 2001, 336.

19 *Uo.*, 336.

20 Vö. DS 1676. és WEBER, *Op. cit.*, 337.

el leginkább az ember, ha képes a törvényen túl tekintve Istenhez mérnie önmagát, s erős természetfeletti motívum is szerepel tette értékelésében, mégpedig az Atya megbántásának átérzése, s az ebből fakadó gyötrelem vállalása.

A teológiai hagyomány a bánat két fajtáját ismeri: „tökéletes” és „tökéletlen” bánatot. A „tökéletlen” bánat (*attritio*) a szorongás és a félelem motívumából táplálkozik, mert fél a büntetéstől és a kárhozattól, aggasztják tettének esetleges következményei. Ez kevésbé értékes bánat, de elfogadja a megtéréshez elégségesnek a teológia, mert akarja az élete megváltoztatását, s figyelembe veszi a bűn utáni állapotban lévő ember esendőségét, törekenségét, ami miatt nem könnyű a tökéletes bánathoz eljutnia. A „tökéletes” bánat (*contritio*) a szeretetből fakad, melynek megsértése indítja el új útján a személyt.²¹ Bánja tettét, mert másokat és Istent is érintette, megsértette vele. „A szeretetben tökéletességéhez érkező bánat kiengeszteli az embert Istennel”²² Ennek erőterében már a megbocsátás történik.

1.3.3. A bevallás

Isten mindent tud, semmi sincs rejtve előtte. Az ember ezért felteszi a kérdést, hogy akkor miért kell a bűnöket bevallani. Valóban igaz, hogy Istennek nincs erre szüksége, viszont nekünk, embereknek van szükségünk a vallomás személyes aktusára. A bevallás jelenti megnyílásunkat, megindulásunkat Isten felé. De újabb kérdés lehet, hogy miért pap előtt kell ezt tenni. Mert az ember test és szellemi lélek, ezek fejezik ki „én”-jét. A bűn természete szerint bezárja az embert önzőségébe, s hogy újra igazi önmagára találjon, feltörjön újra az „én” burka, ez csak a „te” által lehetséges. A magány, a rossz börtönfalai csak a „te” által rombolhatók le. A „Te” pedig nem más, mint az egyházában továbbélő Krisztus, akinek képviselői az apostolokon és utódaikon keresztül lelki hatalommal felruházott papok.²³ Az Úr Jézus ismerte az emberi természetet, „az” embert, ezért alapított egyházat, és küldte az emberek közé apostolait ezzel a hatalommal, mert tudta, hogy erre a mindenkori embernek szüksége lesz, van. Ezért a bevallásnál teljesen mellékes a pap konkrét személye, a lényeg, hogy ő a továbbélő Krisztus megbízott képviselője legyen. A pap nem pszichiáter, nem vizs-

21 WEBER, *Op. cit.*, 338., és RAHNER – VORGRIMMLER, *Op. cit.*, 81–83., és KEK, 1450–1453. p.

22 Vö. DS 1677.

23 BÖCKLE, *Op. cit.*, 93–94.

gálóbíró, nem rendőr, a keresztények mindig a továbbélő Krisztust látták benne, s ez is marad a feladata Krisztus második eljöveteleig, tulajdonképpen Krisztus sajátos ajándéka az emberek felé.

1.3.4. Az elégtétel (vezeklés), jóvátétel

Az elégtétellel – a vezeklés és a jóvátétel elvállalásával – továbblép a megtérő az üdvösség útján. Két irányt jelez: egyrészt visszatekint az elkövetett bűnre, majd a jövőbe tekint, és nagyobb összeszedettséget határoz el.²⁴ Az értelmes vezeklés nem céltalan önmegtagadások, feladatok vállalásának sora, amit „le kell tudni”, hanem új, hatékony „igen” kinyilvánítása aktív módon Krisztus követésére. „Beleépítkezés” Isten irgalmas szeretetébe, akár kereszthordozással is, mely szükséges lehet a megtérés teljességéhez! Teljesítése ugyanakkor fontos, hisz a gyónás érvényessége függ teljesítésétől.

A vezeklés és a jóvátétel a bánat valódiságának próbája. Aki nem töpreng azon, hogyan vessen megint gátat a rossznak, és mit kínálhat tettének kiegyenlítéséül, annak bánata nem tűnik hitelesnek, mert hiányzik a jóvátételnek legalább akarása, készsége. A jóvátétel nem mindig lehetséges, vagy legalábbis korlátokba ütközhet teljesítése. Mindig marad nem kiegyenlíthető üledéke a rossznak, ami nem tehető jóvá. A megbocsátás szükséges, de nem adhat vissza elfecsérelt napot, órát, nem kompenzálhat mindent. Ilyen szempontból az ember mindig adós marad. Még világosabb a jóvátétel határa az Isten irányában. Az Őelőtte elkövetett bűn nem vezekelhető le akár „zsákban és hamuban” életen át tartó cselekedetekkel sem, kevés hozzá akármilyen gyötrő sanyargatás is. De minden határ ellenére a vezeklés és a bűnbánat Isten irányában helyénvaló és kívánatos! Ami feléje meg kell, hogy nyilvánuljon, az a szív feltörése, megnyitása: „Szíveteiket szaggassátok meg, ne ruháitokat!” (Joel 2,13). Az Isten előtti jóvátétel egyik alapja az önző, önmagáról való gondoskodás megszüntetése, s az alkalmassá válás a másik iránti szeretetre. Minden külső vezeklésnek akkor van értelme, ha ezt elősegíti. Ugyanakkor van egy másik alapvető szempont is, ami elengedhetetlenné teszi a külső vezeklést: a bűn negatív következményeinek elviselése. Nem kell keresnünk a büntetést, de a bűn okozta fájdalmat magunkra kell vállalni, és az Istenhez fordulásban magunkból „kiszervedni”, amit lehet, hogy csak a vezeklés segítségével sikerül megvalósítani. A vezeklés segíthet megérteni, hogy ez a szenvedés

²⁴ WEBER, *Op. cit.*, 339., vö. *KEK* 1459–1460. p.

nem felülről vagy kívülről kirótt büntetés, hanem magából a rossz tettből származó következmény – pl. a hazugság utáni bizalomvesztés, vagy egy hűtlenség utáni magányosság, kitaláltottság érzése stb. –, amiért nem Isten, hanem eltávolodott szívünk a felelős. Ilyesmit kibírni harag és fölfortyanás nélkül, azzal az érzéssel, hogy ezt megérdemeltük, biztosan hozzátartozik a becsületes vezekléshez, amely ezért komolyabb esetekben általában nem is lehet egy pillanat vagy pár nap műve, mert egyéniségtől függően esetleg több idő szükséges hozzá.

2. A megbocsátás

A megbocsátás hozza el a vétek végét, így éri el a bánat a célját. Erkölcsi szempontból a megbocsátásnak három fontos jellemzője van: Átfogó jellege, *ingyenes ajándék* jellege és *kölcsönössége*.²⁵

2.1. Átfogó jellege

A bűn átfogó legyőzése azt jelenti, hogy nem lesz meg nem történt, de elkövetkezik az általa elindított negatív folyamat vége, s az új kezdet lehetőségé. Bibliai helyek szemléletesen támasztják ezt alá: a bűnök fehérré válnak, mint a hó – mondja Izajás (1,18). Mikeás még egyértelműbben fogalmaz: a bűnök széttiportatnak, a tenger mélyére vettetnek (7,19). Isten messze eltávolítja ezeket, „amilyen távol van kelet nyugattól...”, fogalmaz a Zsolt 103,12, eltörli őket (Zsolt 51,3). Mint a felhőket, úgy söpri el őket (Iz 44,22). Ezek mind arról beszélnek, hogy Isten bocsánata a bűn rossz, újratermelő dinamikájának vet véget, fejlődés indulhat el, mert megszűnik a bűn nyomásának terhe: „Megbocsátja minden bűnödöt... megújul ifjúságod, mint a sasé” (Zsolt 103,3,5).

2.2. Ingyenessége

A megbocsátást Isten teljes szabadságában adja. A benne lévő kegyelmet nem érdemli ki az ember, nem pusztán válasz Isten részéről, ingyenes ajándék. Jelen van már a folyamat kezdeténél, az első habozó lépéseknél, a belátás és a bánat is már hordozza. Nem magától értetődő a vétek felismerése, van valami benne a csodából is, hisz mindig igazolni akarja magát, akár

25 WEBER, *Op. cit.*, 341–342.

a feketét is fehérnek, a rosszat is jónak szeretné feltüntetni. A bánatban az új felé már nyit az ember, késztetést érez, melyben már működik Isten előzékenysége. A megtérés Isten akarata, mely az emberi elfogadásra épít, az ember elzárkózása esetén nem valósulhat meg. Ugyanez érvényes a megbocsátásra is. A kegyelem a megtérést lehetővé teszi, de nem fölöslegessé.

2.3. Kölcsönössége

Isten megbocsátása kapcsolódik a felebarát vétkének megbocsátásához. Követelményt fedezhetünk fel abban, hogyan viszonyulunk más vétkéhez. A Biblia nyomatékosan követeli a „szívből” történő megbocsátást (Mt 18,35). „Bocsásd meg vétkünket, amint mi is megbocsátunk...” (Mt 6,12). A bánat valódiságának meg kell mutatkoznia abban is, hogy ne rójuk fel a másiknak velünk kapcsolatos kudarcát. Ugyanakkor sok helytelen viselkedésünk ellenére is reménykedünk Isten bocsánatában, a remény elleni reménnyel is, mert minden gyöngeségünk ellenére tudjuk, hogy számíthatunk Isten irgalmasságára, aki a tékozló fiú atyja, s az eltévedt juh megkereső és hazavezető pásztor alakjában áll előttünk.

Összegzés

A megtérés és a megbocsátás elemeit összegezve azt mondhatjuk, hogy az emberi tevékenység és az Isten kegyelmének találkozása a bűnbánat szentsége által lesz teljessé. A megtérés aktusának elemeit a feloldozás teszi szent jellé. A jel jelentése, hogy a megtérő kiengesztelődött, kibékült az egyházzal, s azon keresztül Istennel, s teljesülhetett hite által a reménye is, hogy az Ő bocsánatában részesül. Isten irgalmas és kész a megbocsátásra. S ami a gyónást mélységesen megkülönbözteti bármilyen önfeltáró, terapeutikus beszélgetéstől, hogy Isten a megbocsátásban célhoz juttatja a megtérést, amit egyedül Ő képes megtenni, amint Jézus mondta: „Megbocsátatnak bűneid... hited megmentett téged. Menj békével” (Lk 7,48–50).

Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata die 1 martii celebrata in Collegio Croatico

PROTOCOLLUM II.

SESSIO SEXTA

Die 22 Martii 1773 loco solito celebrata. Praesentibus: Episcopo Szvidnicensi, electo Munkacsiensi Episcopo Fogarassieni, Josepho Keresztury actuario.

Siquidem Excelsa Cancellaria Regia Hungarico-Aulica erga demissum Episcoporum petitum eas illico gratiosas dispositiones fecerit, ut libri quiq̄u necessarii fuerint, seu in Archivo Caesareo-Regiae Deputationis Illyricae, seu apud Typographum Kurzböck reperintur, citra difficultatem communicentur, Episcopi intra eos, quos ad latus habent canonicos et alios ecclesiasticos, labores ita subrepartiti sunt, ut privatim in uno aut pluribus locis convenient, libros, quos imprimendos supra expositum est, ordinate assumant, mature pervolvant, si quid in illis vel contra ritum observarent, connotent, suasque successive in Congressu faciant relationes, quo Episcopi omnis superrevidere, expendere, ac tandem

Magyarországi bizánci rítusú püspökök 1773-as bécsi zsinata március elsején a Horvát Kollégiumban

JEGYZÖKÖNYV II.

HATODIK ÜLÉS

1773. március 22-én, a szokott helyen. Jelen van a szvidnici Püspök, a munkácsi választott Püspök, a fogarasi Püspök és Keresztury József jegyző.

Amennyiben a főmagasságú Magyar Királyi Udvari Kancellária a püspökök alázatos kérésére meghozná tüstént a kegyes rendelkezést, hogy minden szükséges könyv, akár a császári és királyi Horvát Bizottság Levéltárában, akár Kurzböck nyomdásznál található, akadálytalanul átadassék, a püspökök pedig a velük lévő kanonokoknak és más egyháziaknak a munkát úgy felosztották, hogy egy vagy több helyütt magánjelleggel összejöjjenek, a könyveket, amelyeket kinyomtatni kell, amint fentebb kifejtettük, egyenként vegyék kézbe, megfontoltan olvassák végig, jegyezzék fel, hogy mit vettek benne észre, ami vagy a hittanítással, vagy a rítussal ellenkezik, és folytatlagosan számoljanak be az együttes

id quod opportunum erit concludere valeant.

Qua dispositione facta, progressi sunt Episcopi ad quartum praememorati decreti punctum, in quo benigne praecipitur, ut pro officio censoris per promotionem moderni Episcopi Fogarassiensis vacante, tria idonea in re litteria prae caeteris apprime versata necessariisque qualitibus ac cohaerentium ritui graeco characterum notitia bene instructa subiecta de clero suo pro hac vice et quam primum proponant.

Benignae huic dispositionis ut exacte satisfacere et unusquisque mentem suam prout in Domino iudicaverit, aperire valeat, maxima expediens fore iudicarunt, si quilibet separatim votum suum scripto comprehenderet clausumque penes demissam Repraesentationem Suae Majestati Sacratissimae via Excelsae Cancellariae Regiae Hungarico-Aulicae transmitteret, quod omnibus omnino fieri placuit.

In aedem porro Repraesentatione in eo Suae Sacratissimae Majestati supplicandum omnes constituerunt, quatenus duos censores clementissime resolvere dignetur; tum ideo quia unus in tanta mole rerum praesertim si correctoris etiam munus conjunc-

ülésen, hogy a püspökök mindent felülvizsgálhassanak, megfontolhassanak, és végül megfelelő határozatra jussanak.

Ezt elrendezvén továbbhaladtak a Püspökök az előbb említett rendelkezés 4. pontjára, amelyben kegyesen elrendeltetett, hogy a cenzor hivatalára, amely üresedésben van, az új fogarasi püspök előléptetése miatt, három alkalmast ezúttal és minél előbb javasoljanak a papság köréből, akik az irodalomban a többieknél jobban jártasak, és a szükséges szakértelemmel, és a görög szertartás ezekkel összefüggő szövegeinek ismeretében jó képzettséggel bírnak.

Legmegfelelőbbnek úgy ítélték, hogy pontosan eleget tegyenek ennek a jóságos rendelkezésnek, és hogy ki-ki kifejezésre juttathassa szándékát úgy, ahogy az Úrban jónak látja: mindnyájan külön-külön foglalják írásba véleményüket (a nevekkel együtt), és zárt borítékban terjesszék ehhez az alázatos jelentéshez csatolva Őszentséges Felsege elé, a főmagasságú Királyi Udvari Kancellária útján, ez mindnyájunk helyeslésével találkozott.

Továbbá ugyanebben a felterjesztésben olyan irányú kérést kívántunk valamennyien Őszentsége Felsege elé terjeszteni, hogy két bírálót kegyelkedjék kinevezni, egyrészt, nehogy ne legyen képes tökéletesen eleget tenni feladatának ily rengeteg nagy

tum gesserit, aut certe non eo quo opus esset modo muneri suo satisfactorus praevidetur, tum ideo, quia vix aliquis reperiretur, qui omnes linguas intra graeci ritus Unitos in provinciis Caesareo-Regiis usitatas sciret (quod tamen censor quadammodo scire deberet), tum ideo, quia si censorem aegre decumbere contingat, necessarius illi esset adiutor, tum denique ideo, quia in unius hominis qualicumque scientia Episcopi uniti, in re tam delicata, nullo modo acquiescere sine remorsu quodam conscientiae possent.

Praeter hoc autem in eo Majestatem Suam Sacratissimam exorandam determinarunt, ut instructionem pro futuro censore elaborari, auditis etiam Episcopis, utpote ritus sui optime gnaris, clementissime facere dignatur.

At quis ex decreto, quod Episcopo Fogarassensi censoris munus adepto anno 1771 in manuatum fuerat, observaretur, eam esse benignam Suae Majestatis resolutionem, ut quique libri postquam revisi fuerint, superrevisioni Domini Consilarii Adami Kollar submittantur; durum vero minusque consultum videretur Episcopis, ut factum eorum, qui ritum graecum a tenera aetate didicerunt ac profitentur, ille qui in ritu graeco haud parum esset versatus, aut certe nulla hactenus, ad notitiam Episco-

munkában, kiváltképp, ha még a korrektor munkáját is ráadásul vállalnia kell, másrészt azért, mert alig ha találhatunk olyan személyt, aki az egyesült görög rítusúak körében, a császári és királyi tartományokban használatos minden nyelven ért; (mert a bírálónak ezekhez valamilyen képpen értenie kell), továbbá amiatt is, hogy ha a bíráló megbetegednék, legyen helyébe egy szükséges segítő, végül pedig azért, mert ekkora hozzáértésre egyetlen személy nem képes egy ily kényes dologban, lelkiismeret furdalása nélkül semmiképpen sem tudnánk így megnyugodni.

Ezenkívül pedig elhatározták, hogy Öszentséges Felséget arra fogják kérni, hogy a leendő bíráló számára kegyesen méltóztassék készíteni egy szabályzatot, meghallgatva a püspököket is, mint akik a maguk rítusában leginkább járatosak.

Minthogy pedig abból a rendelkezésből, amelyet a fogarasi püspöknek kikézbécsítettek 1771-ben, amikor elnyerte a bírálói tisztséget, kitűnik, hogy Öfelségének az a jóságos döntése, hogy ezután minden átdolgozott könyvet alá kell vetni Kollár Ádám tanácsos úr felülvizsgálatának, kellemetlennek és kevésbé tanácsosnak tartják a püspökök, mert ő, aki a görög rítusban kevésbé jártas, vagy mindezideig egyáltalán nem adta ennek bizonyosságát a püspökök előtt, azoknak a munkáját vizsgálja felül,

porum specimina edidit, superrevi-
diat.

Idcirco hac etiam in parte Suae
Majestati Sacratissimae pro remedio
supplicandum esse concluderunt. In
conformitate omninum, ut actuari-
us Repraesentationem adornet, sub
Nr. 4. eidem commissum, et sic Ses-
sioni finis impositus est.

SESSIO SEPTIMA

Die 23 Martii loco solito celeb-
rata. Praesentibus: Episcopo Szvid-
nicensi, electo Munkacsiensi, electo
Fogarassiensis.

Siquidem occasione censurando-
rum in Congressu hoc librorum sa-
epius mentio Sanctorum quorandam
quos Rutheni tamquam nationales
et indigenos suos colunt, partim in
praefigi solitis Calendariis, partim
in ipsis orationibus occurrere debe-
ret, Episcopi congregati priusquam
ad specificum librorum examen
descenderent, quod de his Sanctis
sentiendum sit pertractandum esse
censuerunt.

Episcopus Munkacsiensis prolixa
oratione declaravit, Sanctos Ruthen-
os nationales jam a sexcentis et amp-
lius annis prout in Russia minori
ita et intra Ruthenos suae diocesis
quemadmodum etiam in Moscovia
constanter, palam, publiceque cultos

akik a görög rítust kora ifjúságuktól
fogva tanulják és vallják.

Elhatároztuk tehát, hogy ebben
a dologban is orvoslásért kell ese-
dezni Őszentséges Felségéhez. Hogy
a jegyzőkönyvvezető mindezekkel
egybehangzó jelentést készítsen, a 4.
szám alatt őt bízzák meg, és így az
ülést befejezik.

HETEDIK ÜLÉS

Március 23-án a szokott helyen.
Jelen van a szvidnici, a választott
munkácsi és a választott fogarasi
püspök.

Minthogy ez összejövetel alkal-
mával az elbírálandó könyvek több-
ször említésre kerülnek, részben a
kifüggeszteni szokott naptárakban,
részben magukban az imádságokban
gyakran említés történik egynéhány
olyan szentről, akiket a rutének nem-
zeti és körükből származó szentként
tisztelnek, az összegyűlt püspökök,
miután hozzáfogtak az egyes köny-
vek átvizsgálásához, megtárgyalan-
dónak vélték, mit kell tartanunk
ezekről a szentekről.

A munkácsi püspök terjedelmes
szónoklatban kinyilvánította, hogy
a rutén nemzeti szenteket már több
mint 600 év óta, ahogyan Kis-Orosz-
országban, és az ő egyházmegyéje ru-
ténjai körében, de a moszkvai Orosz-
országban is, állandóan nyilvánosan

invocatosque, eorum officia per sacerdotes recitata, eorumque honori templa dedicata fuisse, adeo ut de his Sanctis nulli umquam seu praedecessorum nulli umquam seu de populo et clero vel minimum dubium venerit, eo minus cum ipsos catholicos auctores de eorum sanctimonia unanimem sensum prae se ferre, cert ex compliburis libris semper observarint.

Bollandistae, ac in specie clarissimus Papebrochius, Sanctorum horum ex parva Russia oriundorum vitas recitant, nullo de eorum sanctimonia dubio injecto; Clarissimus Assemanus in libro *Calendaria Ecclesiae Universae dicto*, eos ut Sanctos proponit, opusque suum *Benedicto XIV Pontifici, Romae dedicavit* nec minus Ignatius Kulcsinszky, *Generalis Procurator Ordinis S. Basili Magni, in libro per se Romae edito, Romae reviso, approbato, ipsique Sanctissimo Papae Clementi XII dedicato, Cathalogum Sanctorum Ruthenorum textit, eosque ut veros Sanctos proponit.*

His et aliis argumentis plurimis Episcopus Munkacsiensis se adeo in animo moveri declarabat, út tota sua vita conscientiae stimulis praesertim vero in agone agitandum se, si de sufferendo horum Sanctorum cultu propria autoritate aut iudicio quidquam statueret et provideret, ideoque se malle, ut totum hoc cir-

és hivatalosan tisztelik és segítségül hívják, zsolozsmáikat a papság elvégzi, tiszteletükre templomok vannak szentelve, olyan-annyira, hogy ezekről a szentekről senkinek, akár elődei részéről, akár a nép és a papság részéről, senkinek a legkisebb kétsége sem támadt, annál is inkább, mert a katolikus szerzők egy véleményen vannak az ő életszentségükről, és ezt számos könyvükben bizonyosra vették.

A bollandisták, név szerint a nagy hírű Papebroch, ezeknek a Kis-Oroszországból származó szentek életrajzait előadják, semmi kétséget sem vegyítve életszentségükről; a nagy hírű Assemani *Calendaria Ecclesiae* című művében őket mint szenteket közli, és ezt a művét XIV. Benedek pápának ajánlotta, hasonlóan járt el Kulcsinszky Ignác, Nagy Szent Bazil rendjének egyetemes ügyvivője, aki könyvét Rómában adta ki, és azt Rómában megbírálták és jóváhagyták, és ő maga ajánlotta XII. Kelemen pápának, elkészítve a rutén szentek névsorát, és őket mint igazi szenteket tárgyalja.

Ezekre és számtalan egyéb bizonyítékra támaszkodva a munkácsi püspök kijelentette, lelkében annyira érdekeltnek érzi magát, hogy egész életében lelkiismeretfurdalást érezne, de különösképpen halála órájában nyugtalanodna, ha saját tekintélyvel és ítéletével bármit is megállapítana vagy elrendelne eme szentek tisz-

ca Sanctos negotium Altissimo Suae Majestatis Sacratissimae, Sacraeque Apostolicae Sedis iudicio, quibus se integre tamquam verus catholicus submittit, et quorum decisioni libentissime se cum tota sua dioecesi conformatus est, substratum fuerit.

Ut autem sensus suus magis intelligatur, hanc quae sequitur deductionem Protocollo inseri per extensum praememoratus Episcopus Munkacsensis desideravit, quae et inseritur serie sequenti:

Siquidem Sanctorum in Libello Zbornik anno 1770 Viennae impresso positorum atque in suspicionem schismatis vocatorum parte quidem ab una complurium retro saeculorum a Ruthenis unitis tamquam propriis nationalibus suis Sanctis per distincta etiam officia, atque nonnullorum honori ecclesiarum dedicationem constanter ad nostram usque aetatem exhibitus cultus, parte vero ab altera latini aequae ac graeci ritus catholicorum non minus doctrina quam pietate praestantium virorum contra Moscovitas post praeteriti saeculi dimidium Volhyniae sequaciter et Kioviae temporale dominium ingressos, exindeque Sanctos, qui in eadem Volhynia atque Galicia et Ladomeria seu Russia parva olim florebant, tamquam schismatis recentius ab ipsis inducti, si non authores saltem fautores infundati vulgare ausos, in

teletének megszüntetéséről, és ezért inkább azt akarja, hogy ez az egész szentekkel kapcsolatos ügy alávettessék Őszentséges Felsége és az Apostoli Szék ítéletének, akiknek határozatához legkészségesebben alá fogja magát vetni egész egyházmegyéjével együtt.

Hogy tehát érthetőbb legyen, amit ő gondol, azt a következtetést, amely itt következik, teljes egészében jegyzőkönyvbe vétetni az említett munkácsi püspök kívánta, ami itt be is vétetik a következő bekezdésben:

A Zbornik című 1770-ben Bécsben nyomtatott könyvecskében található és a skizma gyanújába kevert szenteknek a tisztelete megvolt egészen a mi korunkig, az egyesült rutének nemzeti szentjeiknek tekintik őket. Tanúskodnak mellettük egyrészt a múltban sok-sok évszázadon át megtartott külön ünnepnapjaik és a többjük tiszteletére szentelt templomok, másrészt azok a tudományban és vallásosságban egyaránt kiváló férfiak, akik különböző helyeken, és éppen Rómában is, igen alapos kutatásokkal tisztázták az említettek igazhitűségét, vagy legalábbis mentességét a hírhedt szkizma foltjától; szemben a moszkvaiakkal, akik a múlt század második fele óta Volhyniában, majd utóbb Kievben is az államhatalom birtokába jutottak, és azóta azt merészelik alaptalanul terjeszteni, hogy azok a szentek, akik

diversisi locis imo in ipsa urbe Roma fundatissimis lucubrationibus et libris recentissime editis orthodoxia comprobaretur, aut nota saltem infamis schismatis omnium praecessorum suorum, qui quaestionatos Ruthenisque proprios Sanctos ad imitationem vicinorum Russiae parvae Episcoporum et ipsi coluerunt, et a numerosissimo clero atque populo Munkacsiensi coli non prohiberent, vestigiis insistens, malvult cum catholicis utriusque ritus a se specificandis authoribus, in et cum opinione de vera eorundem orthodoxia, finalem Apostolicae Sedis decisionem praestolari, quam in Moscovitarum sensum et opinionem declinare; in ipso namque vitae suae exitu et agone angustias se habitorum praevidet, si non obstante et perpetuo et catholicis propugnato, neque a Sancta Matre Ecclesia umquam improbato, minus vero prohibito cultu, privata sua respective autoritate atque in quantum is se est, iudicio etiam suo eosdem Sanctos e numero Sanctorum expungeret; per hoc nihilominus neque principes et reges Serviae, in novissimo Calendario Viennae pro Dis-Unitis impresso pro Sanctis positos, ut tales acceptat, aut recognoscit, neque in libris Valachicis etiam pro unitis imprimendis apponendos intendit.

hajdanában ott, az utóbbi időben a moszkvaiaktól a szkizmába csábított Volhíniában, valamint Galíciában és Lodomériában, azaz Kis-Oroszországban, tündököltek, ha nem is a szerzői, de legalábbis pártfogói voltak azon a területen a szkizmának. Ő ennél fogva valamennyi elődjének nyomdokaihoz ragaszkodik, akik a rutének kétségbe vont saját szentjeit a szomszédos Kis-Oroszország püspökeinek példájára maguk is tisztelik, és tiszteletüket nem tiltották az igen számos munkácsi papságnak és népnek, inkább meg akarja várni a majd megnevezendő mindkét rítusú szerzőkkel együtt az Apostoli Szék végső döntését az ő igazhitűségükről, ortodoxiájukról, minthogy elhajoljon a moszkvaiak felfogására és véleményére. Előre látja, hogy élete végén, haláltusájában aggodalmai lesznek, ha megfosztja attól az állandó tisztelettől azokat a szenteket, akik tiszteletéért a katolikusok harcoltak, és amelyet az Anyaszentegyház sohasem tiltott, és ugyanazon szenteket a maga egyéni felelősségére, illetőleg amennyiben rajta áll, megítélése alapján kizárja a szentek sorából, viszont semmiképpen nincs szándékában, hogy Szerbia fejedelmeit és királyait, akik a szakadárok számára Bécsben kinyomtatott legutóbbi Naptárban szentekként vannak benne, ilyenekként elfogadja és elismerje őket, és az sincs szándékában, hogy beveggyék

Ad quam declarationem reliqui duo Episcopi post sua in contrarium allata motiva concluderunt: Quemadmodum ipsimet de confratre suo Episcopo Munkacsiensi plenissime essent persuasi eum conscientiae remorsum habere, habiturumque, si de sanctitate horum Sanctorum contrarium sentiret, ita et sua ex parte aequae conscientiae remorsus sese habiturus, si praetensam Sanctorum horum sanctitatem recognoscerent.

Ideoque his in contrariis opinionibus aliud remedium non esse unanimiter existimarunt, quam ut tam Episcopus Munkacsiensis sua argumenta pro stabiliendo Sanctorum Ruthenorum cultu deserventia scripto comprehendat, quam Episcopus etiam Szvidnicensis, si quid ultra deductiones illas, quae jam anno 1772 Excelsae Cancellariae Regiae Hungarico-Aulicae submissa sunt, in contrarium habet, aequae in scriptum redigat.

Omnia autem Suae Majestati Sacratissimae distinctim a Protocollo humillime praesentent, illud securi facturique, quod altiori iudicio decisum fuerit.

Episcopus autem Fogarasiensis, utpote cum Szvidnicensi idem sentiens provocabat se ad reflexiones suas, quas praecitato anno 1772, qua aut-

őket azokba az oláh könyvekbe, amelyeket az egyesültek számára szintén ki fognak nyomtatni.

Amely nyilatkozathoz a hátramaradt két püspök azután a maga ellenérveit csatolta: Ámbár ők maguk is testvérükről, a munkácsi püspökről teljességgel meggyőződtek, hogy őt lelkiismeret-furdalás gyöttri, és fogja gyötörni, ha ezeknek a szenteknek a szentségéről ellenkezően vélekedik, de maguknak is ugyanúgy lelkiismeret-furdalásuk lesz, ha e szenteknek a kétségbe vont szentségét elismerik.

Ezért egyöntetűen az a felfogásuk, hogy ezekkel az ellenkező véleményekkel szemben nincs más orvosság, mint az, hogy a munkácsi püspök a maga érveit a rutén szentek tiszteletének megersősítésére írásban foglalja össze, amint azt a szvidnici püspök cselekedte, de menjen túl azokon az ellentétes állásfoglalású leiratokon, amelyek 1772-ben a Felsőkirályi Udvari Kancelláriától leküldettek.

Ő Szentséges Felsőségének pedig a jegyzőkönyvből mindent érthetően, a legalázatosabban mutassanak be, azt követve és cselekedve, amelyik a másik megítélésétől eltér.

A Fogarasi Püspök pedig, tudniillik a szvidnicivel egyetértve, magát tartsa ahhoz a véleményéhez, amelyet az előbb említett 1772. évben, mint

horitate regia constitutus censor librorum orientalium, respectu horum Sanctorum Excelsae Deputationi Caesareo-Regiae praesentaverat.

Unica adhuc quaestio remansit, an nempe Typographus in impressione librorum progredi poterit, eo usque, donec vel Sua Majestas Regia Apostolica, vel Sanctissimus Papa Romanus circa cultum horum Sanctorum retinendum vel abrogandum quidpiam deceverit?

Ad quaestionem hanc enucleandum libros omnes in duas classes dividi oportere, Episcopi declararunt.

Una est eorum, quibus nec Calendarium praefigi, nec Sanctorum horum memoria inseri solet, uti est Alphabetarium, Cathecismus, Psalterium, Triodion, Pentecostarion, Octoichon, Hirmologion, Csaszlovecz, etc.

Atque horum impressioni nihil esse obstaculi, quominus Typographus illico ut primum censurati fuerint, manus admoveat, omnes aequaliter consenserunt.

Quoad reliquos vero libros, quibus nempe Calendaria adiungi aut Sanctorum memoria inseri consuevit, episcopi Szvidnicensis et Fogarassiensis eius erant opinionis, ut hi

a királyi méltóság folytán a keleti könyvek kinevezett censora, ezeknek a szenteknek a tisztelete ügyében a Császári és Királyi Fenség Bizottsága előtt képviselt.

Egyetlen kérdés marad még, hogy a nyomdász a könyvek nyomtatásában tehet-e lépéseket addig, amíg vagy az Ő Apostoli Királyi Felsége, vagy a Szentséges Római Pápa ezeknek a szenteknek a tisztelete ügyében, vagy az eltiltás vagy a megerősítés tekintetében valamit nem határoz?

E kérdés megoldása végett a püspökök kinyilvánítják, hogy az összes könyveket két osztályba szükséges besorolni.

Az egyik azoké, amelyekkel nem fűznek össze Kalendáriumot, sem pedig ezeknek a szenteknek az említését sem szokták beléjük tenni, amilyen az ABC, a Kathekizmus, a Zsoltároskönyv, a Triod, a Pentecostarion, az Oktoich, az Irmológion, a Csaszlovecz stb.

Tehát ezek nyomtatásának nincs semmi akadály, ebben mindenki megegyezik, hogy a nyomdász hozzáfoghat ezek megmunkálásához, mivel már megelőzően ellenőrizve voltak.

Ami pedig a többi könyvet illeti, amelyek Kalendáriummal vagy a szentek emlékezeteivel összefűzve szoktak lenni, a szvidnici és a fogarasi püspökök azon a véleményen

quoque non obstante quaestione de Sanctis obmota, imprimantur: vel enim, dicebant, Sanctos Sedes Romana stabiliet, vel abrogabit: si abrogabit, aliunde nullam esse amplius quaestionem: si autem stabiliet, cum libri hi universales esse ac pro omnibus dioecesibus deservire debeant, nationales Russiae minoris Sanctos iisdem inserendi nullam esse necessitatem, exemplo hac in re usi Latinorum, apud quos quamvis omnis Natio omnis religiosus Ordo proprios suos Sanctos habeat, hi autem ad universales Ecclesiae libros úti sunt Missalia, Breviaria, etc., inseri non consueverunt, sed in distinctis libellis quisque Ordo religiosus, quaevis pene Natio Sanctorum suorum indices, tum officia comprehendit.

At vero episcopus Munkacsiensis reposuit, praemissum esse, ut illi libri mox imprimantur, quorum summa est necessitas.

Sua autem in dioecesi, recte illorum librorum summam esse necessitatem, quibus alioquin Sanctorum horum nomina inseri non debent.

Aliis autem libris dioecesim suam ita provisam esse, ut facile expectare possit resolutionem superioris iudicii circa Sanctos.

voltak, hogy ezeket is nyomtassák ki, nem képez akadályt a szentekről szóló kérdés, azt mondják, a Római Szék ezeket a szenteket vagy helyben hagyja, vagy megszünteti, ha megszünteti, többé nem vetődik fel a kérdés: ha azonban helyben hagyja, mivel e könyvek általánosak és minden egyházmegyében használatosaknak kell lenniük, nincs semmi szükség arra, hogy Kis-Oroszország szentjeit ezekbe belevegyék, ebben a dologban a latinok példáját használván, akiknél ámbár minden nemzet és minden szerzetesrend saját szenteket birtokol, ezek azonban az Egyház általános könyveiben, mint a Misszálék, Breviáriumok stb., nem szoktak betéve lenni, hanem minden egyes szerzetesrend, továbbá csaknem minden nemzet a saját szülötteit az elkülönített könyveibe, mint hivatalból őt megilletőt, foglalja bele.

A munkácsi püspök azonban ismét színre hozta, engedtessek meg, hogy azok a könyvek nyomtassanak ki sürgősen, amelyekre a legnagyobb szükség van.

A saját egyházmegyéjében pedig egyenesen azokra a könyvekre van a legnagyobb szükség, amelyekbe különben ezeknek a szenteknek a neveit nem kell beleszőni.

Más könyvekből pedig úgy el van látva egyházmegyeszerte, hogy könnyen kivárhatja a felsőbb bírói vizsgálat döntését a szentek ügyében.

Caeterum autem iterum atque iterum declaravit, si Sancta Romana Ecclesia Sanctos illos rejecerit, se quoque illos cum tota dioecesi rejeciturum; neque ullam unquam amplius esse causam, cur in libris imprimendis eorum nomina inseri minus deberent, vel ex eo (siquidem Valachos non comprehendendo), (quia) sua dioecesis aplimissae extensionis foret, adeoque dioecesis Szvidnicensis potuit huic, quam haec illi sese conformare deberet.

Et quidem vel ex eo, siquidem in provinciis Galiciae et Ladomeriae quae nunc Suae Majestati Sacratissimae accesserunt, utpote dioecesi suae vicinis, complures hujusmodi Sancti palam publiceque hodie colerentur.

Sed Episcopus Szvidnicensis reposuit, quod sua cum dioecesi Graecis sese accomodare velit, ac in reliquo etiam Sanctos quos Poloni graeci ritus catholici hodie colunt, pro Sanctis aequè recipiat.

Egyebekben pedig ismételtén és ismételtén kijelentette, ha a Szent Római Egyház ezeket a szenteket törli, akkor ő is egyházmegyében eltörli őket, és semmiféle bővebb emléküket nem tartatja meg nekik, ha azonban a Szent Római Egyház azokat szenteknek elismeri, nem lesz bőségesebb ok arra, hogy miért ne legyen az ő nevük beszöve a kinyomtatandó könyvekbe, vagy mert az ő egyházmegyéje nagyobb kiterjedésű (a románokat nem számítva be), ezért a szvidnici egyházmegye kényszeríttessék alkalmazkodásra, ne pedig fordítva. És az okból is, mert a most Szentséges Őfelségére szállott Galícia és Ladóméria tartományok az ő egyházmegyéjével határosak, és ott több ilyen szentet manapság is nyilvánosan, szemlátomást tisztelnek.

De a szvidnici püspök ismét színtre hozta, hogy egyházmegyéjével együtt maga is a görögökhöz akar alkalmazkodni, és a továbbiakban is azokat a szenteket is, akiket a lengyel görög szertartású katolikusok manapság tisztelnek, szentek gyanánt ekképpen elfogadja.

Közreadja: *Melles Tivadar*

KRUPPA Tamás

A teremtett idő és az örök élet feszültsége a keresztény hitben

TARTALOM: 1. Mikor jön el az Isten országa? 2. Az idő mint ikon? 3. Tudjuk-e még, hogy mit jelent: „Jól használjátok fel az időt!” (Ef 5,16); 4. Az emberi idő az örökkévalóság „modellje”; Spirituális kitekintés: Idő Istennek.

TAMÁS KRUPPA: The Tension between Created Time and Eternal Life in Christian Faith

According to our faith, the redemptory kingdom of God has already commenced in nature as well with the incarnation of Christ. However, we live expecting its fulfilment in vigil and prayer, in time, amid the sometimes distressing and, at other times, comforting tension of ‘already and not yet’.

As Valerij Lepahin aptly notes, time is the icon of eternity on account of Christ, who has taken it upon Himself, just as He Himself is the icon of God Almighty in the world. Divine eternity would exist even without an icon, but the icon could not exist without its original or archetype. This simile causes the revealed relation between the Creator and His creation to be discernible, with time in it modelling eternity itself for us, as Joseph Ratzinger proposes.

Having understood the Gospel of Christ, in his Epistle to the Ephesians (5:16), Saint Paul the Apostle also urges making thoughtful use of the precious time granted by God for good things, a demand also imposed by the finiteness of time. It is a major temptation to take the concomitant responsibility lightly, as well as to waste opportune time on untimely trifles.

Whether depicting the earthly life of Christ, incarnate in time, or those of His saints, iconography also directs our attention to eternity systematically since it is defined by the knowledge that the God-fearing lives of the saints always transcend the boundaries of created existence and have a share in the gifts of everlasting life. Thus, according to Alexander Schmemmann, the Church is not supposed to provide man living in time stretched between past and future with a philosophical resolution but with the ‘gift’ of consecrated time instead, capable of rendering both the problem of death as well as the related human attempts at overcoming it, doomed to failure, equally superfluous.

For the Church, the liturgy of elevation to God alone may permit the proper experiencing of the liturgy of mission in time. A Church hallowed in the presence of God can consecrate time with her presence upon returning into it. Ever since the resurrection of Christ, the first day after the Sabbath has not only been the

beginning of a new week in redeemed time but, as Saint John of Damascus says, the beginning of the new eternal life or its first day, too. As Saint Gregory of Nyssa also proclaims, on the brightest night does such light spring that cannot be overshadowed by the brutal darkness of the cross any more.

Only the joy radiating from the triumph of God's love may turn the infernal eternity of godlessness into eternal happiness. However, the Paschal victory and Pentecostal brilliance of the kingdom of God also convert redeemed time on earth into a gift for us.

1. Mikor jön el az Isten országa?

Amikor egyszer a farizeusok megkérdezték Jézust, hogy, mikor jön el az Isten országa, ezt válaszolta: „Isten országa nem jön el szembetűnő módon. Nem lehet azt mondani: nézd, itt van, vagy amott. Isten országa közte-tek van” (Lk 17,20–21). Sokféle helyzetben és módon Jézus úgy értelmezte ezt, hogy benne és általa már most köztünk van ez az ország.¹ Ugyanakkor megtanítja tanítványainak a Miatyánkot, amiben azért könyörög velük együtt a mennyei Atyához, hogy jöjjön el ez az Ő országa, és kéri, hogy virrasztva és imádkozva várják „azt a napot és azt az órát” (Mt 24,36), amit csak az Atya ismer, s ami bármikor bekövetkezhet. Ebből származik a mindnyájunk által jól ismert „már igen és még nem” eszkatológiai feszültségének teológiai fogalma² az Isten országának eljövetelére vonatkozóan. Kezdetől vannak olyan emberek a világon és az egyházban, akik nagyon rosszul viselik az ilyen feszültségeket, ezért igyekeznek megszüntetni vagy hatástalanítani őket, de tévednek.

Tévednek, mert nem ismerik az Istent, aki egyszerre a kezdet és a vég, az alfa és az ómega,³ Aki nemcsak megváltója és beteljesítője az időnek, hanem kizárólagos teremője és eredete is annak. Aki meg akarja szüntetni az ebből fakadó feszültséget az – ahogy Vlagyimir Szergejevics Szolovjov magyarázza – nem érti, hogy Isten semmit nem tesz tévedésből, vagy feleslegesen, pláne kiszúrásból, csak hogy nehezítse az életünket.⁴ Amikor Isten teremt, akkor nem valami olyat hoz létre, aminek a lényege, hogy ellentéte

1 Vö. Mk 1,15; Lk 10,9.11; 11,20; Mt 12,28.

2 Vö. RATZINGER, JOSEPH, *A liturgia szelleme*, Budapest 2002, 50.

3 „Én vagyok az Alfa és az Ómega, így szól az Úr Isten, aki van, és aki volt, és aki eljövendő: a Mindenható” (Jel 1,8).

4 Vö. TÖRÖK ENDRE, „Utószó: A vándorló Oroszország filozófusa”, in SZOLOVJOV, V., *Az Antikrisztus története*, Budapest 1993, 153.

annak, ami Ő. Miért is tenne ilyet? Duns Scotus érvelésével előadva – Isten csakis olyan struktúrákat alkot, amelyeket önmaga valóságosan létre tud hozni, illik az Ő természetéhez, hogy létrehozza ezeket (autentikus), és van bölcsessége és hatalma ahhoz, hogy amit elhatároz és valóban meg is tesz, azt összes következményeivel együtt úgy vállalja föl, hogy tévedhetetlen értelmével és végtelenül szabad akaratával is örökre helyénvalónak és értékesnek tarthassa azt. Ezért egyedül csak Isten az, „Aki van”. Rajta kívül (vagy épp belül) pedig csakis az „létezik” még, amit egész valósága szerint Ő maga hozott létre. A teremtésre vonatkozó kinyilatkoztatott hitnek egyértelműen ez a tartalma a kereszténységben és zsidóságban egyaránt.⁵ Isten végtelenül szabad isteni akaratából következően: szükségszerűen az, Aki; de teremtményei is az Ő szabad akaratából azok, amik.

2. Az idő mint ikon?

A Magyarországon élő és kutató orosz emigráns tudós, Lepahin Valerij az Isten és az ő teremtett műve közötti viszonyt, az időre és örökkévalóságra vonatkoztatva is vizsgálta, „Az óorosz kultúra ikonarcúsága” című több kiadást megért, ismert művében.⁶ Ő először is a különbségekről beszél. A keresztény gondolkodás szerint az idő véges, együtt keletkezett a világgal. Az idő elképzelhetetlen örökkévalóság nélkül, hiszen belőle keletkezik. Az örökkévalóság viszont múlt és jövő nélküli időtlen öröklét, aminek nincs szüksége „időre” ahhoz, hogy fennálljon és önmaga maradjon. Isten örök jelenében tehát nincsen múltó idő, és ahogy Teológus Szent János jelenéseinek könyvében olvashatjuk, az utolsó ítélet után „Idő (egyáltalán) nem (is) lesz többé”, hanem beteljesedik Isten titka (Jel 10,6). A teremtés végén tehát az Istenből kihullott idő beemelődik, újra visszatér az örökkévalóságba.⁷ A protestáns magyar prédikátor Cseri Kálmán is hasonlóan fogalmazza meg egyik elmélkedésében ezt: „az idő úgy torkollik az örökkévalóságba, mint a folyók az óceánba”.⁸ Némileg másként igaz ez a fizikai, a mérhető időre, és másként az emberek által az időben megélt személyes események-

5 DENZINGER H. – SCHÖNMETZER A., *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanaverunt*, 1–76; 125; 150; 800; 1333; 3021–3025; 1841–1847;

6 LEPAHIN, Valerij, *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*, Szeged, 1993, 61–62.

7 *Uo.*, 61.

8 <http://www.refpasaret.hu/pasaret/pred.php?id=1610>

re, de a kettő teljesen nem is választható el egymástól.⁹ Lepahin ezután Szent Ágoston fohászát idézi a teremtésről írt művéből: „A Te esztendeid változatlanok, mert mindenütt és mindenhol jelen vannak... A Te napod nem különböző napokból áll, a tegnapot nem holnap váltja fel, hanem az örök jelenvaló nap, a mindenkori jelen, az örökkévalóság.”¹⁰ Valerij Lepahin talán legérdekesebb definíciója viszont még csak ezután következik. A keresztény ember számára az idő a „megtestesült örökkévalóság” Krisztusban, amelyben az Örökkévaló jelenléte és üdvözítő tevékenysége (energiája) átszövi az időt, és maradandó értéket kölcsönöz neki.¹¹

3. Tudjuk-e még, hogy mit jelent: „Jól használjátok fel az időt!” (Ef 5,16)

A New York-i Szent Vladimir Ortodox Teológiai Szeminárium egykori professzora és dékánja, szintén orosz emigráns teológus, a publikációi által sokakat tanító Alexander Schmemmann atya, a párizsi Szent Szergej Ortodox Teológiai Intézet egykori Szergej Bulgakov-tanítványa nyomatékosan kiemeli a teremtett lét sokféle adománya közül az időt, és Lepahin Valerijnél sokkal szenvedélyesebben, részletesebben és mélyebben tárgyalja annak jelentőségét. Ezért idézzük fel most néhány jeles gondolatát. A „Világ életéért” című írásában¹² a szekularizált keresztény kultúrában akarja felmutatni Krisztus és egyháza szentségének és szent küldetésének értelmét, amit az egyház legkiválóbban a Szentlelket leesdő dicsőítésben, a Szent Liturgiában hordoz és közvetít.¹³ Számunkra minden vasárnap húsvét és minden Eukarisztia pünkösöd” – mondja.

Az Eucharishtiában a világ ideje egyszerre az egyház idejévé, az üdvösség és megváltás idejévé válik.¹⁴ Schmemmann szerint ezért az egyház számára egyedül az Istenhez való felemelkedés liturgiája teheti lehetővé

9 RATZINGER, JOSEPH, „Túl a halálon”, in *Mérleg* 4 (1972) 360.

10 *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*, 62; vö. SZENT ÁGOSTON, *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, (De Genesi Contra Manichaeos II/1. 3,12). ford. HEIDL GYÖRGY, Paulus Hungarus–Károly Kiadó, Budapest 2002.

11 „Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki minden fölött áll, mindent átjár, és mindenben benne van” (Ef 4,6). Vö. *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*, 62.

12 Angolul *Fort he Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Herder and Herder 1965, és *World As Sacrament* címen is megjelent.

13 SCHMEMMANN, ALEXANDER, *A világ életéért*, Budapest 2001, 57.

14 Vö. RATZINGER, *A liturgia szelleme*, 52–53.

a küldetés liturgiájának helyes megélését a világban.¹⁵ Ezért, amikor a vasárnapi Eucharisztia ünneplése után visszatérünk a világba, alapvetően az időbe térünk vissza. Hitünk és tevékenységünk első tárgya ezért az idő.¹⁶ Lelahinnal egybehangzóan Schmemmann is úgy definiálja az időt, mint fundamentális realitásunk „ikonját”, vagy teremtett valóságunk alapvető szimbólumát, ami minden pozitív és negatív reményünket és tapasztalatainkat hordozza az élet és halál megrázó realitásaival együtt.¹⁷ Az idő révén a jövőre irányuló aszimmetrikus mozgásként tapasztaljuk meg az életet, de ugyanezen idő révén a jövő egésze fel is oldódik a halálban és a megsemmisülésben. Schmemmann nem újabb könyvet akar írni az idő ősidőktől ismert paradoxonjának és aggasztó ellentmondásainak bemutatására, célja csak az idő elfeledett keresztény értelmezésének újra felmutatása. A fizikai időt, a jelent, a pillanatot életünk egyetlen realitásaként tapasztaljuk meg, mégis olyan, mint a matematikai térben a pont: megfoghatatlan és kiterjedés nélküli. Az idő feloldja az életet a halott múltban és a halálba vezető jövőben. Ilyen szemmel nézve az idő nyilvánvaló zsákutcának tűnik mindkét irányban. Mivel a földi élet a halál vonásait viseli magán, azért XVI. Benedek pápa szerint sem készíthetünk igazi tervet az életről, ha szem elől tévesztjük a halált.¹⁸

Hans Urs von Balthasar Az Úr dicsőségének felfénylésével kezdődő híres trilógiája középső fejezetének első kötetében a Theodramatik Prolegomenájában hasonlóan beszél erről a nyomasztó jelenségről, ami szerinte nem okvetlenül tragikus, de mindenképpen drámai feszültséget hordoz. Úgy is mondhatnánk, hogy amikor Isten a világot és vele együtt az időt teremtette, feszültséget is teremtett. Egy rövid kitérő erejéig ezért hallgassunk most bele Balthasar érvelésébe is!

„A dráma időbeli¹⁹ megvalósulásának leírásánál a Brecht és Ionesco közötti ellentétet használjuk fel. Eszerint a dráma nem mozoghat egy tisztán horizontális síkon, amiben a »cselekmény« a minden, az »én« és a halál viszont nem számít semmit (Brecht), de nem jelenthet tiszta vertikalitást sem, amiben a »történet« a semmi, és csak a »halál« a minden (Ionesco).

15 Vö. RATZINGER, JOSEPH, „The Eucharist is the source of mission” in *Pilgrim Fellowship of Faith*, San Francisco 2005, 120–122.

16 *A világ életéért*, 57.

17 *Uo.*, 57.

18 RATZINGER, „Túl a halálon”, 356.

19 Vö. O'HANLON, G. F., *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge, 1996. 89–109. (3. fejezet: Time, Eternity and God's immutability).

A dráma szereplői korlátozott, halandó létezők, egy véges időközbe zárva, amin belül horizontálisan egy jelentőségteljes párbeszéd-cselekménynek kell megvalósulnia. Viszont mindez nem az emberi végesség állandó, vertikális, lefátyolozott vagy nyilvánvaló jelenléte nélkül történik, hanem eredendően épp ez teszi lehetővé a tulajdonképpeni emberi, időhatárolt jártékot, ami igazában egy lerövidített és összesűrített formában való emberi létezés. Az időhorizont rövid és véges, ami bennünket, akiknek a halál a priori realitásával szemben kell az életünket élnünk, végső döntések meghozatalára és halandó emberi létünk megalapozására kényszerít. A dráma – a maga horizontális, időbeli korlátozásával, ami értelemszerűen az egész cselekmény azon belüli végbemenetelét kívánja meg – a jelentőség kiterjedésének metaforáját szolgáltatja minden emberi létezőben, miáltal a végtelenség (vertikális) szempontjának észrevételét is megengedi számunkra.²⁰

Schmemann szerint az egyház nem filozófiai problémamegoldást akar nyújtani a múlt és jövő között kifeszített időben élő ember számára, hanem egy „ajándékot”, amit ha megért és igazi ajándékként őszinte örömmel elfogad, akkor az, amit általa kap: képes egyszerre fölöslegessé, szükségtelenné, irrelevánssá tenni mind a halál a problémáját, mind pedig annak kudarcra ítélt emberi megoldási kísérleteit is.²¹ Schmemann bizton állítja: ahhoz, hogy ennek az ajándéknak az értelmét megfejthessük, újra fel kell fedoznünk a liturgia elfelejtett nyelvét. A nyugati világban ma a legnagyobb keresztény ünnepeket is – laikus és teológus körökben egyaránt – olyan szkepszis veszi körül, hogy sok keresztény elképzelni sem tudja, hogy egy húsvét, pünkösd, karácsony vagy vasárnap – szimbólumokkal teli liturgikus – megünneplése a modern ember egyetlen problémájára is valódi megoldást jelenthetne, és olyan teljességbe tudná bevonni az ünneplőt, amely minden sebet begyógyíthat, és minden hiányt kipótolhat. A szimbólumokkal teli liturgia jelentése a szekularizált modern világban – a liturgiológusok mára ezoterikusnak tetsző fajtáját leszámítva – minden szépségével és változatosságával együtt külsőséggé, esztétikumká, időpocsékolássá degradálódott, ahol még a résztvevők nagyobb része is csak lojalitásból vagy kötelességérzetből van jelen.²²

20 BALTHASAR, HANS URS VON, *Theo-drama I. Prolegomena*, San Francisco 1988, 343–345.

21 Ritkán lehet hallani ennél szebb megfogalmazását a kegyelem mindent meghatározó elsőbbségének, amit a protestáns teológia – nagyrészt még ma is polémikus, és Szolovjov kifejezésével élve különösen az eszkatológiában „verejtékszagú” – érvelésében olyan nehéz őszinte örömmel elfogadni, pedig ez a tétel láthatóan a keresztény Kelet és a katolikus Nyugat hitében is evidencia.

22 *A Világ életéért*, 65.

Szerzőnk szerint a szimbólumok nem azért váltak üressé és jelentés nélkülivé a kereszténység számára, mert kompromisszumot kötött a világ materializmusával, hanem ellenkezőleg, éppen azért mert spiritualizálódott, miszticizmusba keveredett, elkezdett vallásként viselkedni, aminek semmi köze sincs már az időhöz. Szolovjov még kifejezetten pozitívan beszél arról a szerinte dicséretes, izraelita, hívő materializmusról, amely meghatározóan az Isten által nekünk teremtett tér-időbeli anyagi világban, és nem valami fantáziaszülte „más-világban” keresi emberi boldogságát és élete értelmét. Valóban idealistává vált volna a kereszténység, ahogy a 20. századi ateista materialista kritika jellemezte? Schmemann szerint az egyháznak ma egyszerűen nincs értéket jelentő ideje a világ számára, amiért főként ő a hibás, mert a világhoz hasonulva sok frusztráció közepette egyrészt maga is versenyt fut az idővel, amikor pedig ebbe belefárad, akkor ugyanúgy, mint körülötte a világ: semmi mást nem akar, csak kikapcsolódni.²³ Holott a hetedik napnak, majd a kereszténységben a nyolcadiknak nem abban kellene különböznie a többitől, hogy a fárasztó hétköznapiok után kimerül a semmittevésben, hanem helyet kellene készítenie annak a nem emberi kéz által alkotott jónak, ami a hétköznapiok fáradalmainak és áldozatainak elviselését is lehetővé és értékessé teheti számára.

Schmemann szerint a szekularizálódott kereszténység jó ideje elvesztette már kapcsolatát az idővel. Érdekes, hogy annak ellenére, hogy a reformációtól milyen távol áll a szimbolikus gondolkodás, Cseri Kálmán, a híres magyar protestáns prédikátor is észreveszi, hogy a Sátán milyen sikeres kísértése ma is, hogy: „nem kell komolyan foglalkozni sem a rendelkezésünkre álló idő értékes megélésével, sem pedig annak végességével”.²⁴ Természetesen, ha jelentés nélküli az idő, akkor üresek lesznek az időben megvalósuló szimbolikus cselekedetek is. Az idő gondviselésre és megváltásra szorul; de hitünk szerint Krisztus már magára vette és megváltotta azt.²⁵ Ettől kezdve viszont már nemcsak szimbóluma többé az örök életnek, hanem mint a szombat utáni, a nyolcadik nap, az új örök élet első napját is jelenti számunkra, mely Krisztus feltámadása által már részesedett az örökkévalóságban. A kereszt brutalitásával szemben ugyan megkérdőjeleződik a világi örömeik létjogosultsága, de a feltámadás napján, a Nüsszai Szent Gergely által „legfényesebb éjszaká-

23 *Uo.*, 60.

24 <http://www.refpasaret.hu/pasaret/pred.php?id=1610>

25 *A Világ életéért*, 82.

nak” nevezett napon²⁶ Krisztus olyan diadalt aratott minden szenvedés és fájdalom felett, aminek fényében ezután minden nyomorúság ellenére újra okunk van a legnagyobb örvendezésre és ünneplésre.²⁷ A pesszimista farizeusi komolyság vagy komorság – akárcsak a téves lelkiismeret – nem veszi észre az isteni vigasztalás mindent megváltoztató tartalmát és jelentőségét, csak a bűnt és a sérelmeket, mert még nem született újjá vízből és Lélekből,²⁸ nem fogadta be az Isten ajándékát, és nem hitt az evangéliumban. Az Eucharisziát ünneplő egyház küldetése nem lehet más, mint a megváltott időben megélni az élet áldozatos és sokszor fájdalmas, mégis mindent felülmúló ajándékának örömét a világban. Az egyház csak úgy lehet a világ üdvössége, az Isten köztünk lévő országának jele, a Szentlélek jó illata, ha ennek öröme elevenen él benne, és úgy hordozza azt a szívében és a szíve alatt, mint a Szent Szűz a gyermekét és megváltóját?²⁹

4. Az emberi idő az örökkévalóság „modellje”

Befejezésül XVI. Benedek pápa figyelemre méltó üzenetét szeretném még tolmácsolni, amit az idő és az örökkévalóság kapcsolatáról a halálról és a halál után bekövetkező dolgokra vonatkozóan többféle módon publikált (először 1972 tavaszán még regensburgi teológiai tanárként,³⁰ majd 1982-ben a Hittani Kongregáció frissen kinevezett prefektusaként, majd pápaként is).³¹

Ratzinger arra figyelmeztet, hogy a halálon túli emberi életről, a testi feltámadásról és a lélek halhatatlanságáról szóló beszéd újra a platonista dualizmus gyanújába keveredett a katolikus egyházon belül is, annak elégtelen és meghamisított, a keresztény hagyománytól önkényesen elszakított újkori protestáns és katolikus értelmezései miatt, amit egy teológiai és természettudományos pozitivizmus egymásra találása is súlyosbított. Ennek a pozitivistá, minden transzcendens tapasztalatot semmibe vevő ideológiának a primitív és önző Isten-képével szemben Ratzinger Dietrich Bonhoeffer szándékával azonosulva azt mondja, hogy: valóságosan védekezni

26 Vö. *Uo.*, 72k.

27 *Uo.*, 68.

28 Vö. *Uo.*, 84–102.

29 *Uo.*, 74. vö.: 69–83.

30 RATZINGER, 356–367.

31 RATZINGER, JOSEPH, „A halál és feltámadás között”, in *Mérleg* 2 (1982) 115–131.

kell, és megértően idézi Bonhoeffer üzenetét, miszerint hogy ha Isten ilyen volna, akkor a hívőnek ma úgy kellene élnie, mintha nem is lenne Isten (quasi Deus non daretur).³² Azonban rögtön hozzáteszi, hogy inkább mégis éljen úgy mindenki, még az igazságot és igazságosságot tisztelő minden szkeptikus és ateista is – quasi Deus daretur –, mintha volna Isten.

Először is Platón nem heretikus, hanem egy görög filozófus, aki bölcseletileg helyesen látta meg, hogy a halhatatlanság csakis attól származhat, ami halhatatlan és valóságos, vagyis az igazságtól, ennél fogva az örök élet reménye az ember számára az igazsághoz való viszonyán alapul.³³ Az igazság azonban eléggé elvont fogalom marad nála. Gyökeresen megváltozott azonban ennek az érvelésnek az értelme, amikor a világba jött az, aki teológus Szent János szavaival élve elmondhatta magáról, hogy „én vagyok az Igazság és az Élet” (Jn 14,6), majd ezzel teljesen összhangban, hogy „én vagyok a feltámadás és az élet, és aki bennem hisz, még ha meg is halt, élni fog” (Jn 11,25). Krisztusban az Igazságot mi már szeretni is tudjuk, ezért számunkra az Úrnál való lét, „akár alszunk, akár ébren vagyunk”,³⁴ maga az élet. Krisztus élete feltárta, hogy ez az Igazság: „nemcsak valami figyelemre méltó filozófiai hipotézis vagy hasznos életprogram, hanem személyes, megszabadító, isteni valóság”.³⁵

Egyetlen korban sem volt veszélytelen a kinyilatkoztatott és megértett Igazság hűséges, mégis érthető, hiteles tolmácsolása, sem Izrael, sem a kereszténység számára. Mégis törekedett rá, és bátran átvett használatos fogalmakat és akár mitológiai példázatokat is, hogy érthető nyelven szólhasson azokhoz, akikhez akar. A babilóniai és görög istenfogalmak, a logoszfilozófia, a test és a lélek realitását leíró sémita vagy görög terminusok egyaránt és szüntelen átalakításra és tisztázásra szorultak. A legújabb felvetések és kritikák helyes megválaszolása is értékes megkülönböztetések és mélyebb belátások elérésének eszköze lehet. A hit megőrzésének és elérhetővé tételének feladata azonban oda-vissza kötelezi annak letéteményeseit arra vonatkozólag is, hogy azt a hagyományt, amelyet az élő egyház küzdelmes tisztázásai formáltak, fogalmaiban és teremtett kategóriáiban is tisztelettel vegyék körül, és ne vessék el azokat olyan újítások kedvéért, aminek jelentését semmilyen hagyomány és megélt bölcsesség nem

32 „Túl a halálón”, 365.

33 „Halál és feltámadás között”, 130.

34 Vö. 1Tesz 5,10; Róm 14,8.

35 „Túl a halálón”, 130.

támasztja alá. Ratzinger Luther figyelmeztetését is fölidézi: „Az Igét meg kell hagyni”.³⁶

Joseph Ratzinger kimutatja, hogy az emberi filozófiával kezdettől vitában álló protestáns gondolkodás, amely a lélek halhatatlanságának tanítását ma újra platonista dualizmusnak, sőt kitalációnak és „a kereszténység legnagyobb félreértésének”³⁷ titulálja, közben olyan valódi dualizmust teremt, amiben a teremtett emberi létnek, és így a teremtett időnek és az örökkévalóságnak a viszonya legfőjebb parallel vagy egymást követő lehet, mivel annyira különböző valóságok (szerintük), hogy lényegében ellentétei egymásnak. Nehéz elképzelni, hogy ilyen teremtmények boldog és integráns polgárai lehetnének az Isten országának, és Isten, mint kedves gyermekeiben, örömét lelhetné ilyen teremtményekben.

Ha semmi sincs az emberben, amit a halál nem semmisít meg, akkor mi biztosítja, hogy aki meghalt, ugyanaz támadjon fel és éljen örökké? A katolikus dogma az egész világ jövőjével kapcsolatban vallja, hogy nem megsemmisül az utolsó napon, hanem megújul és beteljesedik Krisztusban. Ratzinger szerint a lélek sem valami okkult jelenség, amit tabuvá kell tenni, hanem az igazság megismerésének a képessége, az embert a teremtésben megkülönböztető igazi minőség, az örök igazsággal és szeretettel való szüntelen dialógusra szóló meghívottság, amire az ember Isten kegyelmes akaratából képes jó feleletet is adni. Soha sem válhat közömbössé a hit számára az a tény, hogy mennyire sérti és figyelmen kívül hagyja ez a pozitivistá bibliaértelmezés és szemlélet annak jelentőségét, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia: „tulajdonába jött”, amikor megtestesült, és az általa teremtett térben és időben élve, asszonytól született emberként vitte végbe megszabadító áldozatát a világ üdvösségéért. A kronológiai idő, amiben mindez bekövetkezett, az idők teljessége lett. Elérte, és elhozta a teremtésbe azt, amit kezdettől neki szánt és kezdetben előkészített: a Vele való boldogító egységet, amiben Isten és műve nem felőrlik és megsemmisítik egymást, hanem a legnagyobb és legboldogabb ajándékként élhetik meg az odaadáson és egymás őszinte elfogadásán alapuló kölcsönös szeretetet.

A halál után elenyésző test feltámadásának záloga Ratzinger szerint csakis olyan valami lehet az emberben, ami nem enyészik el a halállal, annak ellenére, hogy a halál a testtel való egységre hivatott lelket is fájdalmasan érinti az időben. Nem valami statikus és önmagában fennálló elpusz-

³⁶ „Halál és feltámadás között”, 116.

³⁷ Oscar Cullmann, vgy Gerhard Kittel; vö. „Túl a halálón”, 356–357.

títhatatlan szubsztanciaként létezni tudó lélekről beszél már itt Ratzinger, hanem az Istennel dinamikus és személyes kapcsolatban lévő realitásról, ami csakis Isten szerető jóakaratából és fenntartó tevékenysége által halhatatlan, mégis olyan integráns része az emberi valóságnak, ami a teremtés folyamatosságának és a beteljesedés reményének az isteni garanciája is bennünk. A feltámadás és az örök élet tehát Krisztusban biztosan elkezdődött, de hogy hogyan érheti el az egyes ember azt a teljességet, amiben egyszer a ma még meg sem született, de velünk együtt egyszer üdvözülők száma is teljessé lesz: továbbra is Isten titka marad, ami az idők végezetén fog teljesen kinyilvánulni.

Benedek pápa szerint a lélek halhatatlanságának és a feltámasztás misztériumának inspiráló bizonyítéka az egyház hitében az Istenszülő mennybevételenek dogmája is, mert kifejezetten tanítja, hogy Krisztuson kívül legalább egy másik ember, az Úr anyja, Mária már biztosan feltámadt. Ez a tény általánosan vetette föl annak a kérdésnek a mélyebb tisztázását is, hogy mit jelent a feltámasztás, és hogyan függ össze az idővel. A lineáris, egymásutániségot követelő elképzelést ez a dogma valóságosan szétfeszítette, és azt követeli, hogy az utolsó dolgokat, az ítéletet és a feltámasztást ezután az idővel együtt létező koegzisztens valóságokként fogjuk fel, Mária megdicsőülését pedig az idő és az örökkévalóság kapcsolatának modellszerű eseteként szemléljük. Ma már nemcsak a túlvilágnak a térbeli, „legfelső emeleti” elképzelését, hanem az örökkévalóságnak a világ ideje utáni: „idő-szerű” felfogását is el kell vetnünk. Bízhatunk abban, hogy a valóság különböző síkjainak átgondolása nem visszalépést, hanem haladást jelent majd számunkra a titok mélyebb megértése felé.

5. Spirituális kitekintés: Idő Istennek

A tiszta imában is az örökkévalóság megtapasztalása történik az egyházatyák szerint, amit a szentek időből való kivonulásként élnek meg. Ahogy Szofronyij Szaharov archimandrita mondja: „A keresztények egyszerre két síkon élnek, az időben és az örökkévalóságban”.³⁸ Különösen is igaz ez a szentekre, akik már életükben is az isteni örökkévalóság hordozói a világban. Ahogy az ember Krisztus ikonképe, az idő az örökkévalóság „ikonja” vagy „modellje”. Ezért az ember már a földön is képes kapcsolatba lépni

38 *A Világ életéért*, 62.

az örökkévalósággal, s legyőzve az idő szorítását, egyszerre az örökkévalóság részévé válhat. Az ikonográfia is tudatosan törekszik az örökkévalóság ábrázolására az ikonon, mert az események ugyan az időben történtek, az ábrázolt szent személyek is az időben éltek, de amit itt megéltek, annak jelentősége túlmutat a történelem keretein.³⁹

„Tudjuk, hogy ha ez a mi földi sátrunk összedől, Istentől kapunk hajlékot, nem kézzel alkotott, örök házat az égben” – tanítja Szent Pál apostol (2Kor 5,1). A vándorlás idejéhez megfelelő ez az ideiglenes szálláshely, a sátor. Amikor azonban Isten hajlékot készített magának népe körében a Sion hegyén, akkor már népe is letelepedett a közelében. Az ideiglenes és az örök lakóhely képe jelentős különbségekre utal, de ezek soha nem tehetik jelentéktelenné a köztük lévő hasonlóságot. Mert a szent sátor és a kőből épült szentély is csak Isten jelenléte miatt lehet szent. Lehet szenvedés az időbeli élet szeretet nélkül, és pokoli az örökkévalóság Isten nélkül. Viszont szent az örökkévalóság, ha Istennel tölthetjük, de szent lehet az időben való élet is általa, mert Ő alkotta és Ő tartja fenn kezdettől Szentlelke által, Aki mindenütt jelen van, és mindenekeket betölt.

39 *Uo.*, 62.

Az emberi én szemben az abszolútummal – Kierkegaard a kétségbeesésről és az istenhitről

TARTALOM: 1. Az emberi én struktúrája – az ember mint szellem; 2. Az Istentől való függőség az emberi én szabadságával esik egybe; 3. A három életstádium különbsége az emberi polarizáltság tükrében.

Sören Kierkegaard szerint minden emberi személy szabadságát az időhöz kötöttén gyakorolja, s ennek következtében az emberi identitás nem lehet atemporális, mint ahogyan atemporális a kanti noumenon vagy a leibnizi monász. A dán gondolkodó emberképének megfelelően az ember egyfolytában tudatában van jövőbeli lehetőségeinek.¹ Az emberi személy tehát nem olyan módon létezik, mint ahogyan a fizikai tárgyak, amelyeknek a lényege teljes mértékben rögzített és determinált. Kierkegaard olyan, az emberi személyhez kötött koncepciót képvisel, amely Martin Heidegger, Jean Paul Sartre vagy Karl Jaspers antropológiájával rokonítható. E gondolkodók szerint a személy alakul, lesz, változik valamilyenné, melynek természetesen felelőse maga a konkrét emberi alany. Ezzel összhangban kijelenthetjük, hogy az emberi személy saját tapasztalatainak, élményeinek és az ezekre adott válaszreakcióinak a közegében bontakozik ki. Az emberi személyes létezés, mint „szunnyadó szellem”² kezdi meg létét, melynek aztán feladata, hogy saját identitását megszerezze és felépítse az emberi kapcsolatok hálójában. Ez a kierkegaard-i hangsúly már Martin Buber, Gabriel Marcel és Emmanuel Levinas filozófiájára emlékeztet bennünket, hiszen véleményük szerint az em-

1 „The uniqueness of a self is not like the instantiation of a kind-essence in particular matter, nor is it the individuation of an ongoing mental substance.” DAVENPORT, J. J., „Selfhood and ‘Spirit’”, in J. LIPPITT – G. PATTISON (ed.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press 2013, 230–251, 232.

2 „Im Zustand des Ansichseins aber erweist sich der Geist, so drückt Kierkegaard es aus, noch nicht als Geist bestimmt, bzw. gesetzt, d.h., er ist sich selbst als Geist noch nicht gegenwärtig, er ist nur, wie es in 'Der Begriff Angst' heisst, träumender Geist. Damit ist vor allem gesagt: Der Geist ist im Zustand des Ansichseins zunächst nur ein unbewusstes Drängen nach sich selbst.” DISSE, J., „Menschliche Psyche und Gottesverhältnis: Kierkegaard versus Freud”, in *Theologie und Philosophie* 78.4. (2003) 509–530, 521.

beri én alapvetően relacionális, lényegét tekintve az emberi dialógusok mentén építheti fel önmagát, és szerezheti meg önazonosságát. Háttére ennek az, hogy a szeretetre és az akaratra való emberi képesség – melyek legfontosabb mozzanatai az emberi énné – mindig kifelé, a másik ember és Kierkegaard szerint Isten felé irányulnak.

I. Az emberi én struktúrája – az ember mint szellem

Az emberi én ontológiáját Kierkegaard a *Halálos betegség* című művében vázolja, amelyet egészen pontosan az emberi én fenomenológiájának tekintünk, hiszen e mű nem a klasszikus értelemben vett metafizika mentén írja körül az emberi létezését. Ez a könyv olvasójáról azt feltételezi, hogy önmagával kapcsolatban szerzett már komoly tapasztalatokat, megvan a magával, saját személyével szemben támasztott érdeke, és képes felismerni személyiségének különböző lehetőségeit.³ E művében Kierkegaard az embert szellemként definiálja. Az emberi szellem nem más, mint az emberi én. Az emberi én pedig olyan viszony, amely önmagához viszonyul.⁴

Hogy ennek a definíciónak az élet pontosan megértsük, érdemes vizszatekinteni röviden Arisztotelész metafizikájára, amely szerint az ember hülémorfikus egység, azaz testnek és (szellemi) léleknek az egysége. Az arisztotelészi filozófia szerint az emberi én egybeesik az emberi test lényegi formájával, a lélekkel, amely a testet átlelkesíti, élővé teszi. Kierkegaard szerint azonban az emberről adható pontosabb definíció magában hordja azt is, hogy az ember szintézis: szintézise a végesnek és a végtelennek, az időbelinek és az öröknek, a szabadságnak és a szükségszerűnek.⁵ Az emberi személyes énről akkor kezdhünk el beszélni, ha a fizikai és a pszichés (a testi és a lelki) elkezdnek egymáshoz viszonyulni. A fizikai és a pszichikai

3 „We receive from Kierkegaard not a metaphysic of self-identity but a practical phenomenology, which assumes that the reader already has certain interest and experiences, and can recognize the possibility of other types of personality on this basis.” DAVENPORT, „Selfhood and ‘Spirit’”, 233.

4 „Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én. De mi az Én? Az Én olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az Én nem viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul. KIERKEGAARD, S., *A halálos betegség*, (ford. RÁCZ, P.), Göncöl Kiadó 1993, 19.

5 „Az ember a végtelenség és a végesség, a múlandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis. A szintézis két dolog viszonya. Így tekintve a dolgot, az ember még nem én.” *Ibid.*

egysége, egymáshoz való viszonya megelőzőnek, előzetes viszonynak tekinthető a hülémorfikus összetettségben, amelynek azonban úgy kell előre, illetve tovább haladnia, hogy egy újabb viszonyba lép általa az ember. Ez az új viszony azt jelenti, hogy az előzetes viszony elkezd önmagához viszonyulni.⁶ Az előzetes, majd a rákövetkező viszonyulás azt eredményezi, hogy az önmagunkhoz való viszonyunk tulajdonképpen nem egy rögzített ontológiai állapot, hanem sokkal inkább az embert általánosan jellemző dinamikusan zajló folyamat. Másképpen megfogalmazva úgy is mondhatjuk, hogy a kierkegaard-i szemléletben már eleve jellemzi az embert egy viszony, ami a természetének megfelelő létezési struktúrájának, tehát testének és lelkének a viszonya. A test a szükségszerűség záloga, a végességnek és az időbeliségnek a hordozója, az emberi lélek azonban magában hordja a lehetőséget, a végtelent és az örökidejűséget. A test és lélek viszonya így megelőző, előzetes viszony, ami minden embert jellemez, ami elsődrendű viszonyként minden embernek sajátja, s ami egyben az emberi személyes létezésnek a háttérét is biztosítja. Ezt követően azonban az emberben egy követő, egy másodlagos viszonynak is ki kell alakulnia, amelyben az ember test-lélek egységre épülve szellemmé válik, amelyben az ember önmagához kezd el viszonyulni, testi és lelki viszonya kezd el saját magához viszonyulni, önmagát önmagához viszonyítja.

Hegel dialektikájának alanya a szellem, de ez a szellem tulajdonképpen maga a végtelen, az abszolútum, s így az idealista gondolkodó számára az emberi szellemek az abszolút szellem véges megnyilatkozásai és mozzanatai. „Kierkegaard szerint azonban a szellem a véges szubjektivitás, amelyben a véges és a végtelen kerülnek egymással feszült viszonyba!”⁷ Az ember szellemmé válásának folyamata azonban csak az önmagához és az Istenhez való viszonyulásnak a közegében valósulhat meg, amelynek mentén az ember egyben individuálissá, egyedivé is válik.⁸

Összefoglalóan tehát a *Halálos betegség* egy négyes emberi polarizáltságról számol be: az ember test és lélek, véges és végtelen, szükségszerű és

6 „Két dolog viszonyában a viszony negatív egységként a harmadik, és a két dolog viszonyul a viszonyhoz, a viszonyban viszonyul a viszonyhoz; így például a lélek vonatkozásában a test és lélek közti viszony egy viszony. Ha azonban a viszony önmagához viszonyul, akkor ez a viszony a pozitív harmadik, ez pedig az Én.” *Ibid.*

7 ADINOLFI, I., *Il cerchio spezzato*, Roma 2000, 170.

8 „Anti-Climacus is implying that the telos of personhood transcends that of any animal kind: spirit essentially involves an individualizing relation to God.” DAVENPORT, „Selfhood and ‘Spirit’”, 236.

szabad, időbeli és örök polarizáltsága. Ez a négyes polarizáltság az, amely az emberi személyes önazonosság ontológiai keretét nyújtja, s ez lesz az ember szellemmé fejlődésének és kibontakozásának a kiindulópontja. Ennek tükrében, amikor a dán filozófus a különböző életstádiumokról (esztétikai, etikai, vallási életstádiumok, életszférák, illetve életmódok) beszél, akkor tulajdonképpen arra utal, hogy hogyan sikerülhet (vagy mondhat csődöt) az az emberi próbálkozás, amely a polarizáltság elemeit törekszik szintetizálni és egymással harmonikus viszonyba állítani. A *Halálos betegség* az emberi életmódokat olyan példával szemlélteti, amelyben az emberek nagy házban lakhatnak, amely többszintes, sok helyisége, nagy kertje van, s mégis előfordulhat, hogy valaki a lakók közül nem használja csak a ház pincéjét, s abba húzódik be állandóan.⁹ Az emberi élet sikertelensége, az emberi én megvalósításának sikertelensége azt jelenti, hogy a polarizáltság elemei között egyensúlytalan viszony alakult ki. Ha valaki önmagává akar válni, akkor lényének polarizált elemei között kell egyensúlyt teremtenie; az említett hasonlat szerint a házának összes helyiségét be kellene laknia.

2. Az Istentől való függőség az emberi én szabadságával esik egybe

Hogyan merül fel Isten ennek a kérdésnek a fókuszában? Kierkegaard szerint az embert Isten alkotja, léte benne alapozódik meg. Ennek következménye, hogy minden egyensúlytalan viszony végtelen módon tükröződik az azzal a hatalommal való viszonyban, amely az ember létének talapzatát jelenti. Mivel Isten alkotta e teremtményt, így annak úgy kellene önmagát strukturálnia, ahogyan azt Isten eltervezte.¹⁰ Amennyiben ez nem sikerül az embernek, akkor elveszíti szabadságát, s a kétségbeesés valamely formájába zuhan bele. Az ember méltóságát a szabadságában bírja, s ennek a szabadságnak a tökéletes megvalósulása az, amikor az ember azt akarja, amit a Teremtője akar. Ha az emberi létező az isteni elképzelésnek

9 „Minden ember a test és lélek szintézise, és ennek a célja a szellemlét, ez az épület; de az emberek legszívesebben a pincében laknak, vagyis az érzéki kategóriái között.” KIERKEGAARD, *A halálos betegség*, 52.

10 „Anti-Climacus says that every misrelation or imbalance that spirit brings about in the first-order relation also ‘reflects itself infinitely in the relation to the power that established it’ (The Sickness Unto Death 14, SKS II, 130) – meaning that it (at least tacitly) rebels by refusing to take the shape that it is meant to take in accordance with the basic structure established by its creator.” DAVENPORT, „Selfhood and ‘Spirit’”, 238.

megfelelően strukturálja önmagát, akkor az ember az igazsághoz, saját létének igazságához, egészen pontosan saját szubjektivitásának igazságához közelít.¹¹ „Az emberi szabadság és Isten így szoros összefüggésben, egymást implikálva jelennek meg a kierkegaard-i elképzelésben. Isten nincs az emberi szabadság nélkül, hiszen éppen természetének paradox tulajdonsága, hogy csak annak a számára van, aki szabadon megnyílik a Rá való odafigyelésben; továbbá nincs szabadság Isten nélkül, hiszen az emberi szabadság igazi értelmét csak Istenben nyerheti el”.¹² E mondatok tükrében világos, hogy az „emberi szabadság azon módon való konstruálása, amely szerint a szabadság minden kényszertől mentes, egyértelműen illúzió”. Ha esetleg néha hibásan azt gondoljuk, hogy a szabadság mint önmeghatározás mentes minden külső kényszertől, akkor éppen „alkalmat nyerünk arra, hogy megértsük, mekkora súlya és értéke van cselekedeteinknek és döntéseinknek. Továbbá éppen önmagunk másokkal szembeni tételezésének küzdelmeiben fedezzük fel végtelenül szabad létünk értékét.”¹³ Kierkegaard úgy véli, hogy amikor a szellemi embert külső kényszerek ereje tartja nyomás alatt, akkor tudja magát a leginkább próbára tenni, és akkor tudja magát igazán megismerni. Azt is kijelenti, hogy ha a szellemi ember célja valami jó, akkor igazából semmi kényszer nem szorongathatja őt, illetve éppen a kényszerítő erők mentén fedezi fel és tapasztalja meg igazán a saját szabadságát.¹⁴

11 Ezen a ponton érdemes megemlítenünk Canterbury Szent Anzelm elképzelését, amely szerint a teremtésben Istentől az ember egyrészt a természetét kapja meg, természetének quid-jét, másrészt pedig megkapja rendeltetését is, azaz létének ad quid-jét. Ebből következőleg, ha az ember nem követi rendeltetését, elveszti létének igazságát! Vö. PETERSON, L. L., „St. Anselm on Justice, Retribution and the Divine Will”, in *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*, (Studia Anselmiana/128), Roma 1999, 659–672, 664–667.

12 ANTONELLA, F., „Paradosso e libertà in Kierkegaard. Un'interpretazione della figura di Abramo in Timore e Tremore”, in *Filosofia e Teologia* 17.2. (2003) 351–364, 361.

13 *Ibid.*, 363.

14 Fimiani Antonella Kierkegaard-t idézi, aki e gondolatokat naplójában fogalmazta meg: „Invece, quanto più grande e più serio il bene, tanto meglio posso sopportare la costrizione, così che possa aver occasione di provare me stesso e d'imparare a conoscere me stesso in modo che le mie decisioni non diventino per me troppo facili. Perchè in fin dei conti nessuna costrizione può veramente costringere l'uomo spirituale, ma tutt'al più fargli pagare cara la libertà.” KIERKEGAARD, S., *Diario 1850*, nr 3247. Vö. *Ibid*, 363.

3. A három életstádium különbsége az emberi polarizáltság tükrében

Az esztétikai életstádium¹⁵ szereplői azok az emberek, akik nem váltak szellemmé. Általában csak külső motivációk mozgatják őket, s céljuk az érzelmi kielégülés.¹⁶ Nincs meg énjük centruma, hiányzik személyiségük erős központja, nincs egy olyan stabil benső alanyiségük, amely egységessé, integrált személyiséggé fogná össze őket.

Az etikai életstádiumba úgy léphet át az ember az esztétikaiból, hogy önmagát választja! Ez azt jelenti, hogy az ember radikálisan elkötelezi magát a jó és rossz megkülönböztetésében, s ennek folytán a jó és rossz általános kerete között nyer talapzatot az emberi én. Akik az etikai életmódban léteznek, azoknak szelleme olyan akaratként jelenik meg, amely egyesíti az összes emberi energiát, így képesek lesznek ellenőrizni a saját maguk elképzeléseit és terveit, képesek felügyelni és kontroll alatt tartani társadalmi szerepüket, az emberekkel kialakított kapcsolataikat; tehát ebben az életstádiumban az ember már önmagát alakítja és formálja!¹⁷ Az esztétikaiból az etikai életstádiumba az ember a választáson keresztül kerülhet, amelynek mentén az ember kilép az esztétika közvetlenségéből, s önmagával szemben tudatosan foglal állást.¹⁸ Kierkegaard szerint ezt a lépést az előzi meg, hogy az ember megtapasztalja, hogy szelleme magasabb szintre kíván lépni.¹⁹ Ha a szellem kívánsága ellenére az ember nem cselekszi meg önmaga

15 Az esztétikai életstádiumon belül öt alcsoportot lehet megkülönböztetni Disse szerint. Ezen öt csoport tagjai viszont egyöntetűen abban egyeznek meg, hogy nincs szellemi mivoltuknak tudatában lévő énjük. Vö. DISSE, *Menschliche Psyche und Gottesverhältnis*, 522–523.

16 Az esztétikai életstádium szereplői egyfolytában olyan dolgokban merülnek el, melyek élvezetet nyújtanak számukra. Vö. BATTAGLIA, F., *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Bologna 1949, 143.

17 Az emberi szellem olyan akarat, amely képes az ember különböző energiáit egységbe kövacsolni! "Willing [...] it is a capacity for determined resolve that unites the agent's energies. It involves alternative possibilities but also a positive control over her plans, purposes, and even final ends. [...] By freely setting a goal and striving towards it, the movement of spirit provides the basis for all one's more derivative attitudes and emotions towards values in actual and possible events in life, social roles, interpersonal relations, and one's own given or acquired characteristics." DAVENPORT, „Selfhood and 'Spirit'”, 240.

18 „Aki esztétikailag él, annak hangulata mindig excentrikus, mert az ilyen ember középpontja a perifériában van. A személyiség önmagában bírja középpontját, és aki nem birtokolja önmagát, az excentrikus. Aki etikailag él, annak hangulata a középpontban van, nem hangulat, hanem hangulata van, és a hangulatot önmagában bírja.” KIERKEGAARD, S., *Vagy vagy*, (ford. DANI T.), Osiris 1994, 644.

19 „Az ember életében jön egy pillanata, amikor a közvetlenség, ha úgy tetszik, megérett, ami-

választásának aktusát, mint pl. a *Vagy vagy* műben ábrázolt Néro császár, akkor az ember torzá, deformálttá lesz, az élet-értelmetlenség súlya alatt fog szenvedni, s legvégül léte a „szellem históriájába”²⁰ és az acedia bűnébe torkollik. Máshol úgy jelenik meg az önmaga választását elmulasztó esztétikai életstádium szereplője, mint aki folyamatos öngyilkosságot követ el.²¹ Amikor azonban az ember átlép az etikai életszférába, akkor mintegy újjászületik, újraintegrálja önmagát, ami „nem önteremtés, hiszen e változás végén az ember nem más valakivé lesz, hanem éppen önmagává alakul, amikor önmaga ideális énjét valósítja meg!”²²

Mindezek ellenére jól tudjuk, hogy Kierkegaard számára az etikai szféra nem a legutolsó életszféra, hanem csak átmeneti jellege van, amelynek a vallási életszférába kell átvezetnie. A vallási életstádiumban az ember teljes mértékben tisztában van létének alapjával, számot vet teremtett természetével s Istennel szembeni adósságával. Aki ebben a szférában él, annak léte áttetsző, már a másodrendű viszonyulás rendjében létezik, s ennek mentén Istenhez is viszonyul.²³ Az emberi rendeltetés tehát abban áll, hogy az ember teremtett létéhez jusson el, s igazi, saját, ideális énjévé váljék!²⁴

Anti-Climacus, a *Halálos betegség* című mű kierkegaard-i álarca háromféle kétségbeesést különböztet meg. Az első esetben az ember totális autonómiát, radikális függetlenséget szeretne a maga számára megvalósítani, s ez azt jelenti, hogy önmagát kizárólagosan a saját erejéből akarja megteremteni. A második formája a kétségbeesésnek az, amikor az ember nem fogadja el az isteni kegyelmet. Akik így élnek, úgy vélik, hogy saját hiányosságai és saját bűneik nem nyerhetnek gyógyulást. Végül a kétségbeesés harmadik formája az, amikor az ember Isten ellen fordul, lázad ellene, s nem akarja

kor a szellem magasabb formát követel, amikor önmagát mint szellemet akarja megragadni. [...] a személyiség önmaga tudatára akar ébredni.” KIERKEGAARD, *Vagy vagy*, 605.

20 „Mi hát a melankólia? A szellem históriája.” *Ibid.*

21 SCIACCA, M. F., *L'estetismo, Kierkegaard, Pirandello*, Milano 1974, 296.

22 ADINOLFI, *Il cerchio spezzato*, 132.

23 “Yet for Anti-Climacus, this eternal basis is a personal God, a creator who gives each of us a unique potential latent in our first-order psychosomatic relation and life-situation. He writes that anyone who ‘does not rest transparently in God but vaguely rests in and merges in some abstract universality’ or who is unaware that their powers have any transcendent source is in despair.” DAVENPORT, „Selfhood and ‘Spirit’”, 246.

24 “Thus the constitution of finite spirit necessarily includes a kind of divine appropriation of created freedom – a paradox that demands a free relation of love towards one’s origin in divine love. This is what our existential telos – to become our self – actually requires as our highest duty.” *Ibid.*, 246–247.

elfogadni a Tőle való függőségét, azaz saját fakticitását tagadja meg.²⁵ Sylvia Walsh ettől eltérő módon egy kettős megkülönböztetést állapít meg az emberi kétségbeesést illetően: kétségbeesett az, aki nem akar önmaga lenni, s kétségbeesett az, aki Istent kizárva akar önmaga lenni! Mindenesetre bármilyen csoportosítást is használunk a kétségbeesésre vonatkozólag, a kétségbeesések formái mindig az emberi négyes polarizáltság elemeinek (véges-végtelen, szükségszerű-szabad, időbeli-örökkönvaló, test-lélek) szintetizáltságával állnak összefüggésben, tehát valamely elem túlhangsúlyozott, vagy éppen teljes mértékben kizárásra kerül az emberi önmegvalósító folyamatban.²⁶ Végül van még egy másik szempont, amely úgy különbözteti meg az emberi kétségbeeséseket, hogy azok vagy tudatosak, vagy pedig elszenvedőik még nincsenek saját bajuknak tudatában. Ha ez tudatos, akkor súlyosabb helyzetnek ítéelhetjük meg, s éppen ez lesz a bűn definíciója Kierkegaard szerint, hiszen ebben az esetben valaki szándékosan nem akar önmagává lenni.²⁷ Mindenesetre a tudatos kétségbeesésnek lehetséges előnye is van, mert ez az az állapot, amely az emberi önmagává válás folyamatának válhat kiindulópontjává.

Mindezek után talán csak egyetlen egy fontos kérdés fogalmazódhat meg még bennünk. Egészen pontosan miért csak átmeneti stádium az etikai életszféra az ember önmagává válásának a folyamatában? Isabella Adinolfi a következő választ adja rá: „Az esztétikai életstádiumban élő ember olyan kétségbeesett, aki nem táplál reményt sem mások, sem saját maga számára. Az etikai életszférában élő ember olyan reményt hord magában, amely nem vesz tudomást a bűn hatalmáról. A keresztény ember szeretetből megszülető reménye azonban olyan paradox várakozás, amely miköz-

25 *Ibid.*, 248.

26 „Anti-Climacus identifies despair as a misrelation to oneself and to God that results from a person’s unwillingness to become a self, which can be achieved only by a relation to God, who established the self. [...] despair is a universal sickness of humankind that manifests itself in two basic forms, namely despair in weakness in not willing to be oneself and despair in defiance in willing to be oneself independently of God. Despair is analysed first of all in terms of disparity that occurs between the factors that make up the synthesis of the self when one factor is emphasized to the neglect of the other.” WALSH, S., „Kierkegaard’s Theology”, in J. LIPPITT – G. PATTISON (ed.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press 2013, 292–308, 302.

27 “[...] the gradual intensification of despair in the movement from unconscious despair to increasingly higher levels of conscious despair. Conscious despair is further intensified and identified as sin by virtue of existing before God or with the conception of God as the qualitative criterion and goal of the self by which it gains an infinite reality as a ‘theological self’ or self before God.” *Ibid.*

ben teljesen tisztában van az emberi romlottság mélységével, mégis mind maga, mind mások számára a jó lehetőségének reménye.²⁸

28 ADINOLFI, *Il cerchio spezzato*, 206.

BALOGH Győző

A cigányság megkeresztelhető vallási elemei

GYŐZŐ BALOGH: Christianisable Religious Elements in Roma Culture
As Hungary's largest minority group is the Roma community, it is essential that the appropriate channels through which the Greek Catholic Church may communicate with this community be found. The present paper is meant to promote a sense of opening and communication by discovering the channels and elements that the Church may rely on in conducting its pastoral activity in this unique cultural environment. Naturally, the potential methods are scrutinised from practical aspects as well, with considerations of the factors facilitating or, at times, hampering the work of the missionary, with reference to the repository of experience accumulated by the Church pertinent to each of the cases discussed. It is hoped that this study will afford broader perspectives on this missionary field requiring an increasing amount of energy and effort, as well as on its likely long-term implications.

Magyarországon a legnagyobb etnikai közösség a cigány kisebbség. Más etnikummal ellentétben a cigányság nem rendelkezik saját hazával. Ennek következtében ez a sajátos helyzet egy sajátos pasztorációs bánásmódot követel meg a katolikus egyháztól.¹ Tudjuk, hogy a cigányok Indiából származnak. Vándorlásuk során Európa felé számos vallással volt alkalmuk találkozni, melynek különböző elemei vallási tradícióikban szinkretista módon megfigyelhetők. Az indiai vallási elemek jelenléte, valamint hatásai érezhetően vannak jelen a cigány mesékben, mondákban, legendákban egyaránt; valamint temetési rítusaikra és keresztelési hagyományaikra is rányomták bélyegüket.² Ezen dolgozaton belül eme vallási szinkretizmussal szemben szeretném a katolikus egyház válaszáat megfogalmazni módszertani értelemben, melyek segíthetnek nekünk abban, hogy egyfajta párbeszédet indítsunk a cigányság szinkretista elemekkel tarkított népi vallásossága és a katolikus egyház között. A paradigmaváltás elkerülhetetlen, mivel ugyanazon paszto-

1 FEHÉR É., „A cigány emberek vallásossága”, in *Jövők munkások, cigány értelmiségiek mondják*, Budapest 2002, 26.

2 BÁRSONY J., „A Nap és a Hold története”, in *Cigány mesék, népmesék és más történetek*, Budapest 2007, 5–7.

rációs módszerek természetesen egy eltérő kultúrával és hiedelemvilággal rendelkező etnikumra nem applikálhatóak. A cigányság történelmében gyakran jelenik meg az üldöztetésből fakadó félelem, a nyomor és a diszkrimináció.³ A cigányságnak kifejezetten pozitív attitűdje van a transzcendentális valóságot illetően, hiszen úgy tartják, hogy hitüknek köszönhetően éltek túl annyi mindent, amivel a vándorlásuk során szembe kellett nézniük. Az Istenbe vetett hit megkérdőjelezhetetlen, bár gyakran babonás elemektől tarkított. Az Isten jelenléte már a cigány nyelv elementáris kifejezéseiben is felfedezhető, mint amilyen: „Thaves baxtalo” és „te del o Del”⁴ köszönések, melyeknek jelentése: „járj Isten előtt szerencsével” és „adjon Isten jó napot”. A cigányság életében hangsúlyosan van jelen Szűz Mária és az ő fiának, Jézus Krisztusnak a tisztelete.⁵ A szentháromságos egyistenhit számukra sokszor megfoghatatlan valóság, leginkább mint családmoddelt képesek megérteni.

Szintén eltérést mutat a zarándoklatok hagyománya, melyet a cigányság más jelentőséggel és intenzitással foganatosított meg kultúrájában. A magyar zarándokokra az jellemző, hogy rendszerint zászlókkal⁶ és kántorral⁷ érkeznek, aki rendszerint a hívő közösség énekét vezeti és fogja össze. A magyar zarándokcsoportokra jellemző, hogy rendezetten mozognak, és számukra a megszentelt hely többnyire a templomot jelenti, ahol a szertartások, mint például liturgia, imaórák⁸ zsolnározás a zsolnároskönyvből⁹ és az úgynevezett Paraklisz¹⁰ az abszolút elmélyülés lehetőségét, a lelki élet megújulásának lehetőségét hordozzák magukban, melyek mindig összeköttetésben vannak a szentségek kiszolgáltatásával. A cigányság számára egy zarándoklat ezzel szemben nem a szakrális teret jelenti, hanem a családi rendezvényt; ahol a teljes család az Isten köztük való jelenlétét ünnepli. A nem cigány közösségek zarándoklatain egyre inkább az a tendencia figyelhető meg – különösen országunk keleti régiójában –, hogy a zarándoklatokon többnyire a kö-

3 BÁRSONY J., „A rabszolgaság meséje”, in *Cigány mesék, népmesék és más történetek*, Budapest 2007, 80–85.

4 JUHÁSZ É., *Moro Raj jertyiszár! – Uram, irgalmazz!*, 24.

5 FEHÉR, „A cigány emberek vallásossága”, 27.

6 IVANCSÓ I., *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza 2001, 75.

7 *Uo.*, 39.

8 VACCARO, A., *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell’Oriente cristiano*, 238. IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 35.

9 VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell’Oriente cristiano*, 274–275.; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 76. és 60.

10 VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell’Oriente cristiano*, 249.; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 57.

zépkorosztály és idősebb generáció van képviseltetve. Sajnos ezen jelenség templomaink látogatottságán is lemérhető. Az egészen picik és iskoláskorúak viszonylag ritkán vehetnek részt zárandoklaton. A mélyen vallásos cigány közösségekben a zárandoklaton az egész család vesz részt, beleértve az újszülött gyermekeket is. A zárandoklat remek alkalmat szolgáltat számukra, hogy az újszülött gyermeket bemutassák a Szent Szűznek, oltalmat kérve életére. Természetesen ennek a jelenségnek is vannak szuperszticionális elemei, ugyanis sokszor a rossz szellemektől való védelemben bíznak, a rontás elkerülésében.

Országunk keleti régiójában szintén feltűnő pasztorációs módszer, amikor cigány közösségekben a papi rendhez szorosan tartozó funkciókat cigány lányok láthatnak el, míg kispapjainknak az asszisztencia szigorúan tiltott dolog. Rendszerint a fiatal cigány lányok segítik a pap munkáját,¹¹ úgynevezett antifónákat¹² énekelve cigány nyelven. Gyakori jelenség, hogy Máriapócsra érkezvén a cigány közösség első dolga az, hogy bemutassa a közösség új tagját Szűz Máriának, oltalmat és áldást kérvén életére.¹³ Nagy hagyománya van továbbá az úgynevezett „gyertya égetésnek”, mely nem mindig kötődik szakrális térhez. Sokszor eskütétellel és fogadalmakkal párosul ez a rítus. Imádságaik legfontosabb célja, hogy isteni közbenjárást eszközöljenek ki életükre vonatkozóan. A tradicionális cigány zárandoklatot könnyen tudnánk egyfajta karneválként aposztrofálni, ahol teret kap a család közös éneklése, táncolása.¹⁴ Öltözékben sem a visszafogott elegancia vagy a praktikum nyilvánul meg, hanem a túldíszített, a mi szemünknek zavaróan színpompás öltözetek tűnnek fel.¹⁵

Minden év szeptember 14-éhez közel eső vasárnap tartják Máriapócson az országos méretű cigánybúcsút. Ez egy hatalmas tömeget megmozdító esemény, melyet háromnapos lelkigyakorlat előz meg. A cigánybúcsúra érkezve a zárandokok megmossák arcukat szenteltvízben, vagy gyermekeiket megmossák abban, áldást kérve életükre, és legtöbb esetben egy kis üvegcsével haza is visznek belőle, hogy megszenteljék lakásukat az ártó szellemek elleni védelem jegyében.¹⁶

Az egyház cigányságra vonatkozó tapasztalatai szerint a legalkalmasabb pasztorációs módszer a személyes élet példája, mely sokszor hatékonyabb

11 JUHÁSZ É., *Sója Miklós öröksége Hodászon*, Szekszárd 2003, 18.

12 VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, 77.; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, II.

13 FEHÉR, „A cigány emberek vallásossága”, 29.

14 Uo., 28.

15 JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár! – Uram, irgalmazz!*, 12.

16 IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 74.

közöttük a hit dolgainak megértetésére, mint az imádságok és katekizmus megszövegezett formájának elsajátítása. Különösen nehéz feladat egy átlag cigány származású hívó számára elfogadni az egyház szabályait. Ennek miéértjének válasza talán történelmükben rejlik. A cigány nemzet a vándorlás miatt nagyon sokáig rákényszerült nomád életstílusra, melynek egyik eredménye, hogy nagyon nehéz őket egyazon millióban tartósan lekötni. Rendszerint a liturgiák szerkezete számukra ismeretlen,¹⁷ ennek köszönhetően az érdeklődésüket csak folyton megújuló pasztorációs eszközökkel lehetséges megnyerni. A rendszeres templomba járás sokszor komoly kihívást jelent a cigánypasztoráció célcsoportja számára, ugyanis csak akkor mennek templomba, amikor szükségét érzik az imádságnak, rendszerint otthon imádkoznak saját szavaikkal. Életük fontos eseményeiben is az isteni közbenjárást kéri üzleti ügyekben és a családdal kapcsolatos könnyörgéseikben.

A Magyarországon élő cigány közösségek tagjai között találunk reformátusokat, római katolikusokat és görögkatolikusokat is. Sajnos a szekták – vagy ma divatos elnevezéssel élve a kiségyházak – széles körben terjedtek el az elszegényedett, perifériára került emberek között, melynek halmaza fedi többnyire a cigánység csoportját, akiket könnyedén csábítanak el a történelmi egyházak soraiból, mivel nincs erős kapcsolatuk a helyi egyházak képviselőivel. Ennek eredményeként a cigánység sokszor nem részesedik a katolikus egyház katekizálásában, vallási nevelésében. Ennek kiváltó oka, hogy az egyházi jelenlét sokszor nem megoldható a jelenlegi paphiány okozta lefedetlenség miatt, valamint a szekták által generált, a katolikus egyházzal szembeni ellenszenvnek van még a közösség életére gyakorolt jelentős hatása. Ezen dolgokból kifolyólag a katolikus egyház által le nem fedett területeken a kiségyházak gyorsan kihasználva helyzeti előnyüket, gyorsan hatást gyakoroltak a néhol babonás, ám mély vallásos hitet élő cigány csoportokra.¹⁸

Napjainkban a modern pasztorálteológiai tudománynak kardinális kérdése kell legyen, hogy olyan metódusokat dolgozzon ki, melyekkel a katolikus egyház meg tudja tartani azon cigány híveit, ahol állandó papi jelenlétre nem lehet számítani. Másrészt az a szekták előnye az Isten iránti vágy volt a cigányok szívében. A cigányok, bár babonás elemektől kísérve, de szinte azonnal megkereszteltetik a gyermeket az ártó szellemek elleni küzdelem miatt a katolikus egyház papjaival, de pap vagy misszionáriusok, hitoktatók hiányában ez a jó kezdet az egyház és közöttük megtörni látszik. Az egy-

17 FEHÉR, „A cigány emberek vallásossága”, 27.

18 FEHÉR, „A cigány emberek vallásossága”, 29.

ház életébe történő betagozódás egyik kiemelkedő problémája a katolikus egyház tradicionális vallásosságát gyakorló befogadó közösség gyakori kirekesztő magatartása az új tagokkal szemben. Ez nem csupán a „fenntartott” helyeket jelenti, hanem mindazon jelenségeket, melyek megnehezítik a pap dolgát a hívek oldaláról azon tetteikkel, melyek miatt a templomba betérő lehetséges új tagok nem érzik otthonuknak magát a templomot.

A katolikus egyház cigányok között végzett missziója az 1930-as évektől virágzik, ezt megelőzően – sajnos – nem volt olyan pasztorációs felfogás, mely középpontba állította volna ezen etnikumot. Napjainkban viszont anynyi minden megváltozott, annak köszönhetően, hogy az egyházunk igyekszik követni az idők jeleit. Ebben a változást igénylő időben a pasztoráció is, csakúgy, mint más területeken, más tudományterületeken külön szakosodott embereket követel meg. Szükséges tehát levonni azon konklúziót, miszerint a cigányok között végzett misszióra az erre kellően felkészült misszionáriust érdemes küldenünk az evangéliummal. Ezen változások egyik nagyon szép példája, és egyházunk állásfoglalásának rendkívüli bizonyítéka, hogy cigány-pasztorációs bizottságokat hoz létre, melybe lehetőség szerint igyekszik bevonni cigány származású laikusokat, és ahol mód van rá, cigány származású klerikusokat is. Ezeknek az új időket követő változásoknak rendkívüli hatásai lehetnek társadalmunkra, ugyanis a cigányságnak a magyar társadalomba történő integrációját is elősegíti az egyház azzal, hogy a cigány közösségeket pasztorációja fókuszába állítja.

Modern korunk missziológiájának egyik kiemelkedő jelensége, hogy az egyház előre akarja mozdítani a cigányságon belüli hivatások éledését azért, hogy cigány vallási példaképeket állít a modern generáció elé. A cigányok evangelizációjának módszerei változásával nyilvánvalóan szükségszerű, hogy a jövő egyháza folyamatosan tudjon reagálni az idők jeleire.¹⁹ Rövid időn belül hazánkban egyre több és több katolikus pap kezdett a cigánymisszióban dolgozni, ugyanis mélyen érintette őket az inkulturáció modern kori jelensége.²⁰ Az evangélium mindig egy speciális kultúrába van beágyazódva mint annak része, ezért szükséges, hogy a lelkipásztorok utat találjanak a cigányok érzelmei felé, amikor Krisztusról úgy beszélnek, hogy az teljesen érthető legyen a cigány hagyományokon, tradicionális elemeken keresztül is. A cél, hogy hagyományainkon keresztül a pasztoráció úgy beszéljen Jézus Krisztus-

19 DOTOLO, C. – MEDDI, I., *Evangelizzare la vita cristiana*, Assisi 2012, 16.

20 SOMOS, L. „Csak legyél ott!”, in *Rashajok, papok, szerzetesek, istenes emberek a cigányok között*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest 2014, 38–40.

ról, mint akit sajátjukként tudnak felfogni, saját kulturális hálójukba be tudják fogni Isten üzenetét.²¹

A magyarországi pasztorális tevékenységekben elkerülhetetlen, hogy radikálisan nagyító alá vegyük a cigányságot, mint az egyház missziós célját, kulturális helyzetükből adódóan, melynek nagy szerepe lehet abban, hogy papjaink sikerrel végezzenek missziós tevékenységet köreikben, megmutatván pontról pontra Krisztus alakját ezen speciális etnikai csoportnak.²² Érdekes módon nagyon sok állampolgár adja a fejét arra országunkban, hogy személyes hivatástudatból kifolyólag csatlakozzon a cigányság integrációját elősegítő folyamatokhoz, valamint van néhány cigány származású pap, papnövendék, akik érdeklődnek ezen terület iránt a papság kötelékén belül.²³ Ezen fiatalok, amikor pappá válnak, remélhetőleg nyitottak lesznek arra, hogy visszatérjenek saját etnikumuk körébe, hogy tevékeny munkájukkal a cigánymissziót elősegíthessék egy új, egyedi módon, származásuk által belülről látva annak problematikus részeit, melyek megoldásra várnak.²⁴

A cigányság vallásossága mindazonáltal nem teljesen letisztult. Vallási szempontból gyakran konfúz, babonás elemektől tarkított. A katolikus egyháznak talán egyik fontos feladata lehet a közeljövőben, hogy megkeresztelje a Krisztus egyháza által befogadható, arra alkalmas tradícióikat, és azokat elfogadtassa cigány származású híveivel.²⁵

A magyar és cigány vallási hagyományban jócskán találhatunk különbségeket. Ezen dolgozattal az említett különbségeket igyekszem feltárni, és ezen különbözőségekre kívánok megoldási lehetőségeket kínálni katolikus egyházunk tárházából. Problematikus pont lehet cigánymissziós szempontból a kereszteleés, az esküvő és a temetési hagyományok témaköre.²⁶ Az ok, amiért ezen témát tárgylom, az, hogy rendkívül izgalmas kérdés számomra, hogy egy pap, aki felelős minden emberi teremtményért, akit az Isten alkotott saját képmására, miként találhat módot arra, hogy találkozzon a cigánysággal mint etnikai közösséggel, valamint annak hagyományaival.

21 AMALADOSS, M., *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità della Chiesa*, Bologna 2000, 94.

22 N. OSTLING, RICHARD, „Africa: Fertile Ground for Catholicism”, in *Time*, 143, 17 (April 25, 1994), 52.

23 LAKATOS P., „Remény támad”, in *Rashajok, papok, szerzetesek, istenes emberek a cigányok között*, 43–47.

24 *Uo.*, 48–53.

25 GERGELY D., „Halászni taníts!”, in *Rashajok, papok, szerzetesek, istenes emberek a cigányok között*, 93–94.

26 LANKÓ J., „Örömhírt viszek a szegényeknek”, in *Rashajok, papok, szerzetesek, istenes emberek a cigányok között*, 69–70.

A cigány nemzet – mint olyan – vallásosnak mondható, mindazonáltal találhatunk babonás elemeket vallásgyakorlatukban,²⁷ életükben, mert vallási felfogásuk telítve van szinkretista elemekkel, mely nagyban köszönhető vándorlási folyamataiknak.²⁸ Az ősök szelleme, a politeista elemek, boszorkánysággal kapcsolatos hiedelmek helyet kapnak tradícióikban. Ebben a babonás elemektől tarkított világban próbálnak védelmet nyerni szeretteik számára a gonosz erőkkal szemben²⁹. Indiából induló hosszú vándorlásuk során Európa kontinense felé bizonyosan találkoztak széles körű vallási irányzatokkal, melyek hatással voltak vallásosságukra, hiedelemvilágukra, melyek napjainkig hatást gyakorolnak vallási gyakorlatukra.³⁰ Egy katolikus pap számára, mint amilyen Sója Miklós atya volt, néha nagy kihívást jelent cigányok között Krisztusról beszélni monoteista módon, tudván, hogy a hallgatóság vallási alapja politeista. Mindazonáltal egyéb problémák is megfigyelhetők az egyház liturgikus rendszerét boncolgatva. A cigányok közötti misszió tapasztalatai azt mutatják, hogy sokszor nehéz a fegyelmezett nyugati rendszerre alkotott liturgiánk külső megnyilvánulási formáit elfogadtatni azon cigány testvérekkel, akik soha nem voltak hozzászokva ahhoz, hogy egy helyen tartózkodjanak hosszabb távon. A szertartásokon való elcsendesedett, fegyelmezett magatartás sokszor elfogadhatatlan számukra, hiszen kommunikációjukat tekintve másként lettek szocializálva.³¹ Ezen probléma forrása valószínűleg a hosszú időn keresztül folytatott nomád életmódra vezethető vissza. A bonyodalmak kiváltó oka néhány esetben a nyelvi hiányosság. Ma Magyarországon négy különböző cigány nyelvi dialektust tudunk beazonosítani.³² A pasztorációs tevékenységet megkönnyítő körülmény az, hogy közülük legtöbbször a magyar nyelvet használják anyanyelvükként. Nehezítő körülmény azonban, hogy némely régióban egyes csoportok otthonaikban nem használják a magyar nyelvet, csupán mikor a társadalom nem cigány tagjaival érintkeznek. A missziót végző személyeknek komoly kihívást jelenthet ilyen körülmények között átadni Krisztus evangéliumát.

27 BÁRSONY J., „A jóslás, drábárelás meséje”, in *Cigány mesék, népmesék és más történetek*, 63–67.

28 <http://www.sapientia.hu/konyvtar/konyvismerteto/konyvismerteto-szekely-janos-cigany-nepismeret-te-dol-o-del-baxt>

29 <http://www.romanishib.hu/category/a-cigany-sag-kulturaja/>

30 http://www.ceferino.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=9:a-cigany-sag-evangelizacioja&catid=19:pasztoracio&Itemid=32

31 LIÉGOIS, J.-P., *Romák Európában*, 14.

32 *Uo.*, 41–49.

Egyike a legjelentősebb családi eseményeknek a keresztelő szertartása, különösen, ha a család újszülött tagja fiú.³³ Ez egy tulajdonképpeni jogi aspektus a törzs, avagy közösség szemszögéből, ugyanis az apa, aki a család feje, hivatalos keretek között a keresztelővel viszi tovább nevét. Azért, hogy ünnepeljék az effajta allerációt, miután megkeresztelték a babát, mindig nagyszabású ünnepséggel készülnek, hogy ezzel is kifejezzék örömeiket.³⁴ Az ünnep nem csupán a családnak kizárólagos ünnepe, hanem a közösség presztízsértékű kifejezőeszköze, mely jelzi a közösségen belüli jólétet. Ezt szem előtt tartva, napjainkban egyfajta státuszszimbólummá nőtte ki magát a keresztelés szertartása körükben. Rendszerint a cigány férfiaknak és cigány nőknek a keresztnevük után áll egy cigány név is, mely okmányokban nem szerepel, de a közösség minden tagja köztudatában elsősorban ez a név él.

A cigány nevek eredete az ősi időkre nyúlik vissza. Különböző kódneveket kellett elkezdeniük használni, melyek az állami hivatalok szeméi elől ilyen módon védelmet nyújtottak Indiából ide vezető útjuk során. A cigánység így a gázsó/gádzsó rendszer számára rejtve maradhatott, mivel nehezebb volt őket személyi okmányok nélkül beazonosítani³⁵ a rendőrség által felállított szervek számára. Mivel próbálták védeni magukat a különböző formában felbukkanó diszkrimináció ellen, nevüket gyakorta váltogatták, hogy ezzel is megpróbálják nehezebbé tenni az állami szervek feladatát. Eredetileg a gázsó szó egy kirekesztő determináció, mely vonatkozik mindazokra, akik nem cigány származásúak. Ez az exkluzivista determináció nagyon hasonlít a héber nyelvben megfigyelhető goj szó használatára.³⁶ Ez a valódi oka annak, hogy minden cigány kolónia olyan közel van egymáshoz.

Ebből a tényből az következik, hogy egy misszionárius számára nagyon nehéz egy kirekesztő fogalommal élő közösségen belül hatékonyan dolgozni.³⁷ Ha valakinek az a vágya, hogy a közösséghez csatlakozzon, befogadják, amennyiben követi a közösség többnyire íratlan szabályait, hagyományait

33 [Chttp://www.harmonet.hu/ezoteria/20751-a-legtitokzatosabb-valodi-cigany-babonak-a-szules-es-korul-mit-rejt-a-buba-batyuja.html](http://www.harmonet.hu/ezoteria/20751-a-legtitokzatosabb-valodi-cigany-babonak-a-szules-es-korul-mit-rejt-a-buba-batyuja.html)

34 http://www.szinesgyongyok.hu/data/multimedia/roma/beas_szokasok.pdf – <http://www.harmonet.hu/ezoteria/20751-a-legtitokzatosabb-valodi-cigany-babonak-a-szules-es-korul-mit-rejt-a-buba-batyuja.html>

35 FRANK M., „Életmód és gyermeknevelési szokások a cigány lakosság körében”, in *Tanulmányok a romológia köréből X. válogatás a romológiai alapismeretek tanfolyam dolgozataiból*, Pécs 1994, 97. – <http://nepszotar.com/?szo=g%C3%A1dzs%C3%B3>

36 <http://hu.wikipedia.org/wiki/G%C3%B3j>

37 JUHÁSZ, Sója Miklós öröksége *Hodászon*, 5.

és viselkedési formáit.³⁸ A misszionáriusnak együtt kell étkeznie a közösséggel, mert a közösség vezetőjének asztalánál való étkezés jelenti az új személy elfogadását.³⁹ Eredetileg a keresztelés szertartása azt a tényt fejezi ki, hogy valaki teljes értékű tagjává válik a katolikus egyháznak, de Magyarországon a kommunizmus alatti érában a felsőbb vezetés másfajta magyarázatot kezdett terjeszteni.⁴⁰ Napjainkban egy papnak, aki a cigányok között szeretne missziós tevékenységet végezni, szembesülnie kell a névválasztás igencsak problematikus kérdésével. A közösség tagjai gyakorta választanak a gyermekek számára a közismert szappanopera-szereplők nevei közül, mely sokszor elbagatellizálja a keresztelés tényét. Ezzel szemben a helyi katolikus papnak van lehetősége, hogy meggyőzze őket a névválasztást illetően. A pap, ha elmagyarázza, hogy a bérmanévvel védelmet kapnak a gonosz erőkkel szemben, és ráadásul egy őrangyalt is, az egyház tanai szerint, akkor minden bizonnyal keresztény névre cserélik a szertartás folyamán a máskülönben nevetségesnek bizonyuló elnevezéseket. A hírességekről kapott nevek mögött az a szándék rejlik, hogy szeretnék, ha a híresség sorsában, nevében részesedne a gyermek élete során. Egyéb problémák is felsejlenek a keresztelés témakörén belül, melyek picit nehezítik a missziót végző személy munkáját. Általában a cigány származású gyermekek a keresztelés szentségét már gyermekkorukban megkapják az első kettő hónap alatt.⁴¹ Erre a lépésre azért szánják sok esetben magukat, mert a szülők gyakorta félnek a természetfeletti erőktől, melyek betegséget, egyéb anomáliát okozhatnak a gyermeknek. Mint azt láthatjuk, a hagyományos cigány népi vallásosság számos esetben hozható babonás elemekkel kapcsolatba. Habár a vallásos viselkedés nem minden esetben figyelhető meg életükben, azért az újszülött gyermeket elviszik a templomba megkeresztelni.⁴² A keresztség a család nagy ünnepe a maga sajátos cigány tradicionális elemeivel ötvözve, mely óriási lehetőséget biztosít a pap számára, hogy közelebb kerülhessen a családhoz, miután felvette a kapcsolatot a hozzátartozókkal. Mivel a gyermeknek a gonosz elleni védelmet ő szolgáltatta ki, ezért a család mindig hálás lesz, mert a gonosz szellemek elleni védelmet az egyháztól rajta keresztül kapta meg. A megfelelő pillanat a gyülekezet vezetője számára ez tulajdonképpen, amikor iga-

38 LIÉGOIS, *Romák Európában*, 102–111.

39 JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár! – Uram, irgalmazz!*, 67.

40 http://hu.wikipedia.org/wiki/Magyarorsz%C3%A1g_1957%E2%80%931989_k%C3%B6z%C3%B6tt

41 BARLA SZABÓ M., „Cigány óvodás gyermekek”, in *Tanulmányok a romológia köréből X.*, 13.

42 LIÉGOIS, *Romák Európában*, 74.

zolva a közösség hitét, először jelenik meg a cigány közösség életében Jézus Krisztus, a Megváltó nevében.⁴³

Ezen hagyományt kutatva más meglepő elemek is felmerülnek: a keresztülőknek az ikonosztácion előtt mezítláb kell állniuk, mert a hiedelmek szerint ez a tett hívja segítségül azokat az erőket, melyek segítenek egészségesnek maradni a babának újszülöttkorban.⁴⁴ Amennyiben a baba sír, akkor fejét kendővel fedik be, és keresztet rajzolnak a fejére. A kereszt oltalmazó jelenléte hitvilágukban e hagyomány nyomán is világosan kivethető. Gyakori jelenség volt pár évtizeddel korábban, hogy olvasztott ólomból próbálták megjósolni valaki sorsát, sok esetben azért, hogy a baba életeseeményeit előre láthassák. Sőt mi több, sok édesanya rögzített vörös szalagot gyermeke csuklója köré, hogy a boszorkányoktól védelmet nyerjen. A cigány családoknál gyakran figyelhető meg ikon a falon, szent szobrok jelenléte, valamint a rózsafüzér használata a bölcső körül, azon okból kifolyólag, hogy a beáramló negatív, a gyermekre rontó energiákat hozó erőket ezekkel kizárják. Ezen babonás, a gyermek védelmét szolgáló tradicionális elemek az óvodáskorban is megfigyelhetőek. Összegzően egy pap számára, aki a cigányok között szeretne missziós munkát végezni, központi kérdés lehet, hogy különleges bezedekkel készüljön, melyek megérintik a cigányok lelkét. Sója Miklós atya előtt nem volt más lelkipásztor a magyar katolikus egyház berkein belül, aki kifejezetten a cigányságot célozta meg mint missziós célcsoportot.⁴⁵ Ő volt az egyedüli személy, aki a cigányok között az árokparton kezdett beszélni az emberiség megváltásáról, amit az Isten Egyszülött Fia vitt véghez. Amikor egy pap megközelíti őket, akkor könnyedén félelemmel telnek el, mert a legtöbb esetben csak akkor találkoznak pappal, amikor temetésre kerül sor, ahol a pap fekete ruhát visel, és ez számukra egyértelműen a halál üzenetét hordozza.

Egy nagyon érdekes hagyományoktól nyüzsgő rész a cigányközösség életében az esküvő szertartása, melynek „megkeresztelése” – úgy érzem –

43 MEDDI, L., *Formare cristiani adulti – Desiderio e competenza del parroco*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, 131.; Néhány tapasztalat: BIADER, G. – NOCETI, S. – SPINELLI, S., *Battesimo, sí... ma dopo? Strumenti per un percorso di fede con genitori e bambini 0-6 anni*, 2005.; NARZISI, F., *Comunicare la fede ai bambini. Pastorale battesimale ed educazione religiosa in famiglia*, Milano 2009.; SPINELLI S. (a cura di). *Catechesi battesimale. Strumenti per il lavoro personale e di équipe*, Bologna 2009.; CAPRIOLI, A., *I catechesi battesimali. Strumento di formazione per coloro che preparano i genitori al battesimo dei figli*, Milano 1999.

44 BARLA SZABÓ M., „Cigány óvodás gyermekek”, in *Tanulmányok a romológia köréből X.*, 13.

45 JUHÁSZ, Sója Miklós öröksége *Hodászon*, 10.

kulcskérdés lehet pasztorációs szempontból a cigányokkal folytatott misziós párbeszéd kapcsán. Az esküvői szertartásban a vándorlás alatt érintett régiókból hagyományként hozott kulturális foszlányok figyelhetőek meg. A cigány esküvői szertartásban sok hinduiztikus hagyományelem van jelen, melyek uralkodóak a szertartás alatt, de a zsidó elemek is felfedezhetőek, ha éles szemmel figyeljük az esküvői eseményeket.⁴⁶ A szociálisan szegény körülmények jelentős hatást gyakoroltak hagyományaikra.⁴⁷ Az esküvő fontossága a cigány családokban figyelemre méltó, hiszen a teljes család van jelen azon, a teljes klán képviselteti magát.⁴⁸ A gazdagságban ünnepelt esküvővel valamilyen formában a klán státuszszimbólumát szeretnék hirdetni, miszerint két gazdag klán az esküvő pillanatától megerősödve éli tovább napjait. Mindazonáltal az esküvői szertartást megelőzően az udvarlásnak nincs igazi jelentősége, mert az esetek túlnyomó részében a klán családjai elég jól ismerik egymást. A házasság fő célja, hogy a klán tovább erősödve, egy magához hasonlóan erős és életképes családdal alakítson ki köteléket, ezért régebben a házasságok megrendezettek voltak, a fiatalok véleményének megkérdezése nélkül. Ennél a pontnál elkerülhetetlen, hogy a misszionárius a szabad akaratról beszéljen. Nagyon fontos tudatosítani, hogy az ember szabad akaratából köt házasságot, annak a tudatában, hogy párunk az egyik legnagyobb segítőnk abban, hogy az üdvösségre vezessen. Ma már ez a helyzet szinte alig felfedezhető, de néhol előbukkanó létét semmiképpen sem tagadhatjuk cigány közösségeinken belül.⁴⁹ Mint azt jól tudjuk a hagyományokból, egyike a házasságkötés módjának, hogy a fiatalember az ara házához megy, hogy annak atyjától engedélyt kérjen a frigyre a kiszemelt lánnyal. Ebben az esetben az udvarló barátai közül páran elkísérik az udvarlót, azért, hogy az édesapánál pozitív képet fessenek róla udvarlás közben, amikor beszélgetést folytatnak az anyagi háttérről. A második érdekes lehetőség a fiatalok számára az úgynevezett szöktetés.⁵⁰ Ez általában abban az esetben használt elem, amikor a kérőt a kiszemelt lány édesapja visszautasítja. Ilyenkor a kiszemelt lánnyal, ha ő is akarja, elszöknek a fiú szülei házába, és a házasságot később majd szentesítik a klánok között, amikor az egymás iránti harag enyhül. Ilyenkor a klánok fejei találkoznak, és ünnepélyes keretek között békét

46 http://divany.hu/életmod/2011/07/16/hatalmas_szines_es_hangos_-_ilyen_az_igazi_roma_lagzi/

47 JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár! – Uram, irgalmazz!*, 12.

48 LIÉGOIS, *Romák Európában*, 60.

49 *Uo.*, 61.

50 JUHÁSZ, *Sója Miklós öröksége Hodászton*, 23.

kötnek egymással. Néha azonban ez egy szükséges vígjáték csupán, mikor a családoknak nem telik gazdag esküvő megrendezésére. Ebben az esetben sokszor előre eltervezett szöktetést hajtanak végre.⁵¹ A cigányok rendszerint tizenéves korukban házasodtak meg, a szüzesség megtartása fontosságának tudatában. A szüzesség megtartása egy nagyon fontos kincse az egyházunknak, mely ma igen nehéz teher azon fiatal generáció számára, akik a média nyomására divatból vetik el azt maguktól. Erre az értékre fel kell hívni a figyelmet a missziót végző személynek. Az, hogy a lány házasságig tartsa meg szüzességét, a klán tagjai előtt elfogadott, és ha ez nem így történik, magát a klánt éri szégyen, nem csupán a lány családját.⁵² Amint a babonákkal kapcsolatos szóbeli hagyományok tartják, a lány ártatlanságát szemének ragyogása jelzi, amennyiben elveszíti ártatlanságát, a szeme már nem fog olyan szépen ragyogni. Ennek eredményeként, a templomi szertartás alatt, a szűz lánynak mirtuszkoszorút kell viselnie fején. A cigány babonák leírják, hogy ha nem szűz a lány, aki a mirtuszfüzért viseli, annak egész családja szerencsétlen lesz egész életében. Szinte minden cigány fél ettől a szituációtól, mert a legtöbbször a kereskedelem egyfajta módját gyakorolja. A lány szüzességét az új férj bizonyítja azzal a tettel, hogy a véres lepedőt bemutatja az egész közösségnek.⁵³ Ha ennek ellenkezője bizonyosodik be, akkor az esküvő nagy összegét vissza kell fizetnie a lány klánjának.

A hagyományos cigány esküvőket a gázso közösség közszereplői jelenlétében kötötték, azért, hogy a gázso hivatalok is elismerjék frigyüket. Házasság esetén, amennyiben jelen volt a közösség vezetője, a vajda, lehetséges volt esküvőt tartani pap vagy állami hivatal nélkül. Az ilyen házasságot a közösség minden tagja érvényesnek fogadta el.⁵⁴ A klán legöregebb tagja és a nagybácsik fel voltak hatalmazva házasság megkötésére, ha a vajda nem volt jelen. Az elmúlt század második felétől majdnem minden cigány – pap előtt templomban vagy legalább házasságkötő teremben – polgári esküvőt kötött. Ilyetén módon a házasság képe sokat változott a cigánység körén belül. Azt is

51 KALÁNYOSNÉ LÁSZLÓ J., „Adatok az őcsényi (Tolna megye) cigánység terhesség, szülés, csecsemőápolás körében kialakult szokásaihoz, hiedelmeihez”, in *Tanulmányok a romológia köréből X.*, 154.

52 *Uo.*, 155.

53 KALÁNYOSNÉ, „Adatok az őcsényi (Tolna megye) cigánység terhesség, szülés, csecsemőápolás körében kialakult szokásaihoz, hiedelmeihez”, 156.

54 Khetano drom, 2010. július 22. http://www.kethanodrom.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=203:mitoszok-es-sztereotipiak&catid=62:tarsadalomciganysag&Itemid=86

láthatjuk, hogy az eskü szövegét mondva a fiatal pár előtt egy tálcán pici kenyér és só van jelen egy pohár borral, melyek együtt az életközösséget fejezik ki. A pap beszéde után megismételve az eskü szövegét örök hűséget ígérnek egymásnak. Ha egy férfi hűtlenné lenne esküjéhez, azt a cigány társadalom sokkal könnyebben megbocsátaná, mintsem a női fél félrelépését. Az esküt rögvest a gyűrű szertartása követi, mikor a közösség együtt mondja áldását a fiatal párra.

A misszionáriusnak kardinális kérdésként kell kezelnie a cigányság házassági szokásait, melyek nagy hatással vannak vallási életükre. Mivel a cigányság korán köt házasságot, ezért a náluk folytatott pasztorációs módszerek között jelen kell legyen egy házasságot követő katekézis, mely a közös élet szentségére, a gyermekek nevelésére és a kölcsönös házastársi hűségeskü megtartására irányítja a felek figyelmét. Fontos szerepe lehet a házasságrendezéseknek, ugyanis sok cigány pap jelenléte nélkül kötött házasságot, vagy a hagyományok szerint elszökött otthonról, vagy a vajda adta őket össze a közösség felhatalmazásával. Sok cigány nem csupán érettsége hiányában utasítja el az egyházi, templomban tartott esküvőt, hanem ennek gyökere abban keresendő, hogy sokszor nincsenek beható ismereteik az esküvői szertartásokat illetően, hiszen ritkán volt alkalmuk pappal találkozni. Jó megoldásnak tűnhet az, ha liturgikus alapokkal ruháznánk fel a házasságra készülő fiatalokat, kiemelve a szertartások színpompáját, gazdagságát és látványvilágát. A katolikus egyháznak az esküvőn keresztül kell a cigány ember érzelmeihez eljutnia, és Jézust mint legfőbb vajdát bemutatva kérnie az áldást az ifjú párra, akik szabad akaratukból kötnek házasságot. Az egyháznak minden eshetőségben a szabad akarat kihangsúlyozásáról kell tanítani, melyet az Isten adott nekünk, hogy szabadon válasszunk párt, akivel leéljük életünket, nem pedig más választ számunkra házastársat, hiszen ezzel kizárnánk a házasság egyik lényegi elemét, mely érvényessé teszi azt.

Görögkatolikus kispapok a börtönben 1962-ben*

1962. november 5-én reggel 6 órakor két rendőrségi autó gördült Nyíregyházán a Zsdanov utca 5. szám alá. Mindkettőből rendőrök ugrottak ki, felszerelésük szolgálati pisztoly és bilincs. Az épület a görögkatolikus püspökség és szeminárium épülete, ahol éppen a kispapok évi nagy lelkigyakorlata volt. A kápolnában a reggeli liturgiához készülődtek, amikor két papnövendéket, Kiss Antalt és Véghseő Györgyöt a spirituálissal kihívtak, őrizetbe vettek, és szobájukban házkutatást tartottak.¹ A hatósági tanúk dr. Bacsóka Pál spirituális és Árkosy István debreceni paróchus, a lelkigyakorlat vezetője voltak. Kiss Antaltól jegyzőkönyvbe vettek 5 levelet, 2 db névjegyet, 2 db postautalványt, 5 db fényképet, 1 önéletrajzot, 2 db papírszeletet.² Véghseő Györgytől lefoglaltak 3 levelet a szülőktől, egy borítékban feljegyzéseket, egy borítékban fényképeket és feljegyzéseket.³

A műveletet irányító Pálinkás Ferenc rendőr alezredes, a Szabolcs-Szatmár Megyei Rendőr-főkapitányság Politikai Nyomozó Osztály osztályvezetője, jelentésében kiemelte: „a püspökségen nagy döbbenetet keltett a két kispap letartóztatása és a házkutatás. A püspököt és a vezetőket élénken foglalkoztatta, hogy a két őrizetbe vett kispap az államellenes tevékenységet még a lakóhelyükön, vagy a szemináriumban követték el. Kizártnak tartották annak a lehetőségét, hogy a szemináriumon belül a két hallgató bűncselekményt követhetett el. A vezetőség kifejezésre juttatta, hogy

* Kutatásaimat az OTKA K108780 számú kutatási projekt keretében végeztem.

1 Állambiztonsági Szolgálatok Történelmi Levéltára (továbbiakban: ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 182–183., valamint Kiss Antal közlése.

2 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 18. Kockás papíron levél „Drága Jó Toncsikám” kezdetű és „csókol Anyuka” végzetű, „Toncsikám” kezdetű „Pötyi” aláírással, kék színű borítékban, „Kedves Tónió” kezdetű „Malomsoki József” aláírással fehér színű, „Drága Jó” kezdetű Anyuka aláírással kék színű borítékban, Kiss Antal címzésű levél a József Attila Gimnáziumból. F129296 számú postai csomagszállítási szelvény, postautalvány szelvény 300 Ft-ról Kiss Sándor feladóval. 2 Papírszelet dr. Horváth János és Sebődi Miklós felirattal, 2 névjegy: Boronkai Jenő Zoltán, valamint Elek János névvel.

3 1962. szeptember 26-i, 1962. október 17-i levél, és egy csomagban érkezett levél a szülőktől Makóról, a Dózsa György utca 27. szám alól.

amennyiben a bűncselekmény bizonyítottá válna, akkor ők elhatárolják magukat és fokozottabb figyelemmel kísérik a szeminárium hallgatóinak magatartását.⁴

A két kispapot az őrizetbe vételt követően a Szabolcs-Szatmár Megyei Rendőr-főkapitányságra szállították. Még aznap délután összehangolt akció keretében Makón, a szüleiknél is házkutatást tartottak a rendőrök.

Makón, a Szegedi utca 3. szám alatt Kiss Antalék lakásán 15 óra 30 perctől 17 óra 20 percig tartottak házkutatást Faludi János és Jánosné Görög szabadságharcosok tere 1. szám alatti lakosok, mint hatósági tanúk jelenlétében, mely során 2 szoba, előszoba, spejz és pince „lett foganatosítva”. A házkutatás során lefoglalás nem történt.⁵ Az Ungi István rendőr százados által írt házkutatási jelentésből kiderült, hogy az édesanya, miután közölték vele fia letartóztatását, sírni kezdett, és a rendőrök szerint hisztérikus kirohanásokat tett. Az apa, id. Kiss Antal, a házkutatás kezdetén kőműves munkát végzett Végheő György szüleinél. Íróasztali fiókjában nagyobb mennyiségű géppapírt találtak, de ezt nem foglalták le, mivel korábban írószer- és papírkereskedése volt. Az apa nyugodtan viselkedett, és kijelentette, tudja, hogy a fia nem követett el semmilyen bűncselekményt, annál is inkább, mivel huzamosabb időn keresztül együtt dolgoztak Budapesten. Kiss Antal idősebbik húga a házkutatás során többször érdeklődött, hogy milyen államellenes bűncselekményt követett el a testvére, és hol tudnak vele beszélni.⁶

1962. november 5-én délután 14 óra 30 perctől 16 óra 50 percig házkutatás volt a makói görögkatolikus paróchián Krenács Márton főhadnagy vezetésével, Balogi Istvánné és Zentai Judit Makó, Dózsa György u. 29. szám alatti lakosok, mint hatósági tanúk jelenlétében. A jegyzőkönyv szerint az édesapa, miután közölték vele, hogy fia államellenes tevékenység miatt őrizetbe lett véve, és Szegedre szállították, megdöbben, de kijelentette, hogy „lehetetlen, hogy fia bármilyen tevékenységet követett el, meg van arról győződve, hogy ártatlan”.⁷ Lefoglalásra került Rachmanova „Szerelem, cseka, halál” című könyve, valamint egy sokszorosított kézirat „Az egyház 1848-ban” címmel, valamint lexikonlap 799–800. oldal.⁸ A kitépelt lap a

4 Pálinkás Ferenc r. alezredes a Szabolcs-Szatmár Megyei Rendőr-főkapitányság Politikai Nyomozó Osztály osztályvezető jelentése 1962. november 5. ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 131.

5 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 19.

6 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 22.

7 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 129-130.

8 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 126. 133. a lefoglalás megszüntetése november 13-án. A kézirat és a

nitroglicerinnel leírását és előállítását tartalmazta, a lényegi részek kék színű tintával voltak aláhúzva.⁹

A két kispapot még aznap Szegedre szállították. Kiss Antalt az ÁB 84-49, Végheő Györgyöt az ÁB 69-88 forgalmi rendszámú szolgálati gépjárművel külön-külön vitték, megakadályozva az estleges egyeztetést, összehesztelést.¹⁰

Délután 15 óra 30-kor Kiss Antal őrizetbe már Dobosi Imre rendőr százados „panasz nélkül” átvette Szegeden.¹¹ Estére pírított grízt kaptak csajkában.¹² Személyi igazolványát DC-I. 363137 számmal november 16-án csatolták az anyaghoz.¹³ Ugyanezen a napon érkezett meg Végheő György DC-I. 386021 számú személyi igazolványa is Nyíregyházáról Szegedre.¹⁴

Benkovics Sándor rendőr százados Szegeden az őrizetbe vételt követően előzetes letartóztatást rendelt el november 8-án, azzal az indoklással, hogy Makón és később Budapesten rendszeres politikai összejöveteleket tartottak, és megállapodtak ellenforradalmi tartalmú röpcédulák készítéséről, vegyszerek beszerzéséről, amikből robbanóanyagot akartak készíteni, és a robbantások után pedig disszidálni szerettek volna.¹⁵ Az előzetes letartóztatás egy hónap határideig rendelték el, amit december 4-én egy újabb hónappal meghosszabbítottak.¹⁶

Az előzetes letartóztatás ideje alatt a rendőrség megkereste Budapesten Kiss Antal korábbi munkahelyén a Kábel- és Sodronygyár személyzeti osztály vezetőjét, Gajda Ferencet, aki röpcédula-terjesztésről és falfirkálásról nem tudott beszámolni, és a gyári kapcsolatairól sem tudott semmi érdemlegeset jelenteni.¹⁷

A nyomozás kiterjedt arra a munkásszállóra is, ahol Kiss Antal édesapjával és Sándor nevű testvérével lakott. Tábori János gondnok szerint a Kiss családdal szemben kifogás nem merült fel. Kiss Antal másokhoz fűződő

könyv nem került visszaadásra, mert megsemmisítették. A lexikonlapot bűnjelként lefoglalták.

9 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 132. 1962. november 13-án Fehér István rendőr őrnagy bűnjelként a bizonyítékokhoz csatolta.

10 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 182-183. Operatív terv az őrizetbe vételről és szállításról

11 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 20.

12 Kiss Antal közlése

13 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 21.

14 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 128.

15 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 13-14.

16 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 15.

17 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 23. 1962. november 14.

kapcsolatairól nem tudott felvilágosítással szolgálni. Röpcédula-terjesztést, sem ellenséges feliratokat Kiss Antal ott-tartózkodása idején (1959. áprilistól augusztusig, 1960 júniusától 1961 januárjáig), sem a Budapesti Közlekedési Építő Vállalatnál, sem a munkásszálláson nem észleltek.¹⁸

Hasonlóképpen Véghseő Györgyről is gyűjtöttek munkahelyi és albérleti információkat. 1962. december 7-én Fehér őrnagy rendőri jellemzést adott munkahelyi információk alapján. Véghseő 1961-ben érettségizett a makói gimnáziumban. 1961. szeptember 11-től 1962. július 8-ig a Hungária Vegyiműveknél volt segédmunkás. Ellene fegyelmi eljárás nem volt folyamatban. Innen kilépve a Szatymazi Állami Gazdaságban volt segédmunkás. Innen vonult be augusztus végén a Hittudományi Főiskolára.¹⁹

Milyen bizonyítékok álltak a rendőrség rendelkezésére a két kispap és – mint később kiderült – még négy társuk letartóztatásához? Tényleges bizonyítékok csak lefoglalt röplapok, és az azok megtalálásáról szóló rendőri feljegyzések voltak. Ezek szerint 1959. december 27-én az esti órákban Makón hét utcában több postaládába röpcédulákat tettek „64 fiatalat kivégeztek, ne tőrjünk” felirattal. A 15 x 5 cm-es csomagolópapírra kézi guminyomdával, csupa nagybetűvel készült a felirat. A rendőrség 41 darabot szedett össze, illetve szolgáltatott be.²⁰

1962. szeptember 5-én, Szegeden, a Szent István téren a víztorony déli oldalánál késő este szórtak szét röplapokat nagyobb mennyiségben, melyek felirata „Le a Kádár rezsimmel” volt. A betűk írott betűs guminyomdával készültek, fekete tustinta használatával, a cédulák mérete 6 x 4-es, anyaga félfamentes géppapír. Ebből 30 darabot szedtek össze, illetve szolgáltatott be. 1962. szeptember 6-án ugyanebből szórtak szét Újszegeden a Csanádi utcában a Gyermekkórház, valamint egy magánház előtt. Ebből beszolgáltattva és összeszedve 48 darab lett.

1962. október 21-én Szentesen, a késő esti órákban, több utcában nagyobb mennyiségű röpcédulát szórtak szét. A cédulák mindkét oldalára írott betűs guminyomdával lilás színű párnafesték használatával „Ki az oroszokkal” – „Éljen október 23 emléke” mondat került. A cédulák mérete

18 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 24. 1962. november 16.

19 ÁBTL 3.1.9. V-147763 /2. 134. A munkahelyi jellemzés szerint hanyag, lusta, munkafegyelmet nem szerető embernek ismerték, aki sokat hiányzott, illetve késett a munkahelyéről. XI. kerületi Kelenhegyi út 15. szám alatti albérletének szállásadója szerint rendetlen, piszkos, éjszakára kimaradozó embernek ismerték meg, akit szállásadója már el is akart küldeni. Egy ideig együtt lakott Kiss Antallal, aki több esetben is támogatta őt anyagilag.

20 ÁBTL 3.1.9. V-147763/4 „Raffai Csaba és társai” 14–15. rendőrségi feljegyzés

5 x 10 cm, anyaga félfamentes géppapír. Ebből a rendőrség 270 darabot szedett össze és szolgáltatott be.

1962. október 22-én, Szegeden több utcában és tereken, valamint vilamosmegállóknak terítettek röpcédulákat, mindkét oldalukon felirattal: „Ki az oroszokkal” – „Éljen október 23 emléke” – „Emlékezzünk 56-ra” – „Magyarok ébredjünk”. A cédulák nagysága, készítési módja és anyaga azonos volt a szentesivel. Ezekből beszolgáltatva és összeszedve 570 darab lett.²¹

A többi tényállás megállapítása tanúvallomások alapján történt, melyek egyénenként eltérőek voltak, sőt ellentmondásokat is tartalmaztak.

Kiss Antalt december 3-ig hétszer hallgatták ki, az első kihallgatáskor²² mindent tagadott, a második kihallgatás alkalmával²³ elismerte, hogy ő adta a papírt a röpcédulákhoz, mivel édesapjának az államosítás előtt papírkereskedése volt. Hozzátette, hogy a röpcédulázás után Ausztriába akartak disszidálni, és a szögesdróton saját készítésű, egyszemélyes, villanymotor meghajtású helikopterekkel terveztek átrepülni.

A harmadik kihallgatáson²⁴ kiegészítette vallomását Budapesten egy vasúti híd felrobbantásának ötletével, mely tőle származott. Azt beszélték ugyanis, ha Nyugatra mennének, kedvezőbben fogadnák őket, ha valamilyen „hőstettet” tudnának felmutatni. Azt gondolták, hogy saját készítésű nitroglicerinnel akkor fogják felrobbantani a hidat, amikor azon egy szovjet katonai szerelvény fog áthaladni, mely Magyarországról bányászott uránt visz a Szovjetunióba. A későbbi kihallgatásokon még kiderült, hogy 12 pontban fogalmazták meg követeléseiket egy szabad független Magyarországról, ahol vallásszabadság és semlegesség van. Még azt is tervezték, hogy egymással saját készítésű rádióval tartják a kapcsolatot, és a csoportot új tagokkal fogják kibővíteni.²⁵ A kihallgatásokat követően egy kézzel írt, 12 oldalas önvallomást kellett készítenie, újra összefoglalva mindent, ami korábban elhangzott.²⁶ Ebben már említést tett arról, hogy 1962 nyarán felvetődött a gyanú, hogy valaki beszélt a rendőrségen róluk.

21 *Uo.*

22 1962. november 5-én, Benkovics Sándor rendőr százados kihallgató tiszt vezetésével. ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 30–31.

23 1962. november 10-én Fehér István rendőr őrnagy, mint fővizsgáló vezetésével ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 32–36.

24 1962. november 12. Fehér őrnaggyal, ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 37–39.

25 Negyedik kihallgatás 1962. november 14. ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 40–42, ötödik kihallgatás 1962. november 15. ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 43–44. hatodik kihallgatás november 16. ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 45–47. hetedik kihallgatás 1962. december 3. ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 48–49.

26 ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 50–55.

Véghseő Györgyöt hatszor hallgatták ki.²⁷ Ezekből kiderült, hogy édesapja görögkatolikus pap, édesanyja tanárnő, és négyen vannak testvérek. Őt 1961-ben szervezték be a csoportba, az 1959-es röpcédulákról csak hallott, azokban nem vett részt. Véghseő Györgyöt az keserítette el, hogy színész szeretett volna lenni, de már osztálytársai is azt mondták, hogy „az lehetetlen, mert apád pap”. Később ez be is igazolódott, mert jelentkezett Budapestre, a Színművészeti Főiskolára, és nem vették fel. Vallomásaiban az előzőekhez képest új mozzanat, hogy tervezték korábbi munkahelyeik lefényképezését és a képek Nyugatra juttatását, valamint, hogy fegyvereket szereznek a makói munkásör-laktanyából a disszidáláshoz. Később egyik tervből sem lett semmi.

A rendőri szervek semmit sem bíztak a véletlenre: Véghseő György mellé egy úgynevezett beépített zárkaügynököt is alkalmaztak, akinek fogolytársaként az volt a feladata, hogy mindenről informálja feletteseit, különösen a kihallgatások kapcsán elhallgatott tényekről. A zárkaügynök neve Csorba Pál volt, aki hat alkalommal adott írásos jelentést fogolytársáról.²⁸ Beszélgetéseik során Véghseő azzal dicsekedett, hogy volt morzés és beszélő rádió adó-vevőjük is (ami nem volt igaz). Azt is említette, hogy fel akarták robbantani azt a vegyi üzemet, ahol korábban dolgoztak. Mivel megbízott a társában, őszintén beszélt vele a terveiről és félelmeiről is, amit Csorba zárkaügynök csúnyán kihasznál, és minden információt tovább adott feletteseinek.

Dr. Pozsgai István Csongrád megyei főügyész 1962. december 20-án a hattagú csoport tagjait, így Kiss Antalt, mint negyedrendű és Véghseő Györgyöt, mint hatodrendű vádlottat izgatás büntettségével vádolta meg.²⁹

A szegedi Megyei Bíróság 1963. január 21-én megtartott nyilvános tárgyalásán dr. Kiss Dezső bíró vezetésével az alábbi ítéletet hozta: Kiss Antal negyedrendű vádlott bűnös egyrendbeli népi demokratikus államrend elleni izgatás büntettségében, mint bűnsegéd, és ezért őt hathavi sza-

27 Először 1962. november 8-án ÁBTL 3.1.9. V-147763 /2. 141-144, másodszor 1962. november 13-án ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 145-147, harmadszor 1962. november 15-én ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 148-149, negyedszer november 16-án ÁBTL 3.1.9. V-147763 /2. 150-151, ötödször 1962. november 28-án ÁBTL 3.1.9. V-147763 /2. 152-154, hatodszor 1962. november 30-án ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 155-158.

28 1962. november 14-én, 19-én, 21-én, 25-én, 28-án és december 5-én. ÁBTL 3.1.9. V-147763/2. 185-220.

29 ÁBTL 3.1.9. V-147763/4. 199-200.

badságvesztésre ítélte. Véghseő Györgyöt, mint hatodrendű vádlottat, bizonyítékok hiányában az izgatás büntette vádjától felmentette.³⁰

A Csongrád Megyei Bíróság ítéletét végrehajtották, de az 1963. évi közkegyelem érintette ezt az ügyet is.

„A Magyar Népköztársaság Legfelsőbb Bírósága 1963. április 3-án zárt ülésén az izgatás büntette miatt Raffai Csaba és társai ellen hozott bűnügyben... Kiss Antal negyedrendű és... Véghseő György hatodrendű vádlottak ellen a büntető eljárást közkegyelem folytán megszünteti. Minthogy a vádlottakkal szemben kizáró ok nem forog fenn, ezért a Legfelsőbb Bíróság az ellenük folyó bünvádi eljárást az 1963. évi 4. sz. tvr. 1.§. /2/ bekezdése alapján közkegyelem folytán megszüntette.”³¹

Kiss Antal és Véghseő György kispapok esete rávilágít a kommunista diktatúra ellentmondást nem tűrő módszereire és kegyetlenségére. Gimnazista fiataloknak a kilátástalanságból fakadó romantikus és részben gyerekes tetteire a rendszer a legkeményebb eszközökkel válaszolt, megmozgatva az egész rendőri apparátust. Az eset rámutat az egyházak, és jelen esetben a görögkatolikus egyház kiszolgáltatott helyzetére is.

Ami a dokumentumokból kimaradt: az utolsó szó jogán...

Abban a szerencsés helyzetben vagyok, hogy kutatásaim eredményét be tudtam mutatni Kiss Antal atyának, aki szeretettel és figyelmesen elolvasta az évtizedek után is felzaklató és fájdalmas emlékek tömegét felkavaró dokumentumokat. Az ő kiegészítéseivel szeretném ezt a dolgot az olvasó figyelmébe ajánlani.

Az állambiztonsági iratok olvasásánál egy pillanatra sem szabad elfeledkezni arról, hogy akik ezeket a beszámolókat megfogalmazták, végleges formába öntötték és felhasználták, azok voltak, akik a diktatúrában üldöztek és akasztották az ötvenhatosokat, akik élet és halál urainak tartották magukat, és a „nép nevében”, annak akaratát meghamisítva és kijátszva Isten szerepében tetszelegtek. Ha érdekük úgy kívánta, erőszakot alkalmazva csikartak ki vallomásokot, változtattak meg, vagy érdekük szerint alakították át a jegyzőkönyveket, tényeket.

Az áldozatokkal a teljes kiszolgáltatottságot érzékeltették, a „semmi” voltot, aminek nyomasztó megtapasztalása a vértanúkat a halálig, a túlélőket egész életükben kitörölhetetlenül elkísérte. Ennek legmegrázóbb és

30 ÁBTL 3.1.9. V-147763/4. 202–203. ítélet

31 ÁBTL 3.1.9. V-147763 /4. 218. 218. Bf. VI. 281/1963/19. szám

leghitelesebb művészi megfogalmazása Illyés Gyula „Egy mondat a zsarnokságról” című verse.

Hol zsarnokság van,
ott zsarnokság van
nemcsak a puskacsőben,
nemcsak a börtönökben,

nemcsak a vallató szobákban,
nemcsak az éjszakában
kiáltó ór szavában,
ott zsarnokság van

nemcsak a füst-sötéten
lobogó vádbeszédben,
beismerésben,
rabok fal-morse-jében,

nemcsak a bíró hűvös
ítéletében: bűnös!
ott zsarnokság van
nemcsak a katonásan

pattogatott „vigyázz”-ban,
„tűz”-ben, a dobolásban,
s abban, ahogy a hullát
gödörbe húzzák,

nemcsak a titkon
félignyílt ajtón
ijedten
besuttogott hírekben,

a száj elé hulltan
pisszt jelző ujjban,
ott zsarnokság van
nemcsak a rács-szilárdan

fölrakott arcvonásban
s e rácsban már szótlan

vergődő jajsikolyban,
a csöndet

növelő néma könnyek
zuhatagában,
kimeredt szembogárban,

ott zsarnokság van
nemcsak a talpraálltan
harsogott éljenekben,
hurráhkban, énekekben,

hol zsarnokság van,
ott zsarnokság van
nemcsak az ernyedetlen
tapsoló tenyereken,

kürtben, az operában,
éppoly hazug-harsányan
zengő szoborkövekben,
színekben, képteremben,

külön minden keretben,
már az ecsetben;
nemcsak az éjben halkán
sikló gépkocsizajban

s abban,
megállt a kapualjban;

hol zsarnokság van, ott van
jelenvalóan
mindenekben,
ahogy rég istened sem;

ott zsarnokság van
az óvodákban,

az apai tanácsban,
az anya mosolyában,

abban, ahogy a gyermek
idegennek felelget;

nemcsak a szögesdrótban,
nemcsak a könyvsorokban
szögesdrótnál jobban
butító szólamokban;

az ott van
a búcsúcsókban,
ahogy így szól a hitves:
mikor jössz haza, kedves;

az utcán oly szokottan
ismételt hogy-vagy-okban,
a hirtelen puhábban
szorított kézfogásban,

ahogy egyszercsak
szerelmed arca megfagy,
mert ott van
a légyottban,

nemcsak a vallatásban,
ott van a vallomásban,
az édes szó-mámorban,
mint légy a borban,

mert álmaidban
sem vagy magadban,
ott van a nászí ágyban,
előtte már a vágyban,

mert szépnek csak azt véled,
mi egyszer már övé lett;
vele hevertél,
ha azt hitted, szeretté,

tányérban és pohárban,
az van az orrban, szájban,
hidegben és homályban,
szabadban és szobádban,

mintha nyitva az ablak,
s bedől a dögszag,
mintha a házban
valahol gázfolyás van,

ha magadban beszélgetsz,
ő, a zsarnokság kérdez,
képzeletedben
se vagy független,

fönt a Tejút is már más:
határsáv, hol fény pásztáz,
aknamező; a csillag:
kémlelő ablak,

a nyüzsgő égi sátor:
egyetlen munkatábor;
mert zsarnokság szól
lázból, harangozásból,

a papból, kinek gyónol,
a prédikációból,
templom, parlament, kánpad:
megannyi színpad;

hunyod-nyitod a pillád,
mind az tekint rád;
mint a betegség,
veled megy, mint az emlék;

vonat kereke, hallod,
rab vagy, rab, erre kattog;
hegyen és tenger mellett
be ezt lehelled;

cikáz a villám, az van
minden váratlan
zörejben, fényben,
a szív-hökkenésben;

a nyugalomban,
e bilincs-unalomban,
a zápor-zuhogásban,
az égígérő rácsban,

a cellafal-fehéren
bezáró hóesésben;
az néz rád
kutyád szemén át,

s mert minden célban ott van,
ott van a holnapodban,
gondolatodban,
minden mozdulatodban;

mint víz a medret,
követed és teremted;
kémlélődsz ki e körből?
ő néz rád a tükörből,

ő les, hiába futnál,
fogoly vagy s egyben foglár;
dohányod zamatába,
ruháid anyagába,

beivódik, evődik
velődik;
eszmélnél, de eszme
csak övé jut eszedbe,

néznél, de csak azt látod,
mit ő eléd varázsolt,
s már körbe lángol
erdőtűz gyufaszáלבól,

mert amikor ledobtad,
el nem tiportad;
s így rád is ő vigyáz már,
gyárban, mezőn, a háznál,

s nem érzed már, mi élni,
hús és kenyér mi,
mi szeretni, kívánni,
karod kitárni,

bilincseit a szolga
maga így gyártja s hordja;
ha eszel, őt növeszted,
gyermeked neki nemzed,

hol zsarnokság van,
mindenki szem a láncban;
belőled búzlik, árad,
magad is zsarnokság vagy;

vakondként napsütésben,
így járunk vaksötétben,
s feszengünk kamarában,
akár a Szaharában;

mert ahol zsarnokság van,
minden hiában,
a dal is, az ilyen hű,
akármilyen mű,

mert ott áll
eleve sírodnál,
ő mondja meg, ki voltál,
porod is neki szolgál.

(1950)

Az fenti érzéseknek tárgyi mementója az Andrássy út 60. – ma Terror Háza Múzeum – egyszemélyes álló cellái, melyben a rab, ha összeesett, akkor a térdei tartották meg, mert nem volt hely elájulni a veréstől és a megaláztatástól. Kiss Antal atya ugyan nem volt az Andrássy 60.-ban, de az előzetesben a jegyzőkönyvbe „elfelejtették” leírni, hogy 30 nap (!) sötétzárkát kapott, fele élelemmel és fele vízzel. „Volt alkalmam folytatni a lelki gyakorlatot az előzetesben és a szegedi Csillag Börtönben. A 30 nap sötétzárkában a türelemről és a »legyen világosságról«, és még sok elmélkedési pontról” – emlékszik vissza.

Az is bevett módszer volt, hogy a politikai okokból elítéltekre köztörvényes bűncselekményeket is igyekeztek ráfogni. Ahogy az ’56-os mártír Tóth Ilonkát gyilkosként emlegették a jegyzőkönyvben, a fenti esetben a makói gimnázium igazgatója motorlopás ügyébe keverte bele az elfogott fiatalokat.

Nemcsak a nyomasztó emlékek, hanem a belügy figyelme is végigkísérte az elítélteket. Kiss Antal atya kikérte az Állambiztonsági Levéltárból a személyére vonatkozó iratokat, 321 oldal (!), mely sajnos három görögkatolikus pap jelentéseit is tartalmazza róla. Az illetők szervezési kartonjából a nevük is megismerhető, de Antal atya nem kívánja nyilvánosságra hozni.

Kiegészítését az alábbi mondattal zárta: „Meg kell említenem Véghseő Gyurka barátomat – együtt jelentkeztünk a szemináriumba –, aki elismerésre méltóan, sőt hősiiesen viselkedett egész idő alatt”.

Könyvajánló

BAÁN ISTVÁN: *Theofánisz Mavrogordatosz (1626–1688) paronaxiai metropolita, munkácsi adminisztrátor*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes Vol. 3.), Nyíregyháza, 2012. 320 p.

Ha a hazai görögkatolikusság történetéről írunk vagy beszélünk, akkor óhatatlanul Zsatkovics Kálmán (1855–1920) vagy Hodinka Antal (1864–1946) tudományos munkássága jut eszünkbe. Ugyanis tudósi tevékenységük alapozta meg a honi görögkatolikus egyház múltjának levéltári dokumentumokra épülő aprólékos feldolgozását. Jóllehet az általuk elindított, a görögkatolikusok történetére vonatkozó kutatások folyamata olykor-olykor különféle politikai okokból időről időre megrekedt. Ugyanakkor az 1990-ben bekövetkezett politikai változásoknak köszönhetően újból lehetővé vált a hazai kutatók számára, hogy a külföldi közgyűjteményekben őrzött, a magyar (Kárpát-medencei) egyháztörténeti vonatkozású, és egyúttal felbecsülhetetlen értékű, tetemes számú forrásanyagot rendszerezzék, valamint feldolgozzák a tudományosság számára. Ez különösen igaznak bizonyult a görögkatolikus egyház és a munkácsi egyházmegye történeti kutatásának szempontjából is.

Ennek köszönhetően az elmúlt negyedszázad során a magyar egyháztörténeti kutatások újból reneszánszukat élik. Ugyanis nemzetközi összefüggésekben elhelyezve kezdték el a diszciplína művelését. Gondoljunk csak itt Tóth István György (1956–2005), Fazekas István, Kruppa Tamás, Molnár Antal, Véghseő Tamás, Tusor Péter, Forgó András vagy a fiatal Michalik Béla Vilmos nemzetközi mércével is mérhető tudományos eredményeire.

Baán István görögkatolikus pap kiemelkedő tudósi munkássága nem ismeretlen a hazai és a nemzetközi tudományos közélet előtt. Nemcsak a hazai görögkatolikusság történetének kutatásában, hanem a bizantinológia és patrisztika területén már nemzetközi szinten is maradandót alkotott.

Jelen munka a hazai egyháztörténet – azon belüli is az unitusokra vonatkozó kutatások – előtt eddig is alig ismert és jóformán alig kutatott egyházi személy, Theofánisz Mavrogordatosz (1626–1688) (*Teofano Mavrocordato*, *Theophanus Mauorocordatus*) paronaxiai metropolita fordulatokban gazdag életét dolgozza fel levéltári források alapján. A könyv bevezetőjében a szerző maga is külön kitért arra, hogy miért volt szükséges Mavrogordatoszra

koncentrálni, és miért volt fontos a személye az újonnan feltárt, zömében szentszéki források tükrében a hazai görögkatolikus egyháztörténeti kutatások számára. Ugyanakkor Baán István azt is kiemelte, hogy Mavrogordatosz sokáig a hazai kutatásokban alig szerepelt, és egyfajta epizodista szerepet játszott a magyar egyház történetében. Sőt hosszú időközön keresztül csak az az információ állt a honi egyháztörténeti kutatások rendelkezésére, hogy Mavrogordatosz személyéhez köthető az első magyar nyelvű püspöki körlevél. Azonban pontosan ez a mellékszereplői státusz, és a róla szóló nagyszámú, főleg a szentszéki levéltárakban őrzött dokumentum keltette fel Baán István tudományos kíváncsiságát, és ezért kezdett személyével kapcsolatban több esztendőn át tartó „nyomozásba.”

A szerző a legapróbb részletekbe menően tárta fel Mavrogordatosz életpályáját, mégpedig oly módon, hogy nem vészett el a részletekben. Az általa feltárt levéltári források alapján élénk tárult a korabeli szigeti görögség (*Archipelago*) mindennapi élete a 17. században, illetve kapcsolatuk a konstantinápolyi egyetemes patriarchátussal, a görög szigetvilágban a Tridentinum szellemében munkálkodó nyugati (frank, latin) szerzetes-misszionáriusokkal, illetve az oszmán hatóságokkal. Ezen túlmenően Baán István művében felhívta a figyelmet arra is, hogy milyen viharos korszakot élt át az ortodox egyház és a konstantinápolyi ökumenikus patriarchátus, és hogy mennyire nem számított ebben a korszakban életbiztosításnak egyházfőnek vagy pátriárkának lenni. Mindenki mindenki ellen volt, a főpapok egymást próbálták lejáratni a szultáni udvarnál, az egyre jobb, magasabb egyházi hivatalok, rangok és vagyonok megkaparintása céljából. S ugyanez volt megfigyelhető a konstantinápolyi patriarchátus esetében is. Mondhatni azt is, hogy felsejlett a „tömjénfüstös” bizánci és posztbizánci intrikák világa. Néha az olvasó alkalomadtán azt érezte, hogy mintha nem is az Oszmán Birodalomban, hanem bizánci császárok korában történt volna mindez. Arról nem is beszélve, hogy az oszmán fennhatóság alatt álló területeken térítő szentszéki szerzetesek és misszionáriusok ugyancsak egymással rivalizálva-intrikálva, és egymást a szentszéki, illetve az oszmán-török hatóságok előtt feljelentve-lejáratva igyekeztek úgyszintén egymást ellehetetleníteni. Azonban az ő céljuk más volt, hiszen a birodalom területén élő keleti keresztény közösségeket próbálták megnyerni a római katolikus hit számára, és ezért köreikben valóságos versenyhelyzet állt elő.

Mavrogordatosz ebben az intrikákkal, cselszövésekkel és ármányokkal teli időszakban kezdte meg tevékenységét. Sőt, a könyvből az is kiderült, hogy e

cselszövéseknek maga is tevékeny részese volt. Ugyanis hét főpaptársával kísérletet tett arra, hogy megbuktassák az akkori konstantinápolyi pátriárkát, IV. Dionüszioszt (1671–1673, 1676–1679, 1686–1687, 1693–1694). Azonban a puccsot előkészítő főpapoknak anyagi segítségre volt szükségük, hogy céljuk elérésében lefizessék a nagyvezírt. Ezért Mavrogordátosz Rómába távozott, és tulajdonképpen majdani anyagi és politikai segítség reményében letette a katolikus hitvallást. Szándékait ugyanakkor a Szentszék sem teljes egyetértéssel fogadta. Ugyan diplomatikusan támogatásukról biztosították, de az áttért metropolitát római tartózkodásától kezdve a gyanakvás szelleme vette körül. A római egyház képviselői közül nem kevesen gyanakodtak rá, amely ugyan nem kimondottan a személye ellen irányult, hanem a korábbi negatív tapasztalatokra épült. Ugyanis a 17. század második felére a Szentszéknek nem minden esetben voltak már pozitív benyomásai a katolizált keleti főpapokról, illetve őszinteségükről. Sokan közülük valóban csak önérdékből, a magas egyházi hivatalok elnyeréséért és azzal járó tekintélyes jövedelmekért tértek át. Ugyanakkor sok olyan keleti főpap is akadt, aki ugyan katolizált, de amikor szembesült az ezzel járó kötelezettségekkel, szinte nyomban visszamondta a katolikus hitvallást, és visszatért ősei hitéhez. Az ilyen aktusok legtipikusabb esetei az áttért örmény főpapok közül kerültek ki. Ezért gyakorlatilag az egyházi unióra lépett püspököket, érsekeket vagy egyszerű papokat továbbra is szakadároknak vagy eretneknek tekintették, azaz nem tartották őket őszintén katolikusoknak, és gyakorta vádolták meg őket azzal, hogy továbbra is titokban őseik hitét gyakorolják. Lényegében Mavrogordátosznak ilyen gyanakvással és bizalmatlansággal teli közegben kellett véghez vinnie elképzeléseit, miközben a Szentszék sem fűzött nagy reményt konstantinápolyi ambícióihoz. Mindazonáltal a görög főpap ebből az atmoszférából tért vissza Konstantinápolyba.

Baán István szavajárásával élve a puccskísérlet befuccsolt, és mindez Mavrogordátosz rossz politikai és taktikai érzékének volt köszönhető, hiszen elképzeléseit, terveit nem rejtette véka alá, és ennek köszönhetően a puccskísérlet híre eljutott IV. Dionüsziosz konstantinápolyi pátriárka fülébe is. Emiatt menekülni kellett a fővárosból, mert a haragra gerjedt pátriárka életveszélyesen megfenyegette. Így 1672-ben Mavrogordátosz vagyonát és tekintélyét veszítve Rómába, majd háromévi reményt veszített tartózkodás után 1675-ben Bécsbe vette az irányt. Itt ajánlotta fel Szelepcsényi György (1595–1685) esztergomi érseknek és bíborosnak a szolgálatait, mivel a hivatal nélkül maradt Mavrogordátosz ambicionálta a megüresedett munkácsi unitus püspökség

megszerzését. Szelepcsényi kezdeményezte is kinevezését, sőt megerősítést is kért a Szentszéktől, de erről csak mély hallgatás volt a válasz. Ezt követően a magyar főpap munkácsi adminisztrátornak nevezte ki Mavrogordátoszt azzal a nem titkolt céllal, hogy a görög főpap rendet tegyen a felső-magyarországi rutének között, mert nagyon sokan közülük ekkor már visszamondták az 1646-ban kimondott egyházi uniót, és újból eretnek és szakadár hitben éltek. Mavrogordátosz ezen kísérletét azonban nem koronázta siker. Egyrészt nem igazán barátságos közeg fogadta Munkácson. Másrészt nyelvi nehézségei akadtak, mivel nem beszélte sem a magyar, sem a rutén nyelvet, és így nem volt képes keresztülvinni az akaratát az ottani klérus köreiben. Harmadrészt egyházi tevékenységét állandó megélhetési problémák is tetézték. Ezért Mavrogordátosz Bécsbe, majd 1683-ban Rómába tért vissza, és 1688-ig reménykedve egy új egyházi hivatal elnyerésében, teljesen elszegényedve és mellőzve távozott el az élők sorából. A kötet további fontos erénye az is, hogy Mavrogordátosz élettörténete kitűnő angol fordításban is olvasható, amiért a fordítót, Peter Schimertet is komoly dicséret illeti.

A kötet külön érdeme – és egyúttal felbecsülhetetlen értéke – annak a 145 levéltári, több nyelven írott (angol, francia, görög, latin, magyar, német és olasz) és túlnyomórészt kiadatlan dokumentumnak a közlése, amely Mavrogordátosz életpályáról nyújt rengeteg értékes információt náxoszi, konstantinápolyi, római és magyarországi tevékenységéről. Sőt ez a melléklet a könyv nagyobb hányadát teszi ki, mint a görög főpap élettörténete. Mindenesetre az itt közölt források túlnyomó többségét a római Hitterjesztés Szent Kongregációjának (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) Történeti Levéltárában őrzik. Ugyanakkor Baán István Mavrogordátosz életéről és pályájáról nemcsak az előbb említett gyűjteményben, hanem a római Szent Hivatal Levéltárában, a Vatikáni Apostoli Könyvtárban, a Vatikáni Titkos Levéltárban, az Osztrák Nemzeti Levéltárban, valamint az esztergomi Prímási Levéltárban talált úgyszintén értékes forrásokokat. Ráadásul ezeket az iratokat Baán István a rá mindig is jellemző kivételes filológiai aprólékosággal és igényességgel adta ki. Sőt ezzel kapcsolatban az is nyugodt szívvel kijelenthető, hogy a szerző eme dokumentumokat Hodinka Antal és Benda Kálmán (1913–1994) kiemelkedő forráskiadási hagyományát folytatva jelentette meg igen magas színvonalon.

Végezetül Baán István könyvének témáját nagyon komoly nemzetközi összefüggésekbe helyezi, amely valóban érzékeny hatást gyakorolt a későbbiekben a munkácsi görögkatolikusagra. Kiváló, magas és egyúttal nemzet-

közi színvonalú munka ez a kötet, ugyanakkor élvezetes olvasmány is. Ezért jó szívvel ajánljuk, nemcsak a tudományos egyháztörténet iránt érdeklődő, hanem művelt könyvolvasóknak is.

Nagy Kornél

TERDIK SZILVESZTER: *Görögkatolikus püspöki központok Magyarországon a 18. században. Művészet és reprezentáció*, Nyíregyháza, 2014. (Collectanea Athanasiana VI. Ars Sacra Byzantino-Carpathiensis 1.), 316 p., 290 színes és fekete-fehér illusztráció (ISBN 978-615-5073-25-0)

Terdik Szilveszter kötete a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hit tudományi Főiskola kiadásában jelent meg 2014-ben a Collectanea Athanasiana VI., Ars Sacra Byzantino-Carpathiensis alorozatának első tagjaként (sorozatszerkesztők: Szabó Péter és Véghseő Tamás).¹

A munka Terdik Szilveszter 2012-ben megvédett doktori értekezésének² átdolgozott változata, amely – talán nem túlzás ezt állítani – művészettörténetész-régész-teológus szerzője szakmai pályafutásának első szakaszára teszi fel a koronát. Ezt az igen dolgoz, terepmunkában és levéltári-könyvtári kutatásokban bővelkedő időszakot számos rangos publikáció kísérte. Elsődleges kutatási területe, a magyarországi görögkatolikus művészeti örökség mellett Terdik Szilveszter fontos tanulmányokat közölt a keresztény ikonográfia, templomépítészet, barokk művészet, sőt a hazai 20. századi és kortárs szakrális művészet témájában is. Szakmai érdeklődését a keleti és nyugati kereszténység szellemi, lelki és művészeti hagyatéka iránti őszinte, kiapadhatatlan kíváncsiság és feltétlen tisztelet határozza meg. Azon belül is különös fogékonyságot mutat e hagyományok érintkezési pontjai iránt, bármely korról vagy földrajzi régióról legyen is szó. Ennek ellenére hangsúlyos kutatásainak (egyébként szükségszerű) kelet-közép-európai irányultsága. Ebbe beletartozik az a kutatói hozzáállás is, mely nem riad vissza az elmúlt század sorsdöntő határváltozásai következtében a Magyarországgal szomszédos országok területére került, s ezért a korábbi kutatás által (akár kényszerűen) elhanyagolt helyszínek felkeresésétől sem. Terdik Szilveszter kutatásai valóban határokon

1 A munka szakmai körökben aratott sikerét mi sem mutatja jobban, mint hogy a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történelemtudományok Osztályának Művészettörténeti Tudományos Bizottsága 2015-ben a Opus Mirabile-díjjal jutalmazta.

2 TERDIK SZILVESZTER: *Görögkatolikus püspöki központok művészeti reprezentációja Magyarországon*, (Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Művészettörténet-tudományi Doktori Iskola), Budapest 2011. (Védés: 2012. június.)

ívelnek át, ami abban is megnyilvánul, ahogy egyes művészettörténeti problémák tisztázása során – magyarként (!) – akarva-akaratlanul hidat ver az egymásról korábban mit sem sejtő (vagy tudomást sem vevő?) ukrán, román, szerb szakma közé is. Korábbi monografikus kötetei közül ki kell emelnünk „...a mostani világnak ízlése, és a rítusnak módja szerint” című, 2011-ben kiadott munkáját (Collectanea Athanasiana, Studia alsorozat, 5. kötet),³ amely – ahogy azt alcímében meg is fogalmazta – újabb adatokat közölt a magyarországi görögkatolikusok művészetéhez. Ezzel olyan neves tudósok életművét egészítette ki, mint a hazai görögkatolikus történetírás terén úttörő Hodinka Antalé volt, illetve a jelenleg is aktív kutatók közül Baán István, Véghseő Tamás, illetve szűkebb szakterületén belül Puskás Bernadett munkássága.

Ez utóbbit annál is inkább érdemes külön kiemelni, hiszen a kutató 2008-ban jelentette meg *A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon* (Hagyomány és megújulás) című⁴ úttörő művészettörténeti összefoglalását, melynek kapcsán joggal merülhet fel bennünk a kérdés: vajon tud-e hozzá képest újat nyújtani Terdik Szilveszter legújabb – tehát alig néhány évvel Puskás opusa után –, napvilágot látott könyve? Másképpen: megfér-e két szakember ezen a látszólag szűk területen, amely ráadásul még mindig inkább a periféria egzotikumával, mintsem a magas művészet alkotói teljesítményével csábít laikust és szakmabelit egyaránt. A két munka összehasonlításából azonban világossá válik, hogy Puskás Bernadett nagyívű és hiánypótló műve a magyarországi görögkatolikus művészetben belül a történeti Munkácsi Egyházmegye emlékanyagának átfogó ismertetését adja, miközben annak az ún. kárpáti régióba való beágyazottságára, elsősorban galíciai előzményeire és kapcsolataira összpontosít. Terdik jelen munkája három unitus egyházmegye – a munkácsi, a fogarasi és a nagyváradai – püspöki székhelyeinek 18. századi kiépülésével foglalkozik, s ezek barokk kori művészeti emlékeit az egyházi reprezentáció kontextusában vizsgálja. Így tehát a két mű között a látszat ellenére meglehetősen csekély az átfedés, amely mindenekelőtt a máriapócsi kegytemplom, az ungvári székesegyház és a püspöki palota témáját érinti. Ezek „újrátárgyalását” azonban a közelmúlt műemléki feltárásai, illetve a Terdik által fellelt gazdag irat- és tervanyag teszi indokolttá. Puskás

3 TERDIK SZILVESZTER: „...a mostani világnak ízlése, és a rítusnak módja szerint”. *Adatok a magyarországi görög katolikusok művészetéhez*, (Collectanea Athanasiana I/5.), Nyíregyháza 2011.

4 PUSKÁS BERNADETT: *A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás*. (Magyar Képek), Budapest 2008.

vállalkozása a következő kutatónemzedék, így Terdik Szilveszter számára is biztos alapot jelentett mind a korábbi ismeretek összefoglalása, mind a hazai emléktanyag, a festőműhelyek és mesterek áttekintése, valamint elméleti kérdések, alapproblémák megvilágítása terén is. Munkájában Puskás Bernadett rámutatott azokra a kulcsfontosságú mozzanatokra, melyek Terdik számára stabil kiindulási pontot jelentettek és inspiratívnak bizonyultak: a mecénatúra, a poszttridenti barokk vallásosság megjelenésére a fiatal, Kelet és Nyugat határán éppcsak eszmélkedő magyarországi unitus egyház művészetében. Így lett a témát szükségszerűen meghatározó kettősség, „hagyomány” és „megújulás”, Terdik munkájának is voltaképpen alapköve, melyhez azonban két újabb szempont és problémakör társult s lett vezérmotívummá, a „reprezentáció” és az „identitás” kategóriáiban. A 18. század ugyanis a Rómával egységre lépett bizánci rítusú egyházak számára az önazonosság keresésének jegyében telt, amit a nehézségek árán felálló püspökségek főtemplomai és vezetőik művészeti megrendelése is híven tükröznek.

Terdik Szilveszter – eltérő kutatói habitusából, előképzettségéből, lehetőségeiből adódóan is – számos ponton továbblépett Puskás kutatásain. A jelenlegi országhatárainkon túli levéltárak (elsősorban a beregszászi, nagyvárad, gyulafehérvári) immár könnyebben hozzáférhető anyagában, de például a bécsi állami levéltárban is olyan értékes terv- és iratanyagra lelt, amellyel jelenlegi tudásunkat, illetve könyvének képanyagát és forrásközléseit is jelentősen gazdagítani tudta. A nagyszámú fontos, de eddig nem ismert levéltári dokumentum mellett több archív fotót (Kőszeghy Elemér 1941-es ingóságeltára, Iparművészeti Múzeum Adattára) is talált és közölt a hazai unitus művészet emlékeiről. A hazai és határon túli műemlékvédelem és restaurátorszakma jeles képviselőivel ápolt szoros szakmai kapcsolatának, illetve az elmúlt néhány esztendő nagyobb műemléki helyreállításainak köszönhetően olyan műhelytitkokba is be tudja avatni olvasóját, mint például a máriapócsi kegytemplom belső díszítésének és berendezésének valóban új kutatási perspektívákat nyitó felújítása.

A kötet szabatos bevezetőjében Terdik Szilveszter először azt a történelmi helyzetet vázolja, amelyben a magyarországi görögkatolikus egyház annak elsődleges formájában megalakult. A közelmúlt legkorszerűbb történeti kutatására alapozva mutat rá a királyi Magyarország és Erdély Rómával hitbéli egységre lépett, bizánci rítusú közösségeinek identitáskeresésére, annak a 18. század egészen keresztülhúzódó (s egészen a 20. század elejéig ható) nehézségeire. A dolgozatban vizsgált korszak egészére rányomta bélyegét a valós egy-

házkormányzati autonómia kivívásáért folytatott harc, mely a latin és görög rítus közötti viszony szempontjából is érzékeny kérdés volt.

Terdik munkájában három unitus egyházmegye, a munkácsi, a fogarasi és a nagyváradai püspökség 18. századi művészetével foglalkozik. Míg az erdélyi unitusok számára felállított fogarasi egyházmegye már 1721-ben létrejött, a munkácsi és a nagyváradai püspökségek kánoni felállítását csak Mária Terézia királynőnek sikerült elérnie az 1770-es években. Amint azt Terdik bevezetőjében indokolja is, a délvidéki kőrösi egyházmegyével periferikus jellege, csekélyebb jelentősége és a barokk kori emléanyag töredékessége miatt jelen munkájában nem foglalkozik. Művészettörténeti kutatását egy napjaink humán tudományaiban egyre népszerűbb problémakör, a reprezentáció témája köré csoportosította. Így kerültek annak fókuszába a három említett egyházmegye püspöki központjai, kiépülésük építészet- és művészettörténeti vonatkozásai.

A hazai görögkatolikus egyház művészeti reprezentációjának fő jellegzetességét a szerző abban a kettős elvárásrendszerben látja és igyekszik megragadni, amely egyrészt a hívek felől érkezett, és a keleti hagyományok következetes érvényesítését kérte számon, másfelől azonban a Szentszék és a Habsburg-udvar abbeli igényét jelentette, hogy a Tridentinum által rögzített katolikus reformelvek maradéktalanul megvalósuljanak. A görögkatolikus egyházi vezetők tehát művészeti megrendeléseikben Kelet és Nyugat ilyen, nyilvánvalóan konfliktusoktól sem mentes „összeegyeztetését” törekedtek elérni. A bevezető szövege érzékletesen kidomborítja a kötetben a reprezentáció kategóriája mellett kulcsszerepet játszó, s azzal értelemszerűen összefüggő másik fogalmat: az identitás kérdését. Könyvében Terdik Szilveszter ugyanis a püspöki központok, mindenekelőtt a székesegyházak építészeti és képző/iparművészeti kialakításában próbálja tetten érni az általa belülről is jól ismert vallási közösség önképének alakulását egyházszerződésének e kezdeti szakaszán.

A görögkatolikus püspöki reprezentáció kezdetben a szerzetes püspökök közvetlen környezetét jelentő bazilita kolostorokra, majd a főpapi székhelyükön felépülő városi székesegyházakra és azok berendezésére korlátozódott. Művészeti produktumainak megítélése során is – amint azt a szerző is kiemeli – szem előtt kell tartanunk a hazai unitus papság társadalmi meghatározottságát, mely jelentősen eltért a latin klérusétól. A csak a 18. század végére önállósuló görögkatolikus püspöki lakok művészete csak bizonyos esetekben tűnt alaposabb elemzésre érdemesnek.

A kötet első fele, a Munkácsi Egyházmegyével foglalkozó rész a csernek-hegyi Szent Miklós-monostor történetének felvázolásával kezdődik, amely mint egykori ortodox püspöki székhely az ungvári uniótól (1646) kezdve 1751-ig adott otthont az unitus hívek első püspökeinek. Ebben a törökdúlástól és felekezeti küzdelmektől terhes, az utókor számára pedig rosszul dokumentált, de történeti szempontból napjainkban egyre nagyobb sikerrel kutatott korszakban az egyesült főpapok életét a művészeti megrendeléseknél sokkal hétköznapibb problémák, a fennmaradásukért folytatott harc határozta meg. A 17. század zavaros viszonyai között a munkácsi kolostorban lakó püspökök ki voltak téve a vár kegyurainak, azok felekezetváltásainak, valamint a kolostor elöljáróival folytatott, a jövedelmek elosztásából eredő állandó konfliktusoknak is. Kinevezésük jogát a király mellett Róma és a munkácsi kegyurak is maguknak vindikálták. Munkács mint unitus püspöki székhely megszilárdulása De Camillis János József püspöksége idején (1689–1706) kezdődött, bár utódai, így Bizánczy György Gennadius püspök (1716–1733), mégsem lakhattak a kolostorban (a De Camillis által 1693-ban emelt kisebb püspöki lakban) a szerzetesekkel fennálló vitás helyzet miatt. Olsavszky Mihály Mánuelnek (1743–1767) végül a királynő döntése értelmében ki is kellett költöznie: ekkor kezdődött Munkács városában az új székház építése, mely azonban sosem fejeződött be.

A szerző összefoglalja a munkácsi monostor korai, 17. századi épületeiről tudható adatokat is, annál is inkább, mert a korábbi szakirodalomban⁵ „rotundaként” leírt és 1661-re datált templomról minden újabb forrás informatív – így az Oratschek András építőmester által figurális kiegészítésekkel is díszített ungvári vár itt elsőként közölt fölmérése is, vagy éppen Balajthy József 1828–1836 között publikált munkácsi helytörténeti írásai,⁶ melyek nem sokkal a régi kolostortemplom lebontása után születtek. Berendezésére vonatkozóan a Magyar Tudományos Akadémia Kézirattárába került Hodinka-hagyatékban (1783), illetve a beregszászi levéltárban (1778) is talált Terdik forrásokat, melyek alapján – szűkszavúságuk ellenére – képes egészen plasztikus képet rajzolni az egykori templombelsőről. A kötetre általánosan is jel-

5 BALAJTHY JÓSEF: *Munkács azaz Munkács városának és várának topographiai, geographiai, historiai és statistikai leírása*. Debreczen 1836, 225, 230. СИРОХМАН, МИХАЙЛО/СΥΡΟΚΗΜΑΝ, ΜΥΚΗΑΙΛΟ: *Церкви українї Закарпаття/Churches of Ukraine Zakarpathia*, Львів/L'viv 2000, 159, 179. kép. Puskás 2008, 71–72.

6 BALAJTHY JÓSEF: *A' Csernek-hegyi Klastrom*, (Felső Magyar-Országi Minerva), IV. (1828), 76–92. – BALAJTHY JÓSEF: *A' Munkácsi Klastrom bővebb esmertetésének folytatása*, (Felső Magyar-Országi Minerva), V. (1829), 869–903.

lemző az a kiterő, amely a fenti források egyikéből vett újabb adat nyomán (de számos további, különböző eredetű forrás bevonásával) a görög rítusúak 18. századi monstanciahasználatát, illetve úrnapi körmenetben való részvételét, azaz a latin rítus igényeihez való alkalmazkodását taglalja.

A máriapócsi kegytemplomról szóló fejezet összegzi mindazon ismereteket, amelyeket a Magyar Királyság e legfontosabb – s a latin rítusú lakosság körében is máig népszerű – barokk kegyhelyéről jelenleg tudunk. Ugyan a búcsújáróhely, illetve annak művészeti vonatkozásai a hazai görögkatolikuság történetének talán legkutatottabb fejezetét jelentik, melyet számos művészettörténeti publikáció⁷ is elénk tárt az elmúlt néhány évtizedben, a kegytemplom 2010-ben végzett teljes körű műemléki helyreállítása olyan jelentős eredményeket hozott, hogy indokolt, sőt időszerű volt e kötetben is összefoglalni azokat. A pócsi templom jelentőségének bemutatásában – praktikusán a munkácsi helyett ez számított „székesegyháznak” Olsavszky Mánuel főpásztorsága idején – fontos a meglátás, hogy a latin és a görög rítus békés egymás mellett élésében szerepet játszott a különböző naptárhasználat, mely az 1916-os naptáregyesítésig biztosította az ünnepek párhuzamos, időben nem ütköző megülését mindkét rítus számára. A kegyhely eredetét és a kegykép(ek) történetét már a korábbi történeti, illetve művészettörténeti szakirodalom, köztük előző munkáiban maga a szerző is tárgyalta különböző aspektusokból, ezúttal azonban felhasználja egy a kortárs kutatás által figyelmen kívül hagyott mű, Uriel áldozár (Szilvay Iván) 1907-ben Ungváron kiadott írását is (Kincseink, vagyis az első mária-pócsi, mikolai, második mária-pócsi, pálfalvai és kлокocsói csodatevő szent képek leírása).⁸ A továbbiakban igazolva látjuk, hogy a két szakaszban, 1731–1749/1757 között épült pócsi templom, kegytemplom építéstörténetét sem volt felesleges újfent összefoglalni.

Liczky Nikodémus kassai építőmester 1730-as építési terveit (Egri Érseki Levéltár) Terdik Szilveszter már 2007-es, Rác Demeter mecénási tevékenységét bemutató dolgozatában közölte.⁹ Az *ad normam Ruthenicam* kifeje-

7 ENTZ GÉZA (szerk.): *Szabolcs-Szatmár megye műemlékei*, II, Budapest 1987, 65–67. DUDÁS BERTALAN: „A baziliták szerepe a hajdúdorogi egyházmegye életében”, in TIMKÓ IMRE (szerk.): *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi évkönyve 1912–1987*, Nyíregyháza 1987, 103–115. PUSKÁS BERNADETT: „A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor”, in *Művészettörténeti Értesítő* 44 (1995) 169–191.

8 URIEL ÁLDÓZÁR (SZILVAY IVÁN): *Kincseink, vagyis az első mária-pócsi, mikolai, második mária-pócsi, pálfalvai és kлокocsói csodatevő szent képek leírása*. Ungvár 1907.

9 TERDIK SZILVESZTER: „Rác Demeter, egy XVIII. századi görög katolikus mecénás”, in *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve* 49 (2007) 333–380.

zés, mely a pócsi templom építéséről fennmaradt 1730-as dokumentumban szerepel, de más megfogalmazásban is fel-feltűnik a korabeli forrásokban, a szerző feltételezése szerint egyfelől az ún. kliroszos (kántorpadokat befogadó mellékterek, oldalapszisok a hajó keleti végén) alaprajzi elrendezésre utalhat, másfelől – általában véve – a pócsi templom sajátos kontúráját is meghatározó, kis tornyokban ragadható meg. Az előbbi eredetére vonatkozóan máig többféle elmélet él párhuzamosan. Terdik nagy körültekintéssel, tudatosan kezeli óvatosan a kérdést: számol a bizánci mintákat közvetítő moldvai kolostorépítéssel hatásával, ugyanakkor hangsúlyozza az építőmester személyéből adódó barokk centralizáló alaprajzok mint valószínűbb előképek lehetőségét. A Kárpát-vidéken népszerű lanternás tornyocskák hagyományáról Terdik már 2011-es monográfiájában értekezett:¹⁰ ezek az Olsavszky Mánuel püspöksége idejére tehető tervmódosítás eredményeképpen kerültek a templomra, tehát az 1740-es évek ízlésváltását tükrözik. Noha már maga Terdik Szilveszter is több ízben visszatért publikációiban a pócsi kegytemplom építéstörténetére (2008-as tanulmánya külön figyelmet érdemelt e tekintetben),¹¹ jelen kötetbe is kerültek eddig nem közölt, kisebb kutatási eredmények.

A kötet következő alfejezete a kegytemplom építészeti jellemzőit a fennmaradt 18. századi képi források bevonásával, a régió – mára sajnos elpusztult – egykorú bazilita monostorainak kontextusában vizsgálja. A Kisberezna monostortemplomáról (1742) készült archív felvételek alapján is képet alkothatunk a pócsi templom 19. századi toronymagasítás előtti, eredeti homlokzati arányairól. A másik egykorú monostortemplom a felső-zempléni zárándokhelyen, Krasznibródon épült (1752). Ezekkel összehasonlítva feltűnőek a pócsi kegytemplom erőteljesebb és magasabb kliroszai, melyek fokozzák a centrális, egységes barokk térélményt. Mindhárom templomra jellemző (illetve a pócsi esetében egy 1750-es alaprajzból látható), hogy a sekrestyét a főapszis végében, annak elrekesztésével alakították ki, ami Terdik Szilveszter vélekedése szerint a hazai bazilita építészet egyik sajátágának mondható, annak ellenére, hogy liturgikus szempontból nem a legszerencsésebb megoldás.

A pócsi kegytemplom teljes egészében nyugati mintákat követő, barokk kifestését készítő kassai mestert, „Veres alias Izbéghy Istvánt” már korábban sikerült Terdiknek azonosítani a levéltári források alapján. A templom 1896-os felújítása során, majd 1943-ban átfestett freskók megőrizték barokk struk-

¹⁰ TERDIK: „...a mostani világnak ízlése”, 17–30.

¹¹ TERDIK SZILVESZTER: „A máriapócsi kegytemplom építésére és belső díszítésére vonatkozó, eddig ismeretlen források”, in *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve* 50 (2008) 525–570.

túrójukat a pozzói látszatarchitektúra elemeivel, amely – amint azt a szerző meggyőzően elemzi – szoros stílári és formai kapcsolatot mutat a kassai domonkos templom mennyezetképével. Ezzel, illetve a pócsi kifestés pontos attribúciójával Terdik újabb érveléssel szolgál Veres (vagy műhelye) szerzősége mellett a domonkos templom esetében, ami ugyan már korábban felmerült, mégis a művészettörténeti kutatásban egy időre háttérbe szorult. A pócsi freskók bizonyítják, hogy Veres nemcsak olajképeket, hanem falképeket is festett. A kifestés barokk kori állapotának rekonstruálásához Terdik a bazilikák visszaemlékezéseit és archív fotóit is segítségül hívta.

A szerző kutatásai a pócsi templom berendezéséről, elsősorban a képfaláról már javarészt korábban publikálásra kerültek. A már ismert adatok ezúttal azonban önálló tartalmi egységet alkotnak az ikonosztázion formarendszerének mintaszerű elemzésével, illetve a főoltár, a mellékoltárok (latin rítus hatása; a nyírbátori minoriták oltára), valamint a képfal későbbi átalakításait és a kegykép áthelyezését bemutató alfejezetekkel. A szerző a 2010-es restaurálás eredményeit értékelve, finom stílusmegfigyelések alapján követi végig a képfal jelenlegi állapotának kialakulását, különíti el annak egyes fázisait. Bármennyire is különös, de faragása tekintetében a Konsztantinosz Thaliodorosz mester által jegyzett pócsi ikonosztázion sokkal mélyebben gyökerezik a Balkán művészetében, mint a hazai ortodox kisebbségek bármely e korból való képfala. (A történeti Magyarország területén megmaradt legközelebbi rokonai is unitus megrendelésre készültek a balázsfalvi és a nagyváradi görögkatolikus székesegyházak számára.)¹² A hazánk területére a 17. század végétől beáramló balkáni népelemek – ugyan számottevő görög lakosságot is magukba foglaltak – a képfalak plasztikai kialakítása terén, úgy tűnik, hamarabb feladták az óhazai minták követését. Mindezt nyilván felgyorsította az őket tömörítő szerb egyház új, hivatalosan is meghirdetett ukrán orientációja az 1740-es évektől kezdve, melynek köszönhetően a pócsi ikonfal készítésének korában a fontosabb hazai szerb templomok berendezésében már a keleti szláv ikonosztázionok hagyománya lett mintaadó. Ez vezetett tehát ahhoz a meglehetősen furcsa helyzethez, hogy az erőteljes rutén gyökerekkel rendelkező magyarországi görögkatolikus egyház a 18. század közepén – legnagyobb ikonfal-megrendeléseiben legalábbis – szorosabb kötődést mutat a balkáni-görög, mint az orosz-ukrán „képfaragáshoz”.

12 Erről röviden angolul: „Artists from the Balkans in the Service of Greek Catholic Bishops (18th century)”, in RAKOCIJA, MIŠA (red.): *Niš and Byzantium, Twelfth Symposium Niš*, 3-6 June 2013, (The Collection of Scientific Works XII), Niš 2014, 477–488.

„Az egyházmegye új székhelye: Ungvár” című fejezet az 1771-ben Mária Terézia által végre kánonilag is felállított Munkácsi Egyházmegye új központjának kiépülését mutatja be gazdag, eddig publikálatlan tervanyaggal az osztrák nemzeti levéltárból. A kudarcba fulladt munkácsi építkezés után merült fel, hogy az immár katolikus szempontból is önállósuló püspökség székhelyéül a hadi funkcióját veszített ungvári várat és a felújítandó vártemplomot tegyék meg, melynek első átalakítási tervrajzait Joseph Simmet építőmester készítette. Miután ezek Bécsben nem arattak sikert, az Udvari Kamara kezdeményezésére – összhangban Franz Anton Hillebrandt udvari építész véleményével – Johann Grenner 1774-ben új, nagyszabású tervanyagot állított össze.¹³ Terdik maradéktalanul közli is a gyönyörű, 10 lapos sorozatot, illetve kötete függelékében a Grenner terveivel kapcsolatos iratokat, köztük Hillebrandt véleményét is. Grenner a külső vár teljes területével számoló, ambiciózus elképzelése, melynek legizgalmasabb részlete az új székesegyház óolaszbástyába komponált, görögkereszt alaprajzú, ovális-középkupolás épülete lett volna, anyagi okból sajnos nem valósult meg. Így született meg a várhoz közeli jezsuita rendház püspöki palotává, illetve a felosztott rend templomának unitus székesegyházzá alakításának gondolata. Az ungvári vár ezek után már csak a hatvanfős szeminárium elhelyezésére szolgált. A jezsuita javak 1775-ben kerültek Bacsinszky András munkácsi püspökhöz (1772–1809). A legújabb ungvári koncepció kivitelezését a korábban Grenner mellett segédkező Lorenz Lander felügyelte a későbbiekben.

A jezsuita templom átalakításával megszülető új görögkatolikus székesegyház bemutatása kapcsán Terdik mind az előzmény berendezését, mind a görög rítushoz való adaptálását részletesen ismerteti.¹⁴ A ma is fennálló, második jezsuita templom 1732 és 1734 közé tehető építését és eredeti belső kialakítását a háztörténet, a rendház naplója és más értékes levéltári források alapján tudta rekonstruálni. A görög rítus megkívánta változtatásokról Beregszászra került iratokból sikerült adatokhoz jutnia. Ilyen izgalmas forrás az átadásról a Helytartótanács számára készített jegyzőkönyv is, melyből szépen kirajzolódik, hogy a berendezés mely elemeit tartotta meg Bacsinsz-

13 A fejezet összefoglalása angolul: „The plans of Johann Grenner for the Greek Catholic episcopal centre in Ungvár (Uzhhorod)”, *Periodica Polytechnica Architecture* 45/1 (2014) <http://www.pp.bme.hu/ar/article/view/7459>

14 A fejezet angol változata: „Coexisting Traditions: the Conversion of the Jesuit Church of Uzhgorod into a Greek Catholic Cathedral”, in DANIEL DUMITRAN – ILEANA BURNICHIOIU (eds): *Sacred Space in Central and Eastern Europe from Middle Ages to the late Modernity: Birth, Function, and Changes*, (Annales Universitatis Apulensis, Series Historica 18/1), Alba Iulia 2014, 95–112.

ky püspök, s melyeket engedett át – a királynő rendelkezése értelmében – a környék latin plébániáinak. A jezsuita főoltár a nagymihályi római katolikus templomba került, bizonyára a helyben élő gróf Sztáray Mihály kezdeményezésére. A mellékoltárok közül a görögkatolikusok különösen kötődni látszottak a Szent István királynak szentelt oltárhoz, melyet megtartottak a további latin misézés szándékával. A sors különös akarata, hogy a jezsuita időkből megőrzött ungvári liturgikus textíliák közül két kazuláról a szerző jelenlegi munkahelyén, a budapesti Iparművészeti Múzeum anyagában talált újabb adalékokat.

A szentély 1775-től kezdődő átalakításáról szóló fejezet ismét remekül bizonyítja szerzője sokoldalú forráshasználatát, a legkisebb részletekre kiterjedő figyelmét és kifinomult stílusérzékét. A számos, korábban nagyrészt ismeretlen forrásból irigyletes plaszticitással bontja ki számunkra a székesegyház berendezésének keletkezéstörténetét, amelyben a beregszászi irat- és rajzanyagból származó bőséges adathalmaz (Franz Feck kassai faragó és fivére, Johann működése) mellett a stílusanalógiák finom meghatározása éppoly fontos szerepet kap, mint a még mindig sok kérdőjelet rejtő „Spalinszky-kérdéshez” járuló újabb adalékai. A berendezés festői munkáinak oroszlánrszét vállaló Spalinszky Mihály eddig ismert legkorábbi munkáját is sikerült Terdik Szilveszternek azonosítani az ungvári Mária-kongregáció albumának szignált Angyali üdvözet illusztrációjában, melyet még a jezsuiták rendelkez meg a művésztől 1756-ban. Az Iparművészeti Múzeum Adattárába került Kőszeghy Elemér-féle ingóságeltár (1941) és a helyi források (a székesegyház 1780-as évekből fennmaradt számadáskönyve) összeolvasásából további izgalmas tényekre derült fény, például az egyedi módon az ikonosztázion királyi ajtója fölött elhelyezett ereklyetartókra vonatkozóan (a Szent Kereszt-ereklyetartóban lévő ereklyét a jezsuitáktól „örökölték”, a Kőszeghy-leltárból ismerhető további kettőt pedig a királynőtől kapták a görögkatolikusok). A szerzőnek az ungvári székesegyház iratanyaga alapján sikerült meghatároznia a szentély kifestését végző festők neveit is. Közülük Sebastian Hirschlinger homonnai festőt, aki feltételezése szerint az ungvári püspöki székház dísztermének kifestésében is szerephez jutott, eddig nem tartotta számon a művészettörténet. A templom első oldalkápolnáiban a bizánci gyakorlat által megkövetelt kliroszokat, kántorhelyeket alakították ki, míg a többi négy kápolnában álló mellékoltárok már a latin gyakorlat befogadásáról árulkodnak (erre az 1780-as években még csak a görögkatolikus püspökök központi templomaiban van példa).

A székesegyház felszenteléséről itt közreadott szövegek is tanúsítják, hogy Bacszinszky főpásztor és unitus hívei valóban lekötözöttnek érezték magukat a püspöki építkezéseket előmozdító uralkodó iránt, akinek nagylelkűsége nélkül még a lehetőségek adta, szerényebb formában sem sikerült volna megvalósítani a munkácsi-ungvári egyházmegyei központ kiépítését. Ennek legnagyobb vizuális bizonyítékai az ungvári püspöki palota dísztermének nemrég feltárt szép, a szerző által Hirschlingernek tulajdonított falképei, melyek Mária Terézia és családja dicsőítését tűzték ki célul, s egyébként a homonnai Csáky-kastély kifestésével hozhatók szoros összefüggésbe.

A kötet második nagyobb tartalmi egysége a Fogarasi Egyházmegyével foglalkozik. E püspökség történetében a munkácsihoz hasonló székhelyváltás történt, mely itt is összefüggött – a történelmi szükségszerűségein túl – a reprezentációs igények megváltozásával a 18. század utolsó harmadában. A szerző előljáróban rámutat az erdélyi görögkatolikusok alapvetően különböző egyház- és társadalmi szerkezetére, a Munkácsi Egyházmegyétől eltérő politikai helyzetére. Ez a korábban elnyert kánoni önállóságon (1721) túl talán leginkább az ortodoxiával való erőteljesebb konfrontációban nyilvánult meg. Az első erdélyi unitus püspöki székhely Fogarason jött létre, Pataky János püspök (1715–1727) székesegyházként a Constantin Brâncoveanu havasalföldi fejedelem (1688–1714) által épített Szent Miklós-templomot vette birtokba. Székháza, melynek tervanyagára Terdik szintén a bécsi állami levéltárban bukkant, nem készült el. Pataky halálát (1727), majd az ortodoxokkal kiújult konfliktust követően az új unitus püspök, Inochentie Micu Klein vette kezébe az egyházmegyei székhely kiépítésének ügyét. 1731–1732-ben Béccsel folytatott levelezéséből az derül ki, hogy Klein püspöki székhelyül Fogarason kívánt – a bizánci hagyományokat szem előtt tartva – kolostort építtetni magának, ami azonban szintén meghiúsult. Végül az új székhely létrehozása 1736-ban a balázsfalvi (Blaj) uradalom megszerzésével vált lehetővé a fogarasi püspök számára. Klein püspök (1729–1751) még ebben az évben be is költözött a 16–17. századi ún. veres várba, melynek egykori református oratóriumát át is alakíttatta püspöki kápolnává. Terdik külön fejezetben foglalja össze az 1913-ban elbontott kápolna ikonosztázionjáról tudható, a román művészet-történészek által is meglehetősen sokféleképpen értelmezett adatokat. A kápolna képfalának Istenszülő-alapképe a hagyomány szerint Petru Pavel Aron püspök (1752–1764) halálának idején (1764) könnyezett. A csoda kivizsgálására Bécsbe szállították az ikont, a jegyzőkönyvek alapján festőjét Terdik Szilveszter is Grigore Ranite személyében látja, aki 1764-ben egy másolatot

is készített a Mária-képről. A havasalföldi festőcsaládból származó, román és szerb ortodox, illetve görögkatolikus megrendelésre is számos helyen dolgozó Grigore (magyarul Gergely) Ranite oeuvre-jének rekonstruálása azért is ütközik nehézségekbe, mert mind a román, mind pedig a szerb kutatásban észlelhető, hogy időnként összekeverik nagyon hasonló nevű fivérével, Gheorghe (magyarul György) Ranite festővel, aki egyébként Szentendrén a Szent Mihály-templom ikonosztázióján is dolgozott a templom *Protocol-luma* szerint. A balázsfalvi kápolna képfalának megmaradt töredékei mindenesetre arról árulkodnak, hogy a fogarasi unitus püspök teljes mértékben ragaszkodott ősei és a régió bizánci művészeti hagyományaihoz, melyeket egyházmegyéje területén az áthoszi, balkáni késő bizánci festészet legneme- sebb vonulatát folytató, havasalföldi ún. Brâncoveanu-stílus határozott meg.

Az új, reprezentatív püspöki központ kiépítése Balázsfalván a régi kastély- tól pár száz méterre, 1738-ban kezdődött meg, miután Johann Baptist Marti- nelli (1701–1757) „császári udvari építőmester” elkészítette az új székesegyház és a körülötte U alakban elhelyezkedő három lakószárny (püspöki, szerzetesi, szemináriumi) terveit.¹⁵ Az építkezések költségeit nagyrészt a bécsi udvar áll- ta, de Klein püspök is vállalta, hogy papsága öt éven keresztül szintén hozzá- járul a nagyszabású munkák fedezéséhez. A kötet önálló fejezetben tárgyalja a negyven évig elhúzódó építkezés menetét, melyet az udvar, a püspök és pap- sága közti állandó konfliktusok, három püspökváltás is terhelt. Közli és elem- zi Johann Baptist Martinelli szép terveit (bécsi állami levéltár), megmutatva a székesegyház Joseph Emanuel Fischer von Erlach körére jellemző építészeti jegyeit (a grossweikersdorfi plébániatemplom analógiájával). A balázsfalvi templom már 1749-re elkészülhetett, míg a félbemaradt székház végül csak a szükségessé vált helyreállítási munkák (1775–1779) után nyerte el végső for- máját. A székesegyház mai formája az 1838-as átépítés nyomait viseli magán, de belsejében továbbra is érvényre jut az eredeti megrendelői koncepció.

A templom berendezésének költségei már az 1738-as megállapodás alapján is teljes egészében a püspökre hárultak. A Szentháromságnak szentelt székes- egyház szigorúan a késő bizánci kánonhoz ragaszkodó kifestését, mely ere- detileg is csak a kupolára korlátozódott, Petru Pavel Aron helynök 1748-ban készítette el resinári Iacov Zugraf festővel. Szignóját a közelmúltban történt restaurálás hozta felszínre. Terdik Szilveszter lényegretörően, a teológiai tar- talom szabatos megfogalmazásával elemzi a kupolafreskó ikonográfiáját is. A

15 TERDIK SZILVESZTER: „La cathédrale gréco-catholique de la saint Trinité à Balázsfalva (Blaj): Influences orientales et occidentales”, in *Hungarian Studies* 28 (2014) 55–76.

képi program teljes mértékben a keleti keresztény hagyományokat folytatja, ugyanakkor az ábrázolt hierarchák, az egyháztanítók megválasztásában, de még inkább a feliratozásában (Nagy Szent Atanáz és Alamizsnás Szent János „pápa”) a nyugati egyházhoz való kötődését is hangsúlyozza.

Az ornamentális és figurális elemekkel is különösen gazdagon díszített, eredeti polikrómiáját is nagyrészt megőrzött balázsfalvi ikonosztázion faragóját egyelőre nem ismerjük, de legközelebbi stílusanalógiái a máriapócsi és az egykori nagyváradi (ma körösrévi) képfalak. Ez alapján Terdik Szilveszter feltételezi, hogy a közvetlenül a pócsi után, 1750–1751-ben készült ikonfal faragója is Konsztantinosz Thaliodorosz konstantinápolyi mester vagy műhelye lehetett. A balázsfalvi képfal ikonjait különböző mesterek készítették 1762 és 1765 között. A kötet szerzője a vonatkozó román és a szerb szakirodalmat is behatóan ismeri, mégis meggyőzően fogalmazza meg önálló álláspontját, melyben stíluskritikai alapon az ikonosztázion Krisztus-alapképét szignáló Stefan Tenecki aradi ortodox festőnek tulajdonítja az oromzat kivételével az egész képfalat. Tenecki a mai Magyarország területén fekvő ortodox templomokban is gazdag anyagot hagyott maga után, kiterjedt tanítványi köre még a következő évszázadban is uralta az aradi és temesvári szerb egyházmege szerb–román ortodox művészetét. Ennek ellenére Tenecki munkássága nem eléggé kutatott, életművének és széles hatókörének monografikus számbavétele időszerű lenne. Valóban az aradi szerb püspök (az egyébként budai születésű, majd Ráckeven szerzeteskedő Isaija Antonović, szül.: 1696, aradi püspök: 1731–1749) „udvari” festője lehetett egy időben, s mint ilyen jutott a budai szerb egyházmegejében is jelentős megrendelésekhez: ő festette a pesti szerb templom első barokk ikonosztázionját is. Mint az újabb román kutatás kimutatta, az ukrán–oros tanultságú Tenecki (oros iskolázottságára vannak adatok, bár a kijevi Lavra diákjai között nem szerepel) mellett Balázsfalván az egyesültek ikonfalának oromzatképein a már említett havasalföldi Grigore Ranite dolgozott 1764-ben. A két eltérő iskolázottságú mester együttműködése a fogarasi unitus egyházmege legjelentősebb ikonosztázionján a posztbizánci festészet különböző vonulatainak sajátos találkozását eredményezte. Külön fejezet tér ki a képfalon található szimbolikus ábrázolásokra, melyek a bizánci hagyomány és a nyugati hatások egyedi ötvöződését mutatják. Köztük – hasonló, korai emléken – valóban páratlan, s egyben Tenecki ukrános-nyugatias műveltségét mutatja a királyi ajtó kis medalionjaiban megfestett tíz Mária-szimbólum, melyek lehetséges szöveg- és képi forrásait szépen bemutatja a szerző, különös tekintettel a tükör – bi-

zánai hagyományból nem ismert, de a 17. század végétől ortodox körökben is átvett – „emblémájára”.¹⁶ Az ikonfalakon szokatlan Istenszülő-ábrázolások teológiai magyarázata újfent bizonyítja elemzőjük e téren is irigylésre méltó jártasságát, beleérző képességét. Recepcióközpontú gondolkodásához híven Terdik Szilveszter rátapint arra az érzékeny kérdésre is, hogyan alkalmazhatna az erdélyi görögkatolikus püspök e fő megrendelésén éppen Teneckit, a környék elsőnek mondható ortodox festőjét, amikor az ortodox-unitus felekezeti harcok javában dúltak. A válasz nyilván összetett, de egyrészt az unitus festők hiányában, másrészt a latin festők iránti bizalmatlanságban keresendő. Ez utóbbi pedig azt sugallná, hogy a Fogarasi Egyházmegye megrendelő főpapjai nem is annyira az uniós hitelveket („tartalom”) féltették, mint a bizánci művészeti formák következetes érvényesülését („forma”).

A kötet harmadik része a kánonilag 1777-ben felállított nagyváradai görögkatolikus püspökség központjának kialakulását vizsgálja. Élén 1748-tól a macedovlach eredetű Kovács Meletius, 1776-tól pedig Drágossy Mózes állt, immár teljes jogú püspökként. A Nagyváradai Egyházmegye fenntartását 1781-től uralkodói határozat értelmében a latin püspökség által átadott belényesi uradalom volt hivatott fedezni. A Szent Miklósnak szentelt, később székesegyházi rangra emelt váradai görögkatolikus templom 1739 és 1744 között épülhetett, akkor még a latin püspök kezdeményezésére rítusvikáriusa számára. Már 1757-ben felmerült a templom és a hozzá tartozó parókia- és iskolaépület átalakításának kérdése. Kovács Melét felmérési terveket is készített bizonyos Domenico Italus építőmesterrel, melyen a templom tervezett új kőtornyának alaprajza is megjelent (Terdik közli is az osztrák állami levéltárban fennmaradt rajzot). A torony építésének elhúzódását mutatja egy Joseph Hoffmann által 1784-ben készített terv, illetve az ez évben aláírt szerződés is, melyet Jacob Éder váradai kőművesmesterrel kötöttek. A kötetben közölt második váradai forrásból, mely már Darabanth Ignác püspök (1788–1805) korából való, az látszik, hogy a templomtorony végül csak a század utolsó két évében épült meg, így a váradai unitusok jócskán alulmaradtak fő vetélytársuk, a város ortodox közössége mögött, amely 1784 és 1790 között felhúzta impozáns, s a régió templomépítészetében sokáig mértékadó templomát. Ez is hozzájárulhatott, hogy 1800 után a görögkatolikus püspök végül – a nagy nehezen felépült toronyhoz csatlakozó – új székesegyház építése mellett dön-

16 TERDIK SZILVESZTER: „Marian Symbols on the Iconostasis of the Cathedral of Blaj”, in *Apulum* LII (2015), Series Historia & Patrimonium, 83–103.

tött, mellyel az ortodox templom mesterét, Édert bízta meg 1804-ben.¹⁷

Külön fejezet tárgyalja a székesegyház rangra emelt, első váradi unitus templom berendezését, amely szerencsésen túlélte a fenti viszontagságokat, mivel kisebb átalakítás után a Bihar megyei Rév (ma Körösrév, RO) parokiális templomában állították fel. Gazdag képanyaggal kísért aprólékos elemzés támasztja alá, hogy faragása Pócs és Balázsfalva képfalaival mutat műhelyazonosságot, így az 1750-es évek elejére tett datálása is meggyőzőnek tűnik. Festői díszítése, mely hemzseg a görög és román nyelvű, s az 1763-as évszámmal kísért donációs feliratoktól, valamiért eddig elkerülte a román szakma figyelmét. Az ikonokat Terdik Szilveszter pontos stíluselemzéssel Teodor Simeonov Gruntović (mások Teodor Sina Krudinak is nevezik) moscopolisi műhelyével hozza kapcsolatba, amelynek a mai Magyarország területén fennmaradt, későbbi emlékei azonban kisebb részletgazdagságot mutatnak (Ráckeve, Székesfehérvár szerb templomainak kifestése, illetve számos más, inkább macedovlach többségű egyházközség különálló ikonjai, talán a Gyöngyöshöz köthető ikonok kivételével). A képfal bizonyos másodlagos ikonjait (az alapképek alatti kis képmezőket vagy az oromzat festői díszét) egy másik festő készítette, talán – amint arra az ikonosztázon olvasható felirat is utalhat – 1768-ban. A váradi székesegyházból az ikonfalon kívül az azzal egyidőben, vélhetően azonos műhelyben faragott szószék és püspöki trón is fennmaradt a körösrévi templomban, melyek festői díszje azonban inkább az utóbbi fázisban alkotó mesterhez köthető.¹⁸ Ma is a váradi görögkatolikus székesegyház különleges kelléke az a két kovácsoltvas állvány, amely Krisztust és Máriát ábrázolja ajtószerűen nyitható ovális medalionjában, melyek mögött II. József és a gyászruhás Mária Terézia a külső képekkel egyező méretű mellképei rejtőznek. A bizonyára 1777-ben, az egyházmegye kánoni felállításának idején készült tárgyak a görögkatolikusok uralkodó iránt érzett lojalitásának megnyilvánulásai, aminek – mint láttuk – a Munkácsi Egyházmegyében is maradtak fenn emlékei az ungvári püspöki palota falképein.

A váradi püspökség tárgyalását az új, 1812-re elkészült székesegyház, illetve a püspöki székház bemutatása zárja. A templom új ikonosztázanak plasz-

17 TERDIK SZILVESZTER: „Dati alla storia della cattedrale greco-cattolica di Oradea (Nagyvárad)”, in REMUS CÂMPEANU – VASILE RUS – VARGA ATTILA – FLORIN JULIA (eds.): *La Scuola Transilvana*. Nyíregyháza–Oradea, [é. n.] III–120.

18 TERDIK SZILVESZTER: „Icons of the Iconostasis of the Former Greek Catholic Church of Nagyvárad/Oradea (Veliki Varadin)”, in MISA RAKOCIJA (ed.): *Niš and Byzantium, Thirteenth Symposium Niš, 3-5. June 2014*, (The Collection of Scientific Works XIII), Niš 2015, 453–464.

tikai munkáit Weisz János, a váradi nemzeti iskola rajztanára készítette, akinek szerzősége Terdik szerint a belényesi görögkatolikus, sőt a váradi ortodox Holdas templom képfala esetében is felmerül. Ez utóbbiak ikonjait – ezek szerint felülemelkedve a felekezeti különbözőségein – Arsenije Teodorović, a 18–19. század fordulójának vezető szerb mestere festette, aki egyébként a budai szerb egyházmegye főtemplomának ikonosztázát is készítette. A váradi püspöki lak egy az egyházmegye által megvásárolt lakóházból került kialakításra. Mivel a 20. században teljesen lebontották, ma már csak feltételezhető, hogy Josef Hoffmann, a környéken latin megrendelésre is dolgozó építésztervei kerültek végül megvalósításra.

A kötetben bőséggel felvonultatott új adatokhoz illően nagyívű eszmei-elméleti háttérrel rajzol a három egyházmegye bemutatását követő összegzés. A választott téma sarkalatos pontjainak kiemelésével, jó arányérzékkel és lényeglátással von mérleget, s szűri le a szükséges következtetéseket a művészeti reprezentáció kereteit, illetve a tradícióhoz és a posztridentinai kor újdonságaihoz való viszonyt illetően. Fontos konklúzió, hogy a korábban szerzetesi-monostori keretek között működő püspöki központok szervezeti-szerkezeti átalakulásában voltaképpen a latin egyházi struktúrák átvétele valósult meg a görögkatolikus egyházmegyék kánoni felállításának idején. Ez magába foglalta az egyházmegye működéséhez szükséges anyagi források uralkodói-kamarai biztosítását, s ennek következtében a klérus képzésének, javadalmazásának új lehetőségeit is, de kiterjedt a művészeti ízlésre is. A szerkezeti átalakulás ugyanis – amint ezt a szerző okkal tartja fontosnak kiemelni – hatással lett a közösségek és vezetők tradícióhoz való viszonyára is. Az erdélyi és a váradi püspököknek inkább az ortodoxiával szemben kellett meghatározniuk önmagukat, míg a Munkácsi Egyházmegyében az 1720-as évektől már nemigen kellett tartani az unió felbomlásától. A tradicionális formákhoz való ragaszkodás annak ellenére meglehetősen erős volt a vizsgált unitus egyházmegyék művészeti megrendeléseiben, hogy ezek megvalósításához a 18. században alig sikerült görögkatolikus mestereket találni. A templomberendezésekhez ortodox faragókhoz, illetve festőkhöz kényszerültek folyamodni, az épületek tervezésében és – például a máriapócsi kegytemplom – kifestésében pedig nagyobb szerep jutott a római katolikus vallású mestereknek. Az összegzésből is kiderül, hogy a hagyományos formanyelv megőrzésének igénye szinte minden tárgyalt templomban másképpen, meglepő sokszínűséget mutatva valósult meg. Ezzel ismét csak azt bizonyítja a kötet szerzője, hogy nem volt hiábavaló az emlékek alaposabb vizsgálata, ami még

további kutatási potenciált is bőven rejt magában. Rendkívül izgalmasak a kötet zárógondolatai a trienti formák érvényesüléséről, melyek a zamości (1720) zsinatot követően szinte kizárólag a Munkácsi Egyházmegyében lettek kimutathatók, míg a román egyházmegyéket jóformán nem érintették. A latinizáció, mely a 19. században csak tovább erősödött, a hazai görögkatolikus templomokban egyebek közt az oltárképek, ikonosztázionok előtti (Máriapócs és Ungvár esetében falak menti) mellékoltárok, zárható tabernákulumok vagy a koporsó formájú menza állításában volt megfigyelhető. A parokiális templomokban elterjedt a gyakorlat, hogy az ikonosztázionok alapképei elé is oltárszerű asztalokat helyezzenek, melyeket azonban – amint erre a szerző rámutat – a görög papok sosem használtak misézésre. Külön értékelendő a szerző azon meglátása, mely az ikonok képi nyelvének átalakulása kapcsán felhívja a figyelmet arra, hogy a barokk formanyelv megjelenése nem jelenti az ikonokhoz való viszony lényegi változását a bizánci tradíciójú közösségekben (s ez a hazai ortodoxokra is vonatkoztatható), csupán – találó megfogalmazásában – „a teológiai reflexió elhomályosulását”. Fontos, hogy Terdik Szilveszter okfejtéseiben a „nyugatoság” fogalma, melyet oly gyakran használ a hazai ortodox emlékekkel foglalkozó magyar nyelvű szakirodalom is mint stíluskategóriát, illetve mint afféle megkülönböztető, ámde mégoly megfoghatatlan jelentésű jelzőt, valós tartalommal telik meg és elnyeri gazdag művészet-, egyház- és liturgiátörténeti értelmét. Ez pedig messze túlmutat a „bizánci” versus „nyugatis” szembeállításon, mely a hazai keleti keresztény művészet 18. századi emlékeinek elemzésében a legutóbbi időkig egyeduralkodónak tűnik, s azért is felülbírálandó, mert elfedi azt a végtelen gazdagságot, amelyet e speciálisan közép-kelet-európai, többféle forrásból táplálkozó emlékműanyag magában rejt.

A kötet zárófejezete a püspöki székesegyházakat a felekezeti identitás keresés helyszínéiként definiálja. A görögkatolikus püspöki megrendeléseket az egyház önmeghatározási kísérleteiként értelmezi, s megemlíti azt a csekély számú forrást, amelyből a hazai unitusok korabeli önértelmezése, önreflexiója „kiolvasható” lehet. A szerző által korábban közölt,¹⁹ 1799–1800-ban a Magyar Kamarához írt felterjesztések, melyekben a munkácsi, a nagyváradi és – a jelen kötet szempontjából másodlagos – kőrösi egyesült püspökök összefoglalták, milyen berendezésre és felszerelésre van szüksége egy görögkatolikus templomnak, már rávilágítottak, hogy a szláv és a román hagyományú egy-

19 TERDIK SZILVESZTER: „Újabb Eredmények a Munkácsi Egyházmegye művészetének föltérképezésében”. *Athanasiana* 30 (2009), 119–150.

házmegyék jelentős eltéréseket mutattak hagyománytisztelet tekintetében is. A görögkatolikus egyház „énképe” tehát püspökségenként is különbözött, s erős helyi színezettel rendelkezett. Vállalkozása szép és méltó szintézisét adja Terdik Szilveszter a kötet főszövegét záró, az egyházi önmeghatározás témájához fűzött gondolatában, melyben a balázsfalvi székesegyház bizánci stílusú kupolafreskójának ikonográfiáját egyfajta vizuális hitvallásként fogja fel: a Krisztus a Nagy Főpap felé vonuló nyugati és keleti pápák az egyházszakadás előtti, tiszta keleti hagyományokhoz való visszatérést jelenítik meg (tükrözve egyébként a balázsfalvi szerzetesek egykorú teológiai traktátusaiban is megjelenő unitus meggyőződést).

A kötet főszövegéhez egy nagyrészt kiadatlan levéltári dokumentumokból álló forrásválogatás is járul. A máriapócsi zarándoktemplomra vonatkozó iratok egy részét korábban maga a szerző publikálta,²⁰ az építkezés 1728–1731 között vezetett számadásai, illetve a Spalinszky Mihály festővel kötött 1783-as szerződés átirata azonban itt kerül először közlésre. A függelék következő részét az ungvári püspöki központ kiépítéséhez és a székesegyház átalakításához kapcsolódó osztrák levéltári források alkotják, köztük Johann Grenner terveinek bemutatása (1774), illetve Franz Anton Hillebrandt azokhoz írt véleménye (1775), valamint a jezsuita ingatlanok munkácsi püspöknek való átadásáról szóló dokumentumok. Bacszinszky püspöknek az ungvári székesegyház új berendezése kapcsán különböző mesterekkel kötött szerződesei közül kiadatlansága miatt érdemel említést az ikonosztázion képeire vonatkozó megállapodás Spalinszky Mihály festővel (korabeli másolatban), valamint a szentély festését vállaló Andreas Trtina eperjesi festő által szignált szerződés. Az osztrák állami levéltárban lelte föl Terdik Szilveszter a püspök királynőhöz írt levelét az ungvári építkezésekről, illetve a balázsfalvi püspöki központ kiépítésével kapcsolatos értékes iratokat is. A nagyváradi építkezésekre vonatkozó dokumentumok a helyi megyei levéltárban, illetve a Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltárában (Budapest) kerültek elő. A püspöki székház felmérési rajzai (Abraham von Szerwansky) és tervei (Josef Hoffmann, 1779) mellett a templom toronyépítési, illetve a berendezés faragásáról szóló szerződése is figyelmet érdemel.

Általánosságban véve a kötet, illetve írója egyik fő erénye gyanánt fontosnak tartom kiemelni, hogy szakirodalmi forrásait képes tárgyilagosan, „funkcionálisan” kezelni, megfelelő szakmai érettséggel csak a saját témája

20 TERDIK: „A máriapócsi kegytemplom építésére és belső díszítésére vonatkozó, eddig ismeretlen források”, 541–567.

szempontjából feltétlen szükséges információk kifejtésére szorítkozni. Így nem esik a keleti keresztény művészeti örökséggel foglalkozó (tudományos, illetve tudományos-ismeretterjesztő) munkák tipikus hibájába, „a túlmagyarázás” (Ádámtól-Évától...) csapdájába, amelyet nyilván e kevésbé ismert hagyomány közelebbi bemutatásának szándéka szül, de sokszor a periféria, a „meg nem értettség” kisebbségi érzése is táplál. Általánosan elmondható Terdik Szilveszter munkásságáról, hogy a bizánci örökség hazai kutatói közül elsőként kezeli témáját – mely valóban számos tekintetben kívül esik a „kánonon” – a magyar művészettörténet „nagy” („többségi”) kérdéseivel egyenrangúként, s ezért sem terheli szövegét általunk feleslegesnek ítélt excursusokkal, önigazolásba hajló magyarázatokkal. S valóban, e szakmai önérték és a téma iránti feltétlen elkötelezettség kicsit sem tűnik megalapozatlannak, látván a számos, általa fellelt új iratot, tervanyagot, azt a szakmai színvonalat, amely a barokk kor magyar építészet- és művészettörténetéről a közelmúltban megjelent legjobb hazai munkák sorába emeli a kötetet.

A kötet másik fő erénye az adatgazdagsága, melynek záloga Terdik Szilveszter forráscentrikus művészettörténeti gondolkodásmódja. A sok adat ugyanakkor mégsem eredményezett száraz, „nehezen emészthető” tudományos publikációt, mert (írott és képi) forrásai sokfélék, időben-térben, eredetüket és típusukat tekintve egyaránt, s azok vizuálisan is változatosan jelennek meg a kötetben. A szerző figyelme a képzőművészeti és építészeti emlékek mellett a ma az iparművészet körébe sorolható liturgikus és templomi berendezési tárgyakra is kiterjed. Terdik Szilveszterre általánosan is jellemző a nagyfokú nyitottság a különböző, számunkra – a múltat kutató utódok számára – bármiféle információval szolgáló tárgyak, szövegek, hagyományok iránt. Ez az attitűd nem engedi meg magának, hogy csak a kevésbé „kvalitásosnak” nevezett emlékeket tartsa kutatásra érdemesnek, hanem méltó tiszteletet és alázatot mutat a vallásos érzület kevésbé igényes, sokszor naiv, de mégoly őszinte, s ezáltal bizony nagyon is „informatív” művészeti megnyilvánulásai iránt is.

A kötet elolvasása után kristályosodik ki bennünk, hogy hagyományos („pozitivistá”) művészettörténeti módszertana, s – elsőre talán ódivatúnak tűnő – forrás- és tárgyközpontú kutatói szemlélete ellenére Terdik Szilveszter nagyon is korszerű, recepcióközpontú művészettörténetet ír. A tárgyak és ábrázolások liturgikus funkcióját, s annak történeti alakulását jól ismerve a művészet gyakorlati és szubjektív (emberi, érzelmi) oldalával is mindig számol. Külön örömet leli, ha írott vagy vizuális forrásaiban az ízlésre, a

megrendelői-befogadói elvárásra, esetleg e rendszerek összeütközésére utaló mozzanatokra bukkan. Mindezt az olvasó számára is izgalmas epizódok formájában adja közre, mikor például az ízlésváltásokról, a hívek és a klérus elvárásai körüli vitákról számol be. Hallatlan érzékenységet mutat a kapcsolatok, s vele összefüggésben a konfliktusok problematikája iránt, legyenek azok akár szorosan vett művészeti, akár – tágabb összefüggésben – történeti, politikai, hatalmi, szellemi-lelki, rítus- vagy felekezeti interakciók. Ez megnyilvánul abban is, ahogyan akár az írott, akár a vizuális forrásait érzékeli, illetve értelmezi, s egyben rejtett kulcsa annak, mitől élvezetes olvasmány a könyve. Gyakran szűkszavú kútfőiből logikus, ám praktikus és kreatív gondolatmenetekkel bőséges információt képes kiolvasni kutatása tárgyáról, s mindezt érzelemgazdag történetté formálva tudja megosztani olvasóival.

Végül fontosnak tartom hozzátenni, hogy Terdik Szilveszter vitathatatlan érdeme a hazai posztbizánci művészet kutatásában, hogy komolyabban számol a ortodox–görögkatolikus felekezeti közötti művészeti kapcsolatok kérdésével. A Habsburg Birodalom egykorú szerb ortodox emlékeivel való kapcsolat lehetősége a 18. század végén, a mindkét egyházat utolérő „felvilágosodás”, jozefinista szemlélet- és ízlésváltás következtében már reális, s néhány esetben tetten is érhető. Mint Terdik Szilveszter korábbi kutatásai is bizonyították, a templomi berendezés, a képfalak faragása terén az ortodox mesterek alkalmazására már korábban, a 18. század közepén volt példa görögkatolikus egyházban (Konsztantinosz mester). Ugyaninnen tudjuk, hogy Pádits Péter egri szerb fafaragón kívül már mestere, a legszebb hazai ortodox ikonosztázi-onokat faragó Jankovics Miklós is dolgozott az unitus egyház megrendelésére, nem kisebb képfalon, mint a hajdúdorogi. Izgalmas tény, hogy a hajdúdorogi ikonosztázi-on számára a karlócai szerb érseki székesegyház képfalának faragását jelölte meg mintaként görögkatolikus megrendelője. E kötetben az „egyesültek” és „nem egyesültek” által egyaránt foglalkoztatott festők további példáival találkozunk: ilyenek a Ranite család tagjai, Stefan Tenecki, Teodor Simeonov Gruntović műhelye vagy – már az akadémizmus korából – Arsenije Teodorović.

A püspöki központok művészetét érintő számos új adat sem képviselne olyan értéket, ha közlőjük nem használná megbízható és szerteágazó háttértudását az egyház szervezetének és belső működésének történeti alakulásáról, képviselői – a művészeti megrendelők – mindenkori igényeiről, társadalmi pozíciójukról, időben és térben is specifikus vágyaikról és elvárásaikról. Ez a háttértudás bomlik ki a kötetben a konkrét művészettörténeti kérdések ér-

telmező kontextusává, másfelől ez adja a szöveg hitelét és koherenciáját. Nagyon hasznos kitérőket találunk egy-egy emlék kapcsán az adott tárgytípus szerepéről és történetéről a keleti keresztény hagyományban. Ezeket mindig bizánci gyökereikhez való viszonyuk értő bemutatása, illetve a latin rítussal való összehasonlítás teszi igazán informatívvá. A latinizáció izgalmas kérdése (szobrok, orgona eltávolítása, monstanciahasználat, mellékoltárok, latin típusú padok, főoltár felszerelése) szükségszerűen is át-átszövi Terdik elbeszélését, ám a bizánci, majd a posztbizánci balkáni vagy galíciai egyházi és művészeti hagyomány beható ismerete nélkül a magyarországi görögkatolikus püspökségek szakrális emlékeiről sem születhetett volna ilyen nagyszabású, széles műveltséganyagot tartalmazó összefoglalás.

A kötet végén található angol, ukrán és román nyelvű tartalmi összefoglaló remélhetőleg hozzájárul ahhoz, hogy a benne közölt kutatási eredmények a szélesebb, nemzetközi tudományos köztudatba is bekerüljenek. Ez jelen esetben nem tekinthető üres frázisnak, hiszen – ahogy azt fentebb már említettem – Terdik kutatásaiból mind az ukrán, mind a román, sőt a szerb művészettörténeti kutatás is jócskán épülhet, s azokat saját örökségkutatása hasznára fordíthatja.

Külön dicséretet érdemel a könyv igen esztétikus kivitele, melyhez Áment Gellért fotós-képszerkesztő, Felde Csilla grafikai tervező és tördelő, Pamuk Lóránt grafikus és természetesen a szerző vizuális igényessége is hozzájárult. A fejezetek elé kiemelt, gyakran egész oldalas illusztrációk elhelyezése a kötetben belül finom tartalmi allúziókat hordoz, és ismét csak az író teológiai műveltségét és érzékenységét dicséri.

Terdik Szilveszter kötetét azonban nemcsak szép reprodukciókban gazdag, tetszetős külleme, hanem közérthető és olvasmányos stílusban megírt, a lényegre koncentráló, ugyanakkor témáját érzékletesen és kétségbevonhatatlan hitelességgel bemutató volta miatt is örömmel forgatja mind az érdekes szakmai, mind pedig a korszak vagy éppen a bizánci kereszténység iránt érdeklődő laikus közönség is.

Golub Xénia

IVANCSÓ ISTVÁN: *A magyar görög katolikus papság szentelési emléképeinek gyűjteménye (1914–2007)*, (Collectanea Athanasiana, V. Varia, vol. 2.), Nyíregyháza 2016, 322 p. ISSN 2416-1799 ISBN 978-615-5073-36-6

A *Collectanea Athanasiana* sorozatban megjelent érdekesség liturgikus könyv, mégsem szertartáskönyv. Vajon milyen műfajmegjelöléssel is illethetnénk ezt a reprezentatív megjelenésű, kemény táblás albumot? Liturgiátörténeti emlékgyűjtemény. A magyar görögkatolikus papság nagy családjának (lásd a szerző ajánlása) egyfajta ünnepi megjelenítése a primíciás, az ezüstmises, aranymises, vasmises és rubinmises emlékképek, szentképek összegyűjtése és rendszerbe foglalása alapján. Bátran kimondhatjuk, hasonló vállalkozás biztosan nem járna sikerrel római katolikus egyházmegyéink valamennyi papja adatainak ilyenén összegyűjtésében.

A szerző segítségére volt azonban a Hajdúdorogi (korábbi) Egyházmegye *papszentelési anyakönyve*, amely a kutatott időszakban 487 papot sorol fel (a 488. diakónus). A szentelési bejegyzések biztos támpontot nyújtottak a személyi adatokhoz, illetve az emlékképek rendszerbe foglalásához. Minden szentképnek két oldala van, az elsőn egy ikon, egy kép, az Üdvözítőnek, vagy az Istenanyának, vagy valamely szentnek a képe látható. A hátoldalon többször a keleti keresztábrázolás, a felirat, a jelmondat, az időbeli utalás, esetleg a kézzel írt aláírás látható. A szerzőt – saját bevallása szerint – csupán ez utóbbi szempont motiválta negyvenesztendős kutató- és gyűjtőmunkája során. Kortörténeti érdekesség a képek előállítási módszere. Csak a legutóbbi időkben lett egyértelművé és közhasználatúvá a (digitális) nyomda használata, korábban írógéppel vagy kézzel készítettek minden egyes képet. Emlékszünk, a kommunista időkben külön engedélyt kellett kérni az Állami Egyházügyi Hivataltól, megadva a teljes szöveget, és hogy hány példányt kívánnak belőle nyomtatni. (Volt, akinek a mottójához nem is járultak hozzá, mondván: rendszerellenes, lázító, kétértelmű.) A könyv hatalmas értéke a táblázatban összefoglalt adatok teljesen áttekinthető, világos képe, valamint a könyv végén található névmutató, ami alapján minden felszentelt személy visszakereshető.

A szerzőnek igaza van: „a világon egyedülálló könyvvel találkozhat az olvasó...” (lásd Előszó). A papság adatainak ilyen irányú megközelítésben való feldolgozása ritkaságnak számít a liturgiátörténetben. A szerző kilenc jól elkülöníthető fejezetben taglalja a témát: a primícia (újmise) magyarázatából indul ki, bemutatja a gyűjteményt, a papságot, a szentelő püspököket,

elemzi az időkeretet, az anyag beosztását, a jelzéseket és rövidítéseket, majd köszönetnyilvánítást fejez ki a papi rokonságnak, nagy papi családoknak és nem utolsósorban saját feleségének, akik segítettek az összegyűjtés nagy munkája elvégzésében. Végül a nyíregyházi Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet fennállásának 50. évfordulójára készített kiállítás emlékét idézi fel a szerző, ahol már kiállította az anyagának akkor meglévő részét.

A könyv tudományos értéke a táblázat összeállításában rejlik: a szenteltek pontos születési, szentelési, primíciás, jubileumi és haláladási adatai mellett ott vannak emlékképeik idézeteinek a lelőhelyei is, valamint a megjegyzés rovatban a doktorrá avatottak jelzései, a névváltoztatások, a külföldre távozások, az ortodoxiába való áttérés, a püspökké szenteltek adatai, a rendbe lépés vagy kilépés adatai és a papi szolgálaton kívül helyezés (1950-es években erőszakkal), vagy az önként való távozás, a kilépés. A könyv „testét” azonban mégiscsak maguk a képek alkotják, közülük a legértékesebbek a rubinmises képek (hetvenéves papság), ezekből csak hat db maradt, amelyek közül csak egy db maradt meg látható formában.

Minden elismerés és dicséret a briliáns ötletért, az alapos, aprólékos, szorgalmas gyűjtőmunkáért, a pontos adatokért és a minden igényt kielégítő külső megjelenési formáért, amely nagyalakú, keménytáblás, finom, selymes papíron nyomtatva igazi album, liturgiátörténeti érdekesség, értékes ajándék lehet minden pap és családja számára. A könyv borítóján Dudás Miklós püspök látható, amint a pesti Egyetemi templomban a kisebb rendeket adja fel görögkatolikus papnövendékeknek 1948-ban. (Abban az időben még a görög püspökök is viseltek pileolust, a kép bal oldalán tartja a kezében egy asszisztens.)

Pákozdi István (Budapest)

* * *

Ivancsó István, a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudomány Főiskola tanára a kreatív teológusok közé tartozik. Könyveiben és tanulmányaiban főként olyan témákat tárgyal, amelyekkel még senki sem foglalkozott (például *A liturgia, mint az identitás kifejezője; A Pócsi Mária szertartásai*), és a választott témáit mindig újszerűen, de tudományos igényességgel dolgozza fel. Előadásaival és publikációival már sokakat meggyőzött arról, hogy az egyházban az imádság törvénye valóban a hit törvénye (vö. *lex orandi, lex credendi*). Egyházunk liturgiája, s különösképpen is az eucológia hűségesen tükrözi az egyház hitét (vö. Ivancsó, *Nagy Szent Atanáz a bizánci egyház liturgikus szövegeiben*). A liturgia régen és ma is úgy áll előttünk, mint „locus theologi-

cus” (vö. Melchior Cano, *De locis theologicis*). Aquinói Szent Tamás szavaival élve „auctoritas” a különböző questiók-ban és a „sic et non”-ok között.

Kreativitásának legújabb megnyilvánulása az, hogy „hangyaszorgalommal” összegyűjtötte a magyar görögkatolikus papság szentelési emlékképeit, és azokat rendszerezett formában, egy reprezentatív albumban közkinccsá tette.

A könyv szerkezete világos, áttekinthető. A primiciás, ezüst-, arany-, gyémánt-, vas- és rubintmisés szentképek másolatban megtalálható közlése előtt a szerző bevezető tanulmányában leírja a könyv keletkezésének történetét, és megadja azokat az információkat, amelyek igazán értékesé teszik ezt az emlékképgyűjteményt. Azt is megtudjuk tőle, hogy a primiciák létezését és fontosságát a 8. század végén először a római-frank szertartáskönyvek is említik (9. old.). Mihályi Ákos közismert pasztorális kézikönyve is tárgyal róla (533–534). A tanulmány után a szentelési anyakönyvek alapján történelmi pontossággal táblázatos formában összesíti az összegyűjtött képeket. Az adatok és a primiciás képek sokasága azokra a görögkatolikus papokra emlékeztetnek bennünket, akik 1914-től szolgálták a Hajdúdorogi Egyházmegyében az Isten dicsőségét és az emberek üdvösségét.

Pozitív érzelmeket vált ki bennünk ennek a könyvnek a tanulmányozása, de azért egy kis hiányérzet is megszületik bennünk, a sok kérdőjel láttán, mert a kérdőjelek nemcsak azt jelzik, hogy voltak olyan papok, akik nem készítettek emlékképet, vagy nem sikerült begyűjteni azokat. Talán valami más oka is van, hogy ezek a képek hiányoznak? Valószínű, hogy még élnek olyan paptestvérek, rokonok és barátok, akik magyarzatukkal meg tudják szüntetni a kedves olvasókban ezt a hiányérzetet. Talán ki is maradhattak volna a gyűjteményből ezek a kérdőjeles papok!?

Remélhetőleg lesznek olyanok is, akik felfedezik ennek az „unikális” műnek az egyháztörténelmi, liturgiátörténelmi és teológiai jelentőségét.

Több olyan római katolikus egyházmegye van, ahol – források hiányában – még nem sikerült összeállítani azoknak a névsorát, akik az elmúlt évszázadokban papjai voltak az egyik vagy másik egyházmegyének. A Hajdúdorogi Egyházmegyét nem fenyegeti ilyen veszély, mert nemcsak az egyháztörténelmszei, hanem a liturgikusai is őrzik és kutatják azokat a forrásokat, melyek segíthetik történetének jobb megismerését. Ha a régészek számára egy kis cserép vagy egy kődarab is a múlt értékes tanúja, akkor az egyháztörténelmszei számára is lehet érték egy primiciás szentkép, főleg annak a nyomtatott oldala, amely a felszentelt személy legfontosabb adatait közli számunkra. Még

annak is van jelentősége, hogy régen nem nyomdában készültek ezek a képek, hanem főleg kézzel vagy írógéppel írták meg ezeket az emlékképeket. Ennek megvan a magyarázata: a kommunista időkben még a szentképek kinyomtatásához is szükség volt az Állami Egyházügyi Hivatal engedélyére.

A katolikus teológia a Scriptura, a Traditio és a Magisterium hármas elválaszthatatlan egységében fogalmazza meg az egyház hitét. A teológiai ismeretelmélet szerint a keresztény hagyomány forrásait érdemes csoportosítani. A szent hagyományhoz hozzátartoznak az egyetemes zsinatok, a pápai megnyilatkozások, az egyházfegyelmi előírások, az egyházatyák és kiváló egyháztanítók írásai, a liturgia, sőt azok a tárgyi emlékek is, amelyek az egyház hitére utalnak. Például a feltámadás hitéről tanúskodnak a római katakombák és az egyszerű falusi temetők. A síremlékeken látható szimbólumok (hal, fönixmadár stb.) és feliratok is tanúsítják a keresztények hitét.

A primiciás szentképeken az újmisécs neve alatt az áldozópap vagy áldozár megnevezés pedig arra utal, hogy a felszentelt pap legfontosabb feladata a szentmiseáldozat bemutatása. Tanulságos lehet számunkra, hogy egyre több képen már nem szerepel ez az elnevezés, ami arra utal, hogy napjainkban már kevésbé tartjuk fontosnak a szentmise áldozat jellegét. Ez a tendencia a latinoknál még jobban megfigyelhető. Az eltérés oka nyilvánvalóan az, hogy a görögkatolikus egyház szentelési szertartása ezt az elnevezést használja. Figyelemre méltó az is, hogy a 60-as és 70-es években „Pappá szentelésem és első szentmisém emlékére” készültek ezek a képek, a későbbiekben pedig inkább „Pappá szentelésem és első szentliturgiám emlékére” osztogatták Istennek újonnan szentelt szolgálói. Nyilvánvaló, hogy az első megfogalmazásban a nyugati egyház jellegzetes formulája jelenik meg, az újabb szöveg pedig ragaszkodik a keleti egyház sajátos terminológiához.

Véleményünk szerint nemcsak arra való ez a szép kiállítású könyv, hogy a régiekre való emlékezés jegyében, egy kicsit nosztalgizva lapozgassuk. Ez a gyűjtemény – ha lapozgatjuk – lélekben összekapcsolhat bennünket azokkal, akik papként szolgáltak vagy szolgálnak közöttünk, akik előttünk jártak a hitben, s ez erőt és biztatást adhat saját papi vagy más jellegű életpályánk hűségese végigfutásához.

Dolhai Lajos (Eger)

* * *

Ivancsó István főtisztelendő úrnak – aki a pápai Nemzetközi Teológiai Bizottságnak magyar tagja (2004–2014) volt – legújabb és harmadik óriási

könyve jelent meg. Az előbbi kettő a *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. (Nyomtatásban megjelent művek, Nyíregyháza 2006, 1020+XXXII o.)* és II. (*További művek. Kiegészítések. Kiadatlan művek, Nyíregyháza 2008, 510+L o.*) volt. A harmadik pedig az új Collectanea Athanasiana sorozat V. Varia vol. 2. köteteként került a nyilvánosság elé: *A magyar görög katolikus papság szentelési emlékképeinek gyűjteménye (1914–007)*. E kötet úgy állít emléket a magyar görögkatolikus papságnak, hogy összesíti, illetve másolatban mutatja be a primíciás, ezüst-, arany-, gyémánt-, vas- és rubinmises emlékképeket. A „primíciá” az újszentelt áldozópap által ünnepelesen végzett első Szent Liturgiát jelenti. A címben található „szentelési emlékképek” kitétel tehát azokra az „primíciás” képekre utal, amelyeket elsősorban a papszentelésre, illetve az első Szent Liturgia alkalmára készítenek és ott szétosztanak. Az „ezüstmise” az áldozópapság 25. évfordulóján vagy ehhez közeli vásár- vagy ünnepnapon hasonló ünnepélyességgel elmondott szentmisét jelenti. Ehhez hasonlóan az „aranymise” az 50., a „gyémántmise” a 60., a „vasmise” a 65. és a „rubinmise” a 70. szentelési évfordulón végzett Szent Liturgiát jelenti. Az emlékképeket az ezüst-, arany-, gyémánt-, vas- és rubinmise alkalmával is osztják, ezért ez a könyv ezeket az emlékképeit is tartalmazza. A szerző szerint „nincs még egy olyan könyv, amely egy adott egyházzrész vagy részegyház papjainak szentelési emlékképeit foglalná magába” (9. o.).

A magyar görögkatolikus egyházban – mint általában – különlegesen szokták ünnepelni a „primíciát”. Ezt a szokást az első termés felajánlásához hasonlíthatjuk, illetve ahhoz, ahogy a termés legjavát Istennek fölajánlják az ószövetségi törvényben található kötelezettség szerint (9. o.). A görögkatolikus *Szerkönyv (Euchologion)* 337. oldalán szereplő leírás sehol nem említi azt, hogy az áldás mellé az új pap szentképet is oszt, amelyre primíciás jelmondatát is felírta mintegy papi „programként”. A gyakorlat ennek ellenére – mint általában mindenütt – a Hajdúdorogi Egyházmegyében is az, hogy az alapítás, illetve az első papszentelések óta vezetik a szentelési anyakönyvet, melynek alapján pontosan dokumentálva vannak a görögkatolikus papszentelések (vö. *A keleti kódex* 774. kán. § 1.). Emellett a primíciás képek gyűjteménye egy szép dokumentumtárat jelent. Az első időkből még hiányzik néhány kép, de 1950-től kezdődően már teljes a gyűjtemény a szerző szerint (10. o.).

A kötet alapját az 1912-ben alapított Hajdúdorogi Egyházmegye papszentelési anyakönyve képezi. Az időrend a szentelés sorrendjét jelenti, illetve még pontosabban, a szentelési anyakönyvbe való beírás rendjét. Az egyház-

megye alapítása 1912. május 6-án történt, majd kanonizálása június 8-án a *Christifideles graeci* kezdetű bullával, melyet X. Piusz pápa adott ki. Az első papszentelések 1914-ben történtek, amikor Miklósy István megyéspüspök négy papot szentelt. Az első papszenteléstől kezdve az utolsó (2007-es) bejegyzésig így 488 személy anyagát tartalmazza ez a könyv. A szerző szerint a jelen kötet mintegy negyven esztendő munkálkodásának eredménye. Tehát ez a kötet egyrészt úttörő, másrészt hiánypótló munka. A gyűjteménybe és a könyvbe azok a görögkatolikus papok kerültek be, akiknek a neve szerepel a Hajdúdorogi Egyházmegye papszentelési anyakönyvében, amelyet az első szentelésektől, vagyis 1914-től vezetnek. Így 2007-ig összesen 487 pap adatait és emlékképeit tartalmazza a gyűjteményünk. Itt szeretnék felhívni a figyelmet arra, hogy Nyirán János atya (464.), a liturgia-egyház-történet kitérő szakértője, szándékosan választotta azt (legalább is most), hogy „diakónus”-ként szolgál az egyházban. Ez a döntése szerintem a legbátrabb, de egyúttal jól mutatja azt is, hogy a keleti istentiszteletben a diakónus szerepe különlegesen fontos. Az egyháztörténetbe belepillantva: található néhány szent, aki egészen életén át diakónus maradt (pl. Szent Efrém; Nyugaton Assisi Szent Ferenc is). E könyvben viszont általában olyan papok találhatóak, akik végig az egyházmegyében töltötték szolgálatukat. De vannak olyanok is, akik a Miskolci Exarchátusban élték le papi életüket; vannak külföldiek is (főleg bazilita atyák), vagy akik csak ide jöttek szentelődni. Olyan papokat viszont nem kell keresni a könyvben, akiket – bárhol is szentelődtek – nem itt anyakönyveztek.

A táblázatban összesen 19 oszlop található. Az összesítése után – ahol a szentelés, a primícia és a többi jubileumi esemény a jelmondatokra való utalással együtt szerepel – az emlékképek bemutatása következik; a hátlapjuké, mivel a szerző szempontjából igazán az jelentős, még ha kortörténeti érdekességként szolgálnának is maguk a szentképek. A kötetet az eligazodást segítő névmutató zárja.

A képek gyűjteményének sikeres arányszáma: primíciás képek 84,18%, ezüstmisés képek 72,12%, aranymisés képek 82,35%, gyémántmisés képek 66,66%, vasmisés képek 55,55%, rubinmisés képek 16,66%. Elképzelhetjük a szerző szakadatlan munkálkodását és az együttműködők szorgalmas szolgálatát is!

A szentelő püspökök voltak: 1. Miklósy István (1857–1937), akinek püspökszentelése 1913. október 5-én történt Hajdúdorogon: 109 kispapot szentelt fel pappá. 2. Dr. Dudás Miklós (1902–1972), akinek püspökszentelése 1939.

május 14-én Máriapócscon volt: 161 kispapot szentelte fel pappá. 3. Dr. Timkó Imre (1920–1988) és 4. Dr. Keresztes Szilárd (1932–) püspökszentelése 1975. február 8-án történt Nyíregyházán. Timkó püspök 41 kispapot, Keresztes püspök pedig 150 kispapot szentelt fel pappá. Tehát ez a könyv jórészt azokat az élő papokat tartalmazza, akiket Keresztes Szilárd püspök szentelt fel a püspöki szolgálata idején (1975–2007). Ezeken kívül, Niketas Budka (1877–1949) 3 kispapot, Papp Antal (1867–1945) 6 kispapot, Szegedi Joachim (1904–2004) 11 kispapot, Miroslav Marusyn (1924–2009) 6 kispapot szentelt fel pappá. Így összesen 487 pap lett, akiknek a primíciás szentképei itt szerepelnek.

Ebben a könyvben „a hajdúdorogi egyházmegye” név alatt „természetesen az 1912-ben alapított egyházmegyét kell érteni, nem a 2015-ös átszervezés folyamán kialakítottat, ami egyébként immár főegyházmegyei rangban áll” (11. o.). Tehát a két új püspök (Kocsis Fülöp jelenlegi metropolita, akit 2008. június 30-án Hajdúdorogon szenteltek püspökké, és dr. Orosz Atanáz miskolci püspök, akinek a püspökszentelése 2011. május 21-én Miskolcon történt) által szentelt papok nem találhatóak ebben a könyvben, mert ezek az új főpásztorok által végzett papszentelések már 2008 után történtek.

Így e könyv időkeretként az 1914 és 2007 közötti korszakot foglalja magába. Tehát a közel egy évszázad alatt 487 pap került be a szentelési anyakönyvbe. Kötetünk kezdő évszáma magától értetődő, a záró 2007-es évszámot pedig, a szerző szerint, a kényszer szülte”. Szerintem azonban ez az alapelv azért tudományos, mert – amint fentebb is említettem – ez a korszak megfelel Keresztes püspök úr főpásztorként való működési korszakának.

Nos, itt néhány észrevételt szeretnék tenni.

1. A 104. oldaltól, illetve az 1955. évben tartott papszentelésektől kezdve jelentek meg a keresztet tartalmazó szentképek (akár kettős keresztként, akár hármasként). A 138. oldaltól pedig – illetve Orosz László jelenlegi miskolci megyéspüspök felszentelésétől – gyakran elkezdett szerepelni a „bárány”-ra pecsételt IC-XC-NI-KA-t ábrázoló jel.

2. Véleményem szerint ez a tekintélyes könyv nemcsak a görögkatolikus egyházi közösségekben történt papszentelések tanúsítványa, hanem bizonyos értelemben a görögkatolikus nagycsalád történetét is jelenti. Ha e könyv római katolikus papok adatait tartalmazná, csak a papok neveinek felsorolása lett volna: itt azonban a görögkatolikus egyházi közösségről van szó, ezért ez a dokumentum a görögkatolikus nagycsaládfa emlékévé is lett. Ugyanis a görögkatolikus papokat rejtett módon támogatják az együttműködő fele-

ségek: nem csak a bazilita nővéreknek, hanem a pap feleségének szerepe is elhanyagolhatatlan itt.

3. A Hajdúdorogi Egyházmegye részére nagy átszervezés történt 2015. március 20-án: ekkor történt a metropoliai rangra való felemelés. Azt is szeretném itt megjegyezni, hogy azután 2015. október 31-én Szocska Antal Ábel bazilita atya lett az új Nyíregyházi Egyházmegye „apostoli adminisztrátor”-a. Pontosabban mondva: a 2015 márciusáig tartó időszakban felszentelt papok is a régi Hajdúdorogi Egyházmegyéhez tartoznak. Ezeket a papokat azonban a fent említett új és jelenlegi főpásztorok szentelték fel. Az alapelv, amelyet ez a könyv követ, olyan szempontnak is megfelel, hogy „ki volt a püspök, aki felszentelte azt a kispapot”. Tehát ez az óriási dokumentum a 20. században élt magyar görögkatolikus szenvedő és dicsőséges püspökök nyomainak és történetének értékes tanújává is lett. Ezek a hajdúdorogi püspökök – úgy mondhatnánk – kitűnő „szolgáló” főpásztorok voltak. Ahogy a római szentatya a „szolgák szolgája”, a görögkatolikus püspök egyrészt a közösség vezetőjeként dolgozik, másrészt azonban a szolgájaként is. Keresztes Szilárd, a jelenlegi nyugdíjas püspök úr, ezt jól tudta, azért az aranymiséjének képét is úgy díszítette, hogy nagyon szerény legyen. A 286. oldalon (az aranymisék között a 210. kép) látható aranymisés képen Szilárd püspök úr magát a sorozatot alkotó papok között az utolsó, negyedik helyre sorolja Szabados János, Obbágy Miklós, Járasi János főtisztelendő urak után.

A Hajdúdorogi Egyházmegye mostanában bontakozott erőteljesen, és metropoliai szervezetté lett: ez nagyon örvendetes esemény. De véleményem szerint a világháborúk közötti és a második világháború utáni nehéz időszakot nem kellene elfelejteni. Ez az óriási dokumentum, amelyet Ivancsó István atya igyekezett összeállítani, erre egyrészt emlékeztető, másrészt nagyon tanulságos tanú.

Akiyama Manabu János, az OSBM harmadrend tagja (Tsukuba, Japán)

BEGHINI, ALESSANDRO, *Contemplazione e conoscenza mistica. La dottrina di Tommaso d'Aquino nella Summa contra Gentiles*, (Grande Enciclopedia Epistemologica II), Casa Editrice Leonardo da Vinci 2015, pp. 154.

A könyv címe azért tűnik rögtön izgalmasnak, mert Aquinói Szent Tamást és teológiáját nem szokták a lelki élet teológiájának vagy éppen a misztikus teológiának a horizontján emlegetni. Másrészt azt is tudjuk, hogy a

Summa contra Gentiles kevésbé ismert, mint a *Summa Theologiae*, műfaját tekintve pedig a filozófia és a teológiai doktrína egy kézikönyveként tartják számon – így Alessandro Beghini könyvének témája az angyali doktornak igazán eredeti megközelítését ígéri olvasójának. XI. Piusz pápa szerint az egész tamási életműnek az a legfőbb célja, hogy a keresztényeket az Istennel való közös és egyesült életre vezesse el, s ennek tetőfoka a *visio beatifica* (a boldogító színelátás), ami az embernek a beteljesült boldogságával esik egybe. Természetesen ennek eléréséhez kevés az önmagában álló emberi erő, s így ennek kisegítésére a kegyelem ajándéka adatik meg Istentől. Az emberi létező igazság keresését és boldogságra való törekvését, valamint az isteni kegyelem közreműködését ebben az esetben is az exitus-reditus (kiáradás-visszatérés) sémába helyezi el Szent Tamás.

A tamási *Summa contra Gentiles* című műnek négy nagy része van. Első könyve Isten attribútumait, tulajdonságait elemzi, s eközben a Teremtőt kifejezetten mint a teremtmények modelljét tárja elénk. A második könyv az exitust (az Istenből való kiáramlást) fejt ki, a létezők teremtés általi megjelenését, s köztük az embert mint Isten legtökéletesebb tükröződését jeleníti meg. A harmadik fejezetben Isten úgy tűnik fel, mint minden teremtmény törekvési célja, hiszen Istenben a létezők saját létük eredetére és tökéletességére találnak, azaz minden teremtett létező Istenben leli fel létének törekvési célját. Ebben a létcélra való általános törekvésben az értelmes, a gondolkodó emberi teremtmény értelmi és akarati aktusain keresztül érkezhethet el Istenhez, amelyek szintén az isteni gondviselés és világkormányzás keretében ágyazódnak be. A negyedik könyv végül a krisztusi megváltást elemzi, aminek kegyelmi hatásain keresztül az ember önerején túllendülve az Isten lényeg szerinti szemléletéhez (*visio Dei per essentiam*) érkezhethet majd el. Alessandro Beghini ennek a négy könyvnek az összefüggéseit az emberi boldogság elérhetőségének szempontjából vizsgálja, s leszűri azokat a konklúziókat, amelyek a mai ember számára is fontos támpontok a spirituális tökéletesedésben való előrelépéshez.

Beghini könyvének első fejezetében a tamási mű keletkezésének okait, körülményeit igyekszik tisztázni. Felidézi, hogy nem tudjuk egészen pontosan, hogy hol és mikor íródott a *Summa contra Gentiles* első két könyve, hiszen arról a szakemberek erre vonatkozó véleménye nem egészen egyöntetű, de a harmadik könyv (amely kiemelkedő fontosságú Beghini szemléletében) biztosan Orvietóban íródott 1262 és 1264 között. Erre az időszakra az arisztotelészi corpus már jól ismert volt nemcsak Tamás, hanem 1255 után minden a

párizsi fakultáson tanuló és tanító számára is. A könyv azért íródhatott, mert a spanyol területen élő arabokhoz induló misszionáriusoknak akart hithirdetői segítség lenni, hogy előtárja (a mű másik címének megfelelően – *Liber de veritate catholicae fidei*) a katolikus hit igazságait a hitetlenek tévedéseivel szemben. Ebben az időszakban a hitetlenek közé számítottak még az eretnekek, a zsidók s minden tévtanító. Arisztotelészi mondatok 440 alkalommal kerülnek felidézésre a műben.

Beghini inntól fogva a *Summa contra Gentiles* különböző részeit s annak összefüggéseit elemzi az ember istenszemléletének fókuszából. Az első három könyvben azok az igazságok vannak rendszerezve és részletezve, melyek a tamási filozófiának megfelelően elérhetőek az emberi értelem számára. A negyedik könyv a kinyilatkoztatás által nekünk adott ismereteket rendszerezi, hiszen itt azok a hittitkok, azok a misztériumok kerülnek bemutatásra, amelyek az emberi értelem képességeit, határait felülműlják. Az első könyvben Isten úgy jelenik meg, mint akinek akarata azonos lényegével, hiszen Isten az abszolút tökéletes. A második könyvben a teremtés metafizikai koncepciója kerül kidolgozásra, valamint a tamási antropológia alapvetésére is itt kerül sor. Beghini e két könyv összefüggésében elsősorban azt szeretné tisztázni, hogy Tamás egyik legfőbb állítása, hogy Isten a létezők végső célja! Ha a létező saját javára törekszik, ha saját tökéletességére vágyik, akkor tulajdonképpen Isten után vágyakozik és feléje törekszik. Az emberi törekvés egyik vetülete az igazságra való törekvés. Amikor az ember az igazságra törekszik, akkor azt háromféle módon érheti el. Egyrészt vannak igazságok, melyek természetes értelmi törekvésein keresztül ragadhatóak meg. Másodsorban rendelkezésre állnak a kinyilatkoztatott hittitkok is, melyek az egyház tanításán keresztül érkeznek el az emberhez, s megismerésük, összekapcsolódásuk az emberi diszkurzív gondolkodásban valósul meg. Végezetül a harmadik megismerési mód az, amikor az emberi elme felemeltetik, hogy közvetlenül láthassa, szemlélhesse az igazságokat, ami a misztikus megismerési módnak felel meg.

Beghini könyvének második része az emberi létező további elemzésében azt emeli ki, hogy az ember a *quo ammodo omnia* (a lélek valamiképpen minden) mentén áll legközelebb Istenhez, s lényegi definíciója a Szent Ágoston *De Trinitate* művéből átvett *capax Dei*-nek (az Istenhez való felemelkedés képessége) felel meg. Másképpen mondva a megismerési vágyunk csillapíthatatlan; emberi értelmünk egyértelműen a végtelen felé terjed, a végtelen méltóságú lényeg megismerésére törekszik, így az ember teljes megvalósulása

Isten megismerésében merülhet ki! A tamási antropológia szerint olyan vágyat hordozunk magunkban teremtésünktől fogva, ami felülmúlja emberi erőnket, hiszen boldogságunk tárgya Isten, s boldogságunk konkrét aktusa pedig az isteni lényeg szemlélete.

A következő fejezetben a gondolatmenet keretét az isteni kormányzás és gondviselés alkotja. Maga Szent Tamás ezt két szempontból dolgozta ki, hiszen megkülönböztetett módon tárgyalta a világot illető általános isteni kormányzást és az értelmes, a racionális lényeket illető gondviselést. Ebben a komplex fejezetben Beghini megvizsgálja az emberi szabadság és az isteni gondviselés, a törvény és a kegyelem összefüggéseit is. Az isteni képmás helyreállítása Krisztus megváltó tettén keresztül valósul meg, s ennek hatását nevezi Tamás megszentelő kegyelemnek. A kegyelem továbbá úgy kerül bemutatásra, mint a lélek természetfeletti cselekvésének formája és minősége, ami által az ember részt vesz az isteni természetben, Istennel gyermeki viszonyba lép, cselekvését pedig radikálisan átalakítja, hogy elérendő céljához egyre közelebb kerülhessen.

A könyv negyedik fejezete – követve a tamási mű negyedik könyvét – Jézus Krisztus személyét és megváltói tevékenységét rendszerezi. Kiinduló gondolat, hogy az embernek csak a Fiú által lehet visszatérnie az Atyához, létének forráshoz. Ezt követően a Szentháromság, a megtestesülés, Krisztus emberségének és istenségének viszonya kerülnek taglalásra, amit a szentségek, az emberi halál, feltámadás, az eszkatologikus események felvázolása zár be. Beghini könyvének ebben a részében az exitus-reditus sémát azzal teszi teljesebbé, hogy abban Jézus Krisztust úgy mutatja be, mint aki istenségének erejében az exitus módjaként értelmezendő, emberi természetében pedig mint a reditus módja olvasandó. Ez azt is jelenti, hogy az ember célját csak úgy érheti el, hogy ajándékba kapja a leghatékonyabb isteni segítséget, a megtestesülést. A patrisztikus hagyománynak megfelelően Tamás is hangsúlyozza, hogy Isten azért lett emberré, hogy az ember az átistenülés, a *deificatio* részese lehessen.

Beghini a Szent Tamás-i műből kiolvasható összefüggéseket összegző zárógondolataiban felhívja figyelmünket, hogy Szent Tamás nem azért misztikus, mert misztikus tapasztalatait rögzíti, nem azért, mert víziókról, eksztatikus élményekről ad beszámolót, hanem azért, mert az embernek az Istennel való lehetséges egyesülésének a feltételeit kutatja és elemzi. Tehát Tamás nem magát a szemléletet tanította, hanem annak előfeltételeit vizsgálta, s állította azokat nagyobb összefüggésbe. Mindez többek között azért releváns a mai ke-

resztények számára, mert a rahneri gondolattal sokan értenek egyet. Rahner úgy véli, hogy a jövő kereszténye misztikus keresztény lesz, aki megtapasztalt valamit, vagy pedig egyáltalán nem lesz belőle keresztény. Ez azért van, mert korunk emberének spiritualitása többé nem egyöntetű, evidens és nyilvános meggyőződésekre épül, nem is egy általánosan észlelt és elfogadott vallási légkörre, hanem leginkább személyes döntésekre és tapasztalatokra. Beghini könyve ennek jegyében olyan kiindulópont szeretne lenni, ami a misztikus tapasztalatok, az istenszemlélet legmagasabb fokát az emberi lét eredésével, céljával, emberi létünk természetével szeretné összefüggésbe állítani.

Vincze Krisztián

Blowers, Paul, M.: *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, (Christian Theology in Context), Oxford University Press 2016.

A *Christian Theology in Context* könyvsorozatnak az a célja, hogy bemutassa az egyház életének fontosabb teológusait az apostoli időszaktól elkezdve egészen napjainkig úgy, hogy a konkrét teológust, annak gondolatvilágát beágyazzák az akkori társadalmi élet gyakorlatába, a kor szellemiségébe és kulturális környezetébe. A könyvek mindig egy bizonyos szellemi környezetben íródnak, így teljesebb megértésükhöz az olvasónak tisztában kell lennie a könyv keletkezésének élethelyzetével is. Paul M. Blowers Hitvalló Maximoszról írott könyve a 7. századi szerzetes teológiai munkásságának két központi jelentőségű vonását igyekszik részletesen felmutatni: egyrészt Maximosz krisztocentrikus teológiáját rendszerezi, másrészt az ősi krisztológiai viták utolsó szakaszában betöltött szerepének súlyát mérlegeli.

A könyv első része Maximosz életének történelmi hátterét mutatja be, s részletesen reflektál kora teológiai légkörére, ami azért is fontos, mert Blowers szerint Maximosz tevékenységét gyakran kora összefüggéseiből kiszakítva elemezték. Leginkább úgy ismert ő, mint aki a radikális órigenészi kozmológia és eszkatológia hangsúlyeltolódásait próbálta kiegyensúlyozni, továbbá akinek küzdenie kellett a platonista dualizmus, s azon intellektualizmus ellen is, mely tendenciák erősen terjengtek a 6. századi kolostorokban. Maximosz 580-ban született, abban az időszakban, amely több szempontból is virágkornak számított a Bizánci Birodalom életében. Halála (662) ideje pedig már előrevetíti Bizánc politikai visszaesését, hiszen Herakleiosz császár hiába igyekezett a Jusztiniánusz-féle időszakot visz-

szállítani, a gazdasági, hadi és vallási felbolydulások ezt erősen gátolták már. Sokan apokaliptikus jegyet véltek meglátni ebben az időszakban, hiszen 630 után az arabok egyre nagyobb területeket foglaltak el. Maximosz életeseeményei között mindenképpen kiemelendő, hogy személye megütközés oka lett, hiszen szembe kellett fordulnia Konstans császárral, Szergiosz konstantinápolyi pátriárkával is a krisztológiai viták okán. Maximosz álláspontja szerint a Kalkedóni Zsinatnak megfelelően Krisztus két természete mellett Krisztusban két akaratról és két tevékenységről kell beszélni a redukáló monothelithizmussal és monoergetizmussal szemben. E tévnapoknak az is háttérben állt, hogy a császár politikai egységet szeretett volna biztosítani a korábban elszakadó monofozitákkal. A dogmatikai vitát illetően a 649-ben megtartott lateráni zsinat egyértelmű döntést hozott, de ez csak növelte Kelet és Nyugat között a feszültséget, aminek következményeként Maximosz afrikai száműzetésbe került, hiszen I. Márton pápa mellett foglalt állást, szembehelyezkedve a császárral. Blowers szerint innentől fogva egy 7. századi kirakat per zajlott le, amelyben felségsértéssel, az arabok felé megtett hazaárulással is megvádolták Maximoszt, ezért nyelvét, jobb kezét levágva megcsonkították, s megszégyenített, politikai fogolyként és számkivetettként élte élete utolsó napjait. Jellemző módon a 680-ban megtartott III. Konstantinápolyi Zsinat nem tett róla említést, pedig e zsinat is Krisztus két természetéből következő két akaratról és két tevékenységről fogalmazta meg tanítását.

A második rész Maximosz kozmikus szemléletét mutatja be, amelyben Krisztus mint középpont jelenik meg a teremtéstől fogva a megtestesülés eseményén keresztül egészen az egyházig és a liturgiáig. A maximoszi névjegyű teológia sajátossága, hogy szemléletében a megtestesülés a teremtői terv szerves része, a teremtés és az üdvözítés egyazon isteni cselekvés folyamataiként jelennek meg. Ebben az összefüggésben Jézus Krisztus az, akiben az ellentétes pólusok, mint a különböző korszakok és az örökkévalóság, a mérhetőség és mérhetetlenség, a végeesség és végtelenség, a teremtő és teremtmény, a nyugalom és a mozgás egységre jutnak. Krisztus tehát egy olyan folyamat mozgatóereje, amelyben a teremtményi Istennel való kommúnió kiteljesedik. A kozmosz megértését szolgáló maximoszi szemléletben kulcsfontosságúak azok a csírák, ősképek (*logoi*, illetve teremtetlen energiák), amelyek az isteni teremtés kezdetén és alapjában állnak. Ezen csírák továbbá a jövő felé tartó folyamatok vonzerejeként is hatnak, okozva azt, hogy a világ kaotikus rendezetlensége felől az isteni újjáteremtés felé tart. Az ősképek egyrészt tehát

tükrözik a Teremtőt, másrészt a létezők ontológiai alapját nyújtják, s végül a jövő beteljesülésének is szolgálatában állnak.

A kozmosz legfontosabb tulajdonsága az átistenülés felé vezető nyitottság, ami nemcsak metafizikai konstrukció, hanem benne láthatóvá válik az emberi személyes egzisztenciális dráma is. Maximosz krisztológiájának kozmikus jelleget adományoz, kozmológiája pedig teljesen átítatott krisztológiájától, hiszen „mindenkor és minden dologban, a Logosz, aki Isten, megtestesülésének misztériumát vágyja megvalósítani”. A teremtés és megváltás tehát összefonódva zajlanak. Ha Maximosz a megtestesülés kifejezést használja, akkor e kifejezésnek több vetületét is értheti alatta. Egyrészt a Logosz a Szentírásban ölt alakot, másrészt a teremtésben az ősképek által is jelen van. Ha pedig Maximosz a szentségekkel foglalkozik, vagy ha az egyház szentjeire hivatkozik, akkor szentségi megtestesülést említ. Mindezek a történelmi, a Jézus Krisztusban megtörténő elsődleges értelemben használt megtestesülés fogalmát teszik gazdagabbá. A kozmikus folyamatokban az ember szerepe természetesen a legfontosabb. Ádám személyében Maximosz látja az emberi természetet, a kezdetekben jellemző jót és ugyanakkor a sebezhetőséget is, amely Krisztus üdvözítésén keresztül jut majd el az érett, beteljesült, dicsőséges jövőhöz. Az emberi szabadság célja az, hogy általa az emberi természet teljessége valósulhasson meg. Az emberi létező cselekvése egyszerre jelent aktivitást és ugyanakkor passzivitást is, ami Maximosz olvasatában a Teremtőtől adott kegyelmi erő általi mozgatásra utal. A bibliai tanítás mellett a nagyrészt Arisztotelész és a sztoikusok által hátrahagyott etikára építve Maximosz szerint az embernek az autentikus szabadság kiépítése a célja, amely a vágyak, döntések, hajlamok és választások mentén valósul meg.

Ebben az összefüggésben az egyház és liturgia szerepe is előtérbe kerül. Az egyház, a liturgia – Maximosz szerint – eszkatologikus elhivatottságunk kifejezője, melyekben az elrejtőzés és a felfedettségek dialektikája tevékenykedik (mint ahogyan a Tábor hegyi színeváltozás eseményében is). Minden alak, kép és szimbólum a liturgiában, a Szentírásban, valamint a teremtésben Maximosz számára egy titokzatosan jelen lévő realitás reprezentációja. Az Eucharisztia kozmikus és eszkatologikus dimenziói vannak – hiszen abban a Logosz a Lélek által önmagába alakítja azokat, akik részesülnek belőle; az Eucharisztia ugyanis az új teremtés első gyümölcse.

A harmadik részben részletes protológiairol, az emberi természet tulajdonságairól, Krisztus szenvedéséről és megváltásról, továbbá a megváltott ember Szentlélek általi átformálódott életéről olvashatunk. Könyvének e részében

Blowers az istenképiség és istenhasonlatosság fogalmain dolgozik először. Az emberi természetet dialektikus árnyalatában mutatja be, vizsgálja a bűnbeesés előtt és azt követően az emberi szenvedésre való képességet, Maximosz Ádám bűnét illető spekulációit említi meg. Mindezen keresztül azonban egyidejűleg egy olyan protológia rajzolódik ki, amelynek megvannak az azonnali eszkatológiai perspektívái. Fontos hangsúlyozni, hogy Maximosz az emberi természetben az ádami bűn által beálló változásokat hogyan elemzi. Órigenész túlzása (az emberi lélek preegzisztens) és Mani túlzása közt (a rossz magában az anyagban, így az emberi testben rejlik) Nüsszai Gergelyt követi Maximosz, aki szerint a bűnbeesés előtt az emberi természet már bírta a szenvedésre való képességet, s emberiségének vágyakozó dimenzióját, de mindez érintetlenül hagyta őt mindaddig, amíg Ádám konkrét bűnén keresztül végül felszínre került. Az emberi testiséget mindeközben úgy is kell tekintenünk, mint amiből pedagógiai eszköz válik Isten kezében, hiszen a szenvedésen, testi fájdalmakon keresztül az ember állapotának tudatára ébredhet, s a megtérés felé is elindulhat. Továbbá testiségünk is ösztönözhet bennünket az erények ápolására, így a szenvedés, a szenvedésre való képesség is egyfajta dialektikus szemléletmódban bontakozik ki előttünk.

Innentől tovább lépve Jézus Krisztus szenvedése, megváltása kerül górcső alá. Itt mindenekelőtt Krisztus *kenózi*sza tárul fel, a Getszemáni kertben zajló jelenetben pedig látnunk kell azt, hogy a gyötrelmek közepette hogyan rendelődik alá Krisztus emberi akarata az isteni akaratnak. A nagypénteki kereszt Maximosz számára is a megtestesülés kenózisának a csúcsa. Ezt követően a krisztusi megváltás kegyelmi hatásai kerülnek az antropológiai keretben elhelyezésre. Maximosz fontos kérdései ebből a szemszögből többek között arra vonatkoznak, hogy mit tehetünk a bennünk lévő mély *érosz*-szal. Átok vagy inkább ajándék jellege van-e? Milyen eszközt jelent pontosan emberi identitásunkban és sorsunkban? Továbbá ki vagy mi elégíti meg az ember óhajait? Maximosz idevonatkozó gondolatai szerint az emberi *érosz* önmagában nem racionális, de képes a rációval együttműködni; az *érosz* az érzékelhető valóságokon keresztül az isteni szépségre akar vezetni bennünket. Krisztus kegyelmi erejében az ember tárgyakhoz kötődő szenvedélyei átalakíthatóak égi dolgokhoz való kötődéssé, az emberi félelmek átalakíthatóak a bűntől való tartózkodássá, az emberi negatív és pozitív érzelmek mind átalakíthatóak a bűn okán érzett szomorúsággá, s az isteni ajándékok felett érzett örömmé. A keresztény ember erényei stabilizálják, habituálissá teszik a jóval szemben kelt vágyakat és orientációkat, illetve az erényes ember a kegye-

lemmel együttműködve egységbe összekapcsolt lelket, elmét, testet, akaratot és vágyakat lelhet fel önmagában.

A negyedik, záró rész Maximosz utóhatását tekinti át röviden, mind a keleti, mind a nyugati teológia horizontján. Hitvalló Maximoszt először örömeny földön tisztelték. Márton pápával együtt – a bizánci császárral szemben folytatott elszánt vitája okán – mint a „római ortodoxia” képviselőjét emelték ki sokáig. Nyugaton sokszor és nagy előszeretettel hivatkoztak egy keleti szerzetre, akiben a pápai primátus egyértelmű alátámasztását is látták. Maximosz neve és művei, gondolatai természetesen gyakran előkerültek, és időnként meglehetősen fontos szerepet játszottak, pl. a *filioque*-kérdésben, a hészükhaszta vitában, természetesen találkozunk azokkal a filokálián keresztül egészen a modern ortodox teológia képviselőinek munkáiig.

Blowers könyve igazán izgalmas mű, amiben végig bravúrosan mutatkozik a hatalmas kiterjedésű szakirodalom ismerete, a felidézett szerzők eltérő véleményeinek ütköztetése, magának a szerzőnek egy-egy lényegi kérdésben meggyőzően argumentált állásfoglalása. Akinek Maximosz még kevésbé ismert, annak mindenképpen hasznos e művet forgatnia, aki pedig már közelebbről ismeri őt, annak éppen a fentebb említett nagy kiterjedésű szakirodalom felvonultatása miatt van esélye tovább, a részleteket illetően tájékozódni. A könyv egyik sajátossága talán még a Balthasar-olvasat állandó visszhangja, aminek nagymértékben köszönhető, hogy az olvasó igazán megérintettnek érzi magát a hetedik századi hitvalló gondolatvilágától.

Vincze Krisztián

Egyéni hangvételű liturgikus tanulmányok:

DOLHAI LAJOS, *Az egyházi év. Liturgikus-teológiai esszék*, Budapest 2016, 204 p. ISBN 978 963 277 605 7

A magyar katolikus egyház szép ajándékot kapott Dolhai Lajos professzor új könyve révén. Mivel az Apostoli Szentszék könyvkiadója, a Szent István Társulat jelentette meg, nem csupán partikuláris, hanem országos ismertségre tehet szert.²¹ Elolvasása után hittel vallom: minden jó szándékú vagy kereső ember számára is ajándékot jelent a mű. Szerzője²² nem ismeretlen a

21 Segítheti továbbá, hogy ismertetés jelent meg róla Pákozdi István tollából a *Magyar Kurír* honlapján, 2016. szeptember 17-én: „Liturgikus-teológiai esszék az egyházi évről”, in <http://www.magyarurir.hu/kultura/liturgikus-teologiai-esszek-az-egyhazi-evrol>. [2016. 10. 19.]

22 Vö. bemutatkozását: Dolhai Lajos „Ajakon született 1952-ben. Az egri Hittudományi Főiskola rektora. Dogmatika és liturgia professzor, a PPKE Hittudományi Karán habilitált egye-

hazai teológiai irodalomban, ugyanis számos könyve²³ s még több tudományos igényű tanulmánya²⁴ jelent meg a dogmatikai szentségtan és a liturgikus teológia területén. Immár nem csak pátriánkban ismert a munkássága, mert két éve a vatikáni Commissione Teologica Internazionale (Nemzetközi Teológiai Bizottság) aktív tagja.

Szerzőnk legújabb műve liturgikus esszét tartalmaz. Az előszóban saját maga is megvallja, hogy „az esszék egyéni hangvételű tanulmányok”. Ám ezek – és ezt már jelen sorok írója fűzi hozzá – a tudós teológus és a buzgó lelkipásztor elméjén és szívéen keresztül átszűrődve kerültek papírra. Egy részük szűkebb körben, az egri *Egyházmegyei Hírek* kiadványban, más részük viszont az *Új Ember* című országos hetilapban látott napvilágot. A szerző szerényen írja, hogy „főleg” a karácsonyi és húsvéti ünnepkörrel kapcsolatos írásait foglalta bele ebbe a kötetbe. A valóság azonban sokkal többet takar. Azt is megtudjuk már előzetesen tőle, hogy nem prédikációkat és nem elmélkedéseket kíván közreadni, hanem „a teológus akarja Egyházunk liturgiáját... az egyházi év ünnepeit érthetőbbé, s így megünneplésre még méltóbbá tenni”.²⁵ Természetesen – mivel római katolikus professzorról van szó – a római katolikus egyház ünnepeivel és egyéb témáival foglalkozik. S ezt a cím helyesen juttatja kifejezésre, amely „egyházi évet” tartalmaz; ugyanis a bizánci egyházban – így a görög katolikusban is – nem annyira ez, mint inkább a „liturgikus év” elnevezés a közkeletű ugyanarra a valóságra vonatkozóan. Közösek vagyunk abban, hogy a Krisztus-misztériumot ünnepeljük az ünnepeinkben (bármelyikben, még a szentek ünnepeiben is!), csak a megközelítés más: a keleti szertartásúak nagyobb hangsúlyt fektetnek magára a liturgiára, a liturgikus szövegekre, melyek révén mindez kifejezésre jut. Közösek vagyunk abban is, hogy a kronoszt (a kérlelhetetlenül és feltartóztathatatlanul előre haladó időt) kairoszként (megélt, mégpedig helyesen megélt időként) igyekszünk felhasználni, vagyis az üdvtörténetbe beágyazódó időként, melyet üdvösségünket munkálva tudunk megélni, amire Szent Pál tanít minket: „most van a kellő idő, most van az üdvösség napja” (2Kor 6,2). „Hic et nunc” kell üdvös-

temi magántanár. 2014-től a pápai Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja. Pápai prelátus, kanonok. A Stepahnus-díjat 2012-ben kapta meg. Sok cikke és könyve ismert.” In *Praeconia* 2 (2016) 95.

23 Csak a legjelentősebbeket említve: *Az ökeresztény egyház liturgiája* (Jel Kiadó, 2001), *A liturgia teológiája* (Jel Kiadó, 2002), *A szentelési szertartások* (Jel Kiadó, 2006), *A szentségi üdrend összefüggései* (Jel Kiadó, 2012).

24 Több-kevesebb rendszerességgel írt és ír a *Teológia*, a *Vigilia*, a *Praeconia* országos folyóiratokban.

25 Lásd az előszóban, a 10. lapon.

ségünkön munkálkodnunk! Viszont eltérünk abban, hogy mikor kezdjük a liturgikus évet. A bizánci egyház ezt szeptember 1-jével teszi, míg a nyugati egyház az advent elejére helyezi ezt az időpontot. A nagyböjti és húsvéti időt – kereteit tekintve – megközelítőleg egyformán tárja elénk a liturgikus nap-tárunk, de a két nagy egyházi időszaknak saját jellegzetességei vannak a két egyházrészben. S mindez így helyes is, hiszen az egyház „katolikus”, vagyis „egyetemes”, ami azt jelenti, hogy sok részegyházból tevődik össze. S itt elég csupán a nagy rítuscsaládokat (kopt, szír, káld, örmény, bizánci) említeni, s máris tapasztalhatjuk egyházunk színes mozaikját! Mindegyik rítus szerint élnek nemcsak ortodox, hanem katolikus keresztények is. Ezek a keleti katolikus keresztények a római katolikus keresztényekkel együtt tesznek tanúságot a feltámadott és megdicsőült Krisztusról.

Dolhai professzor könyve tehát a római katolikus egyházi évben megélt ünnepekre, ünnepi időszakokra és egyéb liturgikus eseményekre és történésekre vonatkozóan nyújt elmélyült ismereteket az olvasó számára. A zsinati szemléletmódnak megfelelően az egész könyvet áthatja a krisztocentrizmus. Ennek megfelelően, nem is kezdődhetne másképp a könyv, mint a *húsvéti ünnepkörrel*. Igaz, hogy – mint említettük – a római katolikus egyházban az adventtel kezdődik az egyházi év, mégis illő, a húsvéti esemény álljon a könyv elején. Erre azonban fel kell készülni, és az egyház ehhez meglehetősen segítséget nyújt: a hamvazószerdától kezdve, a bűnbánati cselekményeken át az isteni irgalmasság meg- és átéléseig vezeti a híveket, amint bemutatják a liturgikus esszék, hogy aztán a szent három nap eseményeinek magyarázatán át eljussunk Krisztus Urunk dicsőséges feltámadásáig. De nem elég! Feltárul az ötvennapos ünnep jelentősége és értelme is. – Jelen sorok írója abban a szerencsés helyzetben van, hogy még hallgathatta Gál Ferenc professzor úr dogmatikai előadásait a Hittudományi Akadémián (két éven át éppen a könyv szerzőjével együtt). Nem brillírozó ékesszólással adta elő mondanivalóját, de egyszerű és hiteles szavaival a legnehezebb dogmatikai igazságokat is viszonylag könnyen meg tudta értetni a hallgatókkal. Dolhai professzor könyvének olvasása közben ez az emlék merült fel a recenzió írójában. Egyházmegyes társaként (bár Gál professzor eredetileg nem egri, hanem kassai egyházmegyes volt) méltó utóda és követője a szent teológia művelésében. A könyvben egyszerűen, közérthetően megfogalmazott szavaival is.

Eme tizenkilenc írást magába foglaló egység után a második a *karácsonyi ünnepkört* mutatja be tizenkét esszében. Ezek nagyobbik része magával az adventtel foglalkozik. Ezek között található a történelmét kidomborító rész ép-

pen úgy, mint az adventi várakozás nagy személyeiről szóló bemutatás (Izajás, Keresztelő János és Szűz Mária – mint lelki vezetők), az éjféli mise értelmét és jelentőségét felvázoló rész, hogy aztán magával a karácsonyi eseménnyel, a megtestesülés misztériumával foglalkozzék. Különösen aktuális téma a Szent Családról szóló írás. Ebben az egységben is tapasztalható, hogy egy-egy témát akár többször is elővesz a szerző, de nem automatikusan másolja a gondolatait, hanem kaleidoszkópszerűen újabb és újabb szempontot domborít ki az ünnep lényegéből. Külön öröm, hogy a tudós professzor írásain átsüt az aktív lelkipásztorkodás szellemisége is.

Gondolatmenetében logikusan halad előre a szerző, mert a következő egységnek azt a címet adta, hogy *Urunk ünnepei az évközi időben*. A görög katolikus olvasó számára furcsa, hogy előbb tárgyalja Urunk bemutatását (febr. 2.), és csak utána a vízkeresztet (jan. 6.); a mi ünnepeinknél ugyanis fordított a sorrend. S az utóbbi ünnep tartalmában is van eltérés, míg a nyugati egyházban a háromkirályokat ünneplik, akik jelzik, hogy Jézus ismerete az egész világra eljutott,²⁶ addig a görögöknél az ünnep tartalma *epifánia* (Urunk megjelenése keresztelkedésre a Jordán folyónál), illetve *teofánia* (istenjelenés: a Szentháromság első bemutatkozása, megjelenése). Dolhai professzor ezeket az üdvörtörténeti eseményeket is említi (bár nem hivatkozik kifejezetten a görög katolikus egyház liturgikus gyakorlatára). Jézus Szíve és a Krisztus Király ünnepe teljesen nyugati, így párhuzam ezekben nem található a görög gyakorlattal. Viszont a két közöttük lévő ünnep – az úrszínváltás és a keresztfelmagasztalás – ismét közös ünnepünk, mégpedig közös dátummal, így örömmel olvashatunk róluk a könyvben. A szerző, dicséretes módon, szép számban hoz liturgikus idézeteket. És ezt nem is csak ebben a fejezetben teszi.

A logikus gondolatmenet folytatódik, mert a könyv negyedik egysége *Szűz Mária és a szentek ünnepei* címet viseli, és tizenkilenc esszében mutatja be őket. A következetesség – dicséretes módon – a fejezeten belül is megmarad. Ugyanis az adventtel megkezdett új egyházi év első ünnepeként a Szeplőtelen fogantatás ünnepét mutatja be a szerzőnk. Aztán a naptár alapján sorra kerül Mária anyasága, a Gyümölcsoltó Boldogasszony, Szent József, Mária jegyese. A májusi litániákat külön esszében tárgyalja a szerző. Bizonyára szubjektív válogatással kerülnek sorra a következő szentek, ugyanis Dolhai professzornál nem találunk indoklást arra vonatkozóan, hogy miért őket választotta: Páduai Szent Antal, Szent Péter apostol, Szent László királyunk, majd a Sar-

26 Vö. a könyv 76. lapján írtakat.

lós Boldogasszony ünnepe után Szent István király következik. Aztán a naptár rendszerét követve kerülnek sorra a Mária-ünnepek, közben egy külön tanulmányban említve három ilyen ünnepet is (Mária születésnapját, Mária nevét, a Fájdalmas Szűzanyát). A szerző kitér a szentolvasóra is, majd ezt a fejezetet a mindenszentek ünnepével zárja. Érdeemes felfigyelni arra a tényre, hogy ebben a részben nincs ismétlés, olyan értelemben, hogy egy téma több esszében is előkerülne.

Az ötödik fejezet – mely az *Ünnepi alkalmak* címet viseli – szakít az eddigi rendszerrel. Ugyanis itt az egyes témák sora nem az adventtel kezdődő egyházi év rendszerét veszi alapul, hanem a polgári időszámítást követi. Ez azt jelenti, hogy az újévvvel indul és a szilveszteri hálaadással zárul. A januári ökumenikus imahétnek két esszét is szentel a szerzőnk.²⁷ Megszívlelendő a hasonlata: az egyházak úgy közeledhetnek leginkább egymáshoz, ha egy kerék küllői mentén haladnak: egyre közelebb jutva a középponthoz (Krisztushoz), egymáshoz is közelebb kerülnek.²⁸ Mivel könyvünk szerzője az Egri Hittudományi Főiskola rektora is, meglehetősen érzéke van a papnevelés és egyáltalán a papság iránt. Nagyon szép esszék olvashatók ebben a részben a hivatásvasárnapról, a papszentelésekről (több szempontból is: ismét érvényes a kaleidoszkóp-hasonlat), a papság lényegéről. Az év menetét követve azonban nem feledkeznek meg a bérmálásokról sem, mely a nyugati egyházban a lelki nagykorúságot jelzi. A papság után a szerzetesi örökfogadalomról is olvashatunk a könyvben: „a mai világban még vannak olyanok, akik a megváltó Jézus tanítása szerint szegénységben, tisztaságban és engedelmességben akarnak élni”,²⁹ akik nálunk tudatosabban törekszenek a megszentelődésre. A tanév kezdetének és a Szentírás vasárnapjának tárgyalása után három esszében a novemberi mindenszentek és halottak napja zárja a sort, hogy végül a szilveszteri hálaadással záruljon ez a fejezet.

A könyv legutolsó, hatodik fejezete a *Liturgiánk elemei* címet viseli. Nem úgy kell ezt tekinteni, mint a filmek végén látható feliratot: „és még sokan mások”, ugyanis az itt előforduló témák szervesen kapcsolódnak az eddigiekhez, ha a naptári évben nem is lehet őket elhelyezni olyan sorrendben, mint az eddigieket. A plébániai közösségből indul a szerző, s elmondja, hogy egyre kisebb „kisdud nyáj” vagyunk, még sincs pesszimizmusra okunk, hiszen egy-

27 Valóban fontos témának tarthatja, mert könyve is jelent meg róla: *Bevezetés az ökumenizmusba* (Jel Kiadó 2012).

28 A könyv 134. lapján.

29 A könyv 147. lapján.

részt „mustármag” vagyunk, és a Lélek szele ott fúj, ahol akar: „biztos, hogy mindig lesznek olyanok, akikre a jó pásztor rátalál”.³⁰ Öröm ezeket az optimista sorokat olvasni Dolhai professzortól. Ennek a fejezetnek a legnagyobb részét a szentmiséről szóló különböző tárgyalások alkotják. Az egyik nagyon megszívlelendő részt érdemes idézni: „Az Egyház jelene és jövője szempontjából döntő, sőt létkérdés a liturgikus és a szentségi élet... A rendszeresen megtartott szentmise az egyházközség életképességének és életrevalóságának fokmérője. Mondatott szentmise nélkül is ragaszkodjunk tehát a szentmise bemutatásához és szentmisén való részvételhez, mert az Eucharisztia megünneplése elteti és erősíti a helyi egyházat.”³¹ Aztán szól a szentségi böjtről, a kézbeáldoztatásról (alaposan kifejtve értelmét és mikéntjét, mégpedig patrisztikus alapokon, ami egy újabb szép színfolt a szerzőtől). Bensőségesen szól a szentségimádásról, majd az ároni áldásról és a balázsolásról. Aztán újra visszatér két esszében a legszentebb áldozathoz, a szentmiséhez: a hétköznapihoz és az elhunytakért végzetthez. Fontos eligazítást nyújt ismét két írásban a betegek kenetéről, amelyet nem szabad „utolsó kenetnek” nevezni, de amelyet nem is lehet teljesen egészségesen felvenni. A fejezetet – és egyben az egész könyvet – a templombúcsúról és a zarándoklatokról szóló rész zárja. Óhatatlanul felmerül bennünk, hogy milyen jó ez így, hiszen egész földi életünk zarándoklat. S milyen jó, hogy Dolhai professzor az egyházi évet áttekintő esszégyűjteményével kalauzol bennünket eme zarándokúton!

Liturgikus szaktanárként őrzöm – és nagy becsben tartom – Radó Polikárp bencés liturgikus professzornak még újságpapír-minőségben kiadott kötetét: *Az egyházi év*, melyet 1957-ben adott ki a Szent István Társulat. Ma is sokat lehet belőle tanulni. Nem véletlen, hogy a Bencés Kiadó 1998-ban újra megjelentette. Most Dolhai Lajos új könyve a maga sajátos módján, „liturgikus esszék” formájában bővítheti ismereteinket. Nyilván nem regényként lehet ajánlani az Olvasóknak, nem is teológiai traktátusként. Sokkal inkább úgy – ha szabad a profán hasonlattal élni –, mint a finom egri csemegezőlőt, melynek fürtjeiről csipegetni lehet az édes és tápláló szőlőszemeket. De nem úgy, mint a sivatagi szerzetes atyák tették. Egyikőjük, Makáriosz, kapott egy szőlőfürtöt. Aszkétaként nem fogyasztotta el, hanem lemondásból és emberszeretetének kifejezéséeként továbbküldte a társának. Az a következőnek, majd az is még tovább. Aztán végül hosszú út és sok idő után visszatért hozzá

30 A könyv 164. lapján. – A mustármag-hasonlatot XVI. Benedek pápa is használta.

31 A könyv 194. lapján.

hiánytalanul, anélkül hogy egy szem is hiányzott volna a fürtről.³² Hát ezzel a könyvvel ne így bánjon senki, hanem használja, táplálkozzon belőle!

Dolhai Lajos könyvét egyaránt haszonnal olvashatja a papságra, szerzetesi életre készülő vagy az érdeklődő – a liturgiában elmélyülni szándékozó – hívó ember.³³

I. I.

PETER SEEWALD: XVI. Benedek. Utolsó beszélgetések, Szent István Társulat 2016, 288 oldal, 2.800.- Ft.

Nagy élményt jelentett A föld sója 1997-ben, valamint a 2010-ben megjelent A világ világhossága Seewald-könyv, amit a neves német újságíró a korábban bíboros, majd újnak számító pápával, XVI. Benedekkel készített. Most a nagyszerű riportkönyvek folytatásaként jelent meg a 2016-ban készített interjúkötete XVI. Benedek emeritus pápával. A teológus professzorból lett Péter-utód büszkén vallja: „a hatalmat sohasem fogtam fel úgy, mint erőpozíciót, hanem mindig felelősségként, mint egy olyan feladatot, amely nehéz és súlyos. Ez egy olyan feladat, ami minden nap azt a kérdést veti fel: vajon felemelkedtem-e ennek magasába?” A riportkötet egyfajta „lelki végrendelet”, még ha ez nincs is kimondva, amely egészen közel vezet az olvasót a pápa személyiségéhez. Nem kerüli ki az igazán érzékeny kérdéseket, a nehéz pillanatokot, a személyes megindultságot, amit Joseph Ratzingernek át kellett élnie. Nyilvános és magánélete, tudományos teológiai karrierje, barátsága az azóta már szentté avatott II. János Pál pápával, megválasztása, a klerikusok szexuális visszaélései, a vatikáni botrányok... mindezek a történetek természetes folyásukban kerülnek terítékre. A sorok között egyre inkább kiviláglik: Benedek pápa rendkívüli szeretete, amivel meglepte a világot. Az újságíró is mélyen érintette május 23-án tett látogatása a piciny vatikáni kolostorban, a Mater Ecclesiae-ben, ahol az emeritus pápa lakik, hiszen a pápa bal szemével szinte egyáltalán nem lát, a hallása is meggyengült, járása lelassult. Mindezek ellenére a kedvesség, ami áradt belőle, talán a korábbinál is nagyobb volt. A készülő szöveget, mielőtt megjelent, ő maga áttanulmányozta, jóváhagyta és engedélyezte. A mű három nagy fejezetre oszlik: Róma harangjai, Egy szolga története és Jézus pápája. A végén bibliográfiai adatok egészítik ki. Az egész beszélgetés iránya: a pápa központi gondolata, visszatérő témája, mondanivalója a szeretet volt. A riport utolsó kérdése: vajon ez csak elméleti, filozófi-

32 Vö. DIÓS ISTVÁN, *A szentek élete*, Budapest 2009, I. köt., 54.

33 Egyetértve Pákozdi István megállapításával, lásd 1. jegyzet.

ai szinten maradt meg nála, vagy érzelmeiben is átélt valóságként? Benedek pápa válasza: „Egyáltalán nem, hiszen akkor nem tudtam volna beszélni róla. Hagyni kell vezetni magunkat Attól, akitől ez az erő származik, akit úgy hívunk: a szeretet!” Ezzel zárul a kötet. A mű nemcsak a „Ratzinger-rajongóknak” nyújt élvezetet, de a pápatörténetek kedvelőinek és mindazoknak, akik éveken át látták, hallgatták, szívükbe zárták, szerették szelíd, intellektuális egyéniségét.

Pákozdi István

MANLIO SIMONETTI: *Antiochia cristiana (secoli I–III)*, Sussidi Patristici 19, Istituto Patristico „Augustinianum”, Roma 2016, pp. 104.

A római „Augustinianum” patrisztikus intézetben alapításától fogva olyan nemzetközi tudósok tevékenykednek, akik a patrisztika tudomány művelését életformájuknak választották. Az „Augustinianum” ilyen elhivatott professzora Manlio Simonetti. Hosszú éveken keresztül nem volt olyan hallgató, aki formációja folyamán ne iratkozott volna be a nagy mester valamelyik előadására. Még a mai napig is nagy kincsnek számítanak az ezeken az előadásokon készített személyes jegyzetek, legyen szó bár biblikus egzegézisről, alexandriai teológiáról, Órigenésről, gnosztikus irodalomról, vagy arianista vitákról. A publikációiban filológiai, történelmi és teológiai precizitással tárgyalja azokat az érdekes témákat, amelyek még a patrisztika területén feltárásra és megoldásra várnak. Ezért Simonettit olvasni nemcsak hogy hasznos, hanem izgalmas is. Az *Il Vangelo e la storia. Il Cristianesimo antico (secoli I–IV)* (Roma 2010) szinte baráti hangnemben írt az első századok kereszténységéről, miközben a könyv minden mondatát tudományos precizitással szerkesztette meg. E baráti és egyben didaktikus stílus jegyeit viseli magán a napokban megjelent könyve is, mely az Istituto Patristico „Augustinianum” Sussidi Patristici sorozat 19. kötete: *Antiochia cristiana (secoli I–III)* (Istituto Patristico „Augustinianum”, Roma 2016). A könyv a tudományos világban a maga nemében hiánypótló szerepet tölt be, hisz egyrészt nagyon kevés információnk van a korai antiochiai egyház életéről, és azt a kevés információt is, amellyel rendelkezünk, nehezen tudjuk úgy egybefűzni, hogy azok némileg egy tudományos szempontból is használható, rekonstruált képet alkossanak. A mű további különlegessége pedig az, hogy Simonetti a feltárt és összegyűjtött történelmi és irodalmi töredékekből egy olyan egységes történetet alkotott, amely segítségével az antiochiai kora keresztény egyház szomszédságában lévő egyházak élete, teológiája is jobban értelmezhetőbbé válik. Ugyanez

érvényes a negyedik század nagy teológiai vitáira is. A mű úgy mutatja be az első három századot, hogy közben a szöveg sorai között folyamatosan az olvasó szeme elé helyezi az arianista vitákat is, amelyeknek a gyökerei természetesen a könyvben tárgyalt időszakban találhatóak. A mű további értékei közé tartozik az antik személyeknek a bemutatása. Lenyűgöző, hogy egy pár szövegtörödékből és a töredékek között megfejtett kapcsolatból hogyan képes Simonetti megfesteni egy olyan személy arcképét, akinek a szakirodalom csak a nevét szokták ismételtetni. Így közelről találkozhatunk a korai antiochiai keresztény egyház nagy alakjaival: Ignatiosz, Szaturninosz, Theophilosz, a Pszeudo Kelemen levél szerzője, Szamoszatai Paulosz, Lukianosz és Eusztathiosz. Ezen egyházi vezetők, személyek ismertetése közben az olvasó előtt meglevenedhetnek az általuk vezetett egyház spiritualitásai is, amely egy kicsit bepillantást nyújt a nagy városban élő névtelen keresztény személyek lelkiéletébe is. Ez az utolsó aspektus teszi a könyvet olvasmányosabbá, és ha ezt egy tudományos könyvről el szabad mondani, működésbe hozza az olvasói képzelet erejét is. Köszönet a szerzőnek, hogy e fontos, hiánypótló művel gazdagította a patológusok, történészek, vallástörténészek és teológusok könyvtárát.

Gyurkovics Miklós

Krónika

Megújult a honlapunk

Hosszú ideig dolgoztunk főiskolánk új honlapján, s sokféle szempontból teszteltük az elmúlt hónapokban. Az elmúlt tanév végére elkészült. Természetesen folyamatosan csiszolunk még rajta, s a tartalma is bővül. Ezen a fórumon is köszönjük Gál Edinának a sok-sok munkaórányi fáradozását az arculat megtervezésétől a technikai kivitelezésen át a tesztelési folyamat megszervezéséig. Bízunk abban, hogy az új honlap elnyeri a látogatók tetszését.

Véghseő Tamás

Eucharisztikus pályázat

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola a budapesti 2020-as Eucharisztikus Világkongresszusra készülve négyéves országos pályázatsorozatot hirdet teológia szakos egyetemi és főiskolai hallgatóknak, melynek témája:

A Szent Eucharisztia a keleti egyházakban

A pályázatsorozat tematikája évekre lebontva:

2016-2017: történelem – liturgia-történet

2017-2018: bibliikum – patológia – szentségstan

2018-2019: morális – pasztorális – kánonjog

2019-2020: liturgika – lelkeségi teológia

Formai követelmények:

- terjedelem: 30 ezer – 50 ezer leütés között

- A/4-es lapra nyomtatva egy példányban, valamint elektronikus formában CD-re írva Word formátumban

- a tudományos műveknél szakos szakirodalom és metodológia alkalmazása.

Elbírálás:

A pályaművek elbírálását A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és más teológiai főiskolák professzoraiából összeállított szakmai zsűri végzi.

Kapcsolattartó:

Dr. Ivancsó István, ivancsoi@atanaz.hu

Leadási határidő:

minden év április 15-e.

Díjazás: Évenkénti elbírálás alapján

I. díj – 100 ezer forint

II. díj – 60 ezer forint

III. díj – 40 ezer forint

A zsűri döntése alapján a legjobb pályaműveket publikálni fogjuk.

Leadási postacím:

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 4400 Bethlen G. u. 13–19.

A pályázat jeligés. A pályaműveket név nélkül, jeligével ellátva kell beküldeni. A személyes adatokat lezárt borítékban kérjük elhelyezni a pályázati csomagban.

honlap

Tanévzárónk

2016. június 24-én került sor főiskolánk 66. tanévzáró ünnepségére a Szent Atanáz-teremben és a püspöki székesegyházban. Ünnepségünket *Kocsis Fülöp* érsek-metropolita, főiskolánk nagykancellárja, *dr. Orosz Atanáz* megyéspüspök és *Szocska Antal Ábel* OSBM apostoli kormányzó is megtisztelte jelenlétével. Vendégünk volt *dr. Kiss János*, a Debreceni Egyetem Egészségügyi Karának tudományos dékánhelyettese.

Véghseő Tamás rektor ünnepi beszédében kiemelte, hogy intézményünk valamennyi dolgozója azon munkálkodik a tanévek folyamán, hogy a tanévzáró ünnepség alkalmával a végzett diákok szép emlékekkel távozzanak és köszönjenek el tőlünk. A tanév eseményeire való visszatekintésben képet kaphattunk az oktatás, a kutatás, a tudományos ismeretterjesztés területén elért eredményeinkről.

A tanévzáró beszédet a diplomák és igazolások átadása követte. Az idei tanévben licencdiplomák átadására újra sor kerülhetett, melyet ez alkalommal a főiskola fenntartója, *Kocsis Fülöp* érsek-metropolita adott át.

Ezt követően a teológus baccalaureatus diplomát végzett növendékeink *Kocsis Fülöp* érsek-metropolita és *Orosz Atanáz* püspök atyáktól vették át.

A nappali tagozatos alaplomákat *Szocska Antal Ábel* apostoli kormányzó atya adta át.

A levelező tagozaton végzett katekéták számára a diplomákat *Véghseő Tamás* rektor atya, míg a hittanár-nevelőtanár mesterszakon végzetteknek *Seszták István* rektorhelyettes atya adta át.

A diplomaosztó az Atanáz-díj átadásával folytatódott, melyet *Kocsis Fülöp* érsek-metropolita atya ebben az évben *Excellenciás Manel Nin* püspök atyának, a Görögországi Bizánci Szeretartású Katolikusok püspök-exarchájának adta át.

Laudációjában kiemelte, hogy a Görög Kollégium vezetőjeként eltöltött csaknem két évtized alatt *Manel* atya számos magyar görögkatolikus papnövendék útját kísérte szeretettel a papság felé. Tanári karunkból nyolc oktatónak is egykor előjárója volt. Szoros kapcsolatot ápol főiskolánkkal, ahol számos

kurzust tartott hallgatóinknak. Tanévzárónkon 45. alkalommal köszönthettük püspök atyát és adhattuk át főiskolánk legrangosabb kitüntetését, a Szent Atanáz-díjat.

Ünnepségünk folytatásaként került sor a gyémántdiploma és az aranydiploma átadására. 60, illetve 50 évvel ezelőtt 4-4 papnövendék fejezte be tanulmányait intézményünkben. Sajnos már csak ketten élnek közülük. A gyémántdiplomát dr. Orosz Atanáz püspök úr adta át *Szabó Sándor* atyának, az aranydiplomát pedig Kocsis Fülöp érsek-metropolita atyától vehette át *Pásztor Bazil* atya.

Ebben az esztendőben „Az év katekétája”-díjat *Mosolygó Tamásné* tisztelendő asszonynak ítélte oda a Miskolci Egyházmegye Hitoktatási Bizottsága.

A tanévzáró ünnepség lezárásaként a könyvjutalmak átadására került sor, mellyel főiskolánk a tanév során kiemelkedő tanulmányi eredményt felmutató hallgatóinkat jutalmazza.

honlap

Patrisztikus konferencia

A Magyar Patrisztikai Társaság 2016. június 30. és július 2. között immár a XVI. országos konferenciáját szervezte meg főiskolánkon. Mint ahogy minden évben, ez al-

kalommal is külön témát tűzött ki a kutatók részére a társaság elnöksége. Idén az angyalok és a démonok részesültek megkülönböztetett figyelemben. A cím talán még popularistának is tűnhet, azonban a konferencián elhangzott előadások igényes szakmaisága a popularizmus pejoratív értelmét kiküszöbölte. Továbbá az előadók és hallgatók népes száma mégis csak arról árulkodott, hogy a téma széles körben felkeltette az ókori kereszténységet kutatók érdeklődését. Tény, hogy az angyalok és a démonok, vagyis a szellemi létezőknek hívott lények tudományos tárgyalása az elmúlt esztendőben nagyon megfogytakozott, és ez pontosan a kevésbé tudományos igényességgel megfogalmazott irodalmak megnövekedett számának is köszönhető. Másrészt, elhatalmasodó áramlatként jelenik meg az a materialista színezetű kritérium, miszerint a tudományosság mércéjébe a metafizikai tárgyalások nem férhetnek bele. Mindezek tudatában elmondható, hogy az angyalokról és a démonokról szóló előadások egy olyan metafizikai nyelvezetet is felelevenítettek, amely már a diszciplínák palettájáról majdhogynem kivészett. Hogy a teológiát, mint a korunkban is létjogosultsággal bíró tudományt, ne is említsem... A filológiai, történelmi, vallásbölcseleti, kultúrtör-

téneti és filozófiai előadások mellett szépen megfértek a teológiai és az aszketikus lelkiséggel foglalkozó előadások is. A szóban elhangzott és a színvonalas prezentációkban feltüntetett tudományos kutatások eredményei a magyar ókori kereszténységgel foglalkozó szakértők szellemi gazdagodására szolgáltak. Hasonlóképpen építőek voltak az előadásokat követő eszmecserék, testvéri korrekciók és tanácsadások is. A Magyar Patrisztikai Társaság országos konferenciáinak a szakmai információk cseréje mellett áldásos hozama az a személyes és barátinak is nevezhető légkör, amely inspirálóan hat a tudományágazat művelőire. Hálás köszönet érte a konferencia szervezőinek és az alább felsorolt előadóinak és felszólalóinak: Kocsis Fülöp, a Hajdúdorogi Főegyházmege metropolitája, Orosz Atanáz, a Miskolci Egyházmegye megyéspüspöke, Véghseő Tamás, a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola rektora, Moreno Morani, Pásztori-Kupán István, Gyurkovics Miklós, Sággy Marianne, Perendy László, Somogyi Nóra, Jenei Péter, Neményi Réka, Boros István, Kormos Erik, Tóth Tamás Zoltán, Rákos-Zichy Johanna, Andra Juganaru, Ötvös Csaba, Bugár M. István, D. Tóth Judit, Baán István, Adamik Tamas, Kis Emőke Hajnalka és Bihari József, Hegedűs

Mihály, Pataki Elvira, Gebri Tímea, Padányi Ádám, Geréby György, Somos Róbert, Heidl György, Bubnó Hedvig, Kovács Dániel, Kendeffy Gábor, Vassányi Miklós, Szabados Ádám, Kustár György, Varsányi Orsolya, Gelenczey-Miháltz Alirán, Hudák Krisztina, Nagy Levente, Tóth Anna Judit. Elismerő köszönet illeti a konferencia lebonyolításáért a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola dolgozóit is.

Gyurkovics Miklós

Felvételi adatai

Miután véget ért a 2016/17-es tanévre vonatkozó felvételi eljárás, az új tanévet kerekén 100 új hallgatóval kezdjük. 13 nappali (öt teológus, hét osztatlan hittanár, egy hittanár MA-szakos) és 87 levelezős (61 kiegészítő hittanár MA, 7 teológus, 19 osztatlan hittanár) hallgatónk lesz.

Tanévnyitó 2016

2016. szeptember 14-én, a Szent Kereszt Felmagasztalásának ünnepén – hagyományainknak megfelelően – a Szent Miklós-székesegyházban tartottuk intézményünk tanévnyitó vecsernyéjét. Az ünnepi alkonyati istentiszteleten főiskolai közösségünkkel együtt imádkozott a Görögkatolikus Metropólia mindhárom főpásztora: *Kocsis Fülöp*

löp érsek-metropolita, főiskolánk nagykancellárja, *dr. Orosz Atanáz* megyéspüspök és *Szocska Ábel* apostoli kormányzó.

Ebben az évben megtisztelt minket jelenlétével *dr. Onder Csaba*, a Nyíregyházi Egyetem rektora, *dr. Kiss János*, a Debreceni Egyetem Egészségügyi Karának tudományos dékánhelyettese és *Baracsi Endre*, a Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Közgyűlés alelnöke is.

Dr. Véghseő Tamás rektor atya a meghívott vendégeken kívül megkülönböztetett szeretettel köszöntötte azt a közel száz hallgatót, akik a 2016/2017. tanévben kezdik meg tanulmányaikat főiskolánkon.

Ünnepi beszédében rektor atya a Szent Kereszt Felmagasztalásának ünnepén Nikodémust állította példaként elénk. A tanult írástudó férfi Krisztus-követésének kialakulásában fontos szerepet játszott a keresztt. Titkos éjszakai beszélgetésükkor Jézus az érdeklődő és az igazságot kereső Nikodémusnak beszélt a pusztában magasra emelt rézkígyóról, mely az Ő keresztségének őszövegségi előképe. Amikor a vének tanácsa Jézus elfogásáról és meggyilkolásáról döntött, Nikodémus bátran megfogalmazta azt az igazságot, amiről a gyűlölettől elvakult vének megfeledkeztek: „Elítél-e bárkit a mi törvényünk, anélkül, hogy meghallgatta volna?”

Legvégül pedig Jézus kereszttje alatt állva, az Ő követésére teljesen felszabadulva tekintett fel az örök élet forrására. Nikodémus az igazság keresésétől, a nyilvánvaló igazság bátor kimondásán át, eljutott Jézus Krisztus követésére, a tanítványiség nyílt felvállalására.

Rektor atya beszéde végén arra buzdított mindannyiunkat, hogy Nikodémus lelkületével keressük az igazságot, vállaljuk fel azt, és felszabadultan kövessük a jézusi tanítást.

A beszédet követően sor került a köztársasági és az intézményi ösztöndíjak átadására. A 2016/2017. tanévben a következő hallgatók részesültek ezen kitüntetésekben:

Köztársasági ösztöndíj – *Szaplonczay Máté*

Hodinka Antal kiválósági ösztöndíj – *Szaplonczay Márk*

Szabó Jenő-ösztöndíj – *Ágoston Marianna, Dalanics Rita, Varga Friderika*

Illés József-ösztöndíj – *Kiss Emese*

Álmos Zoltán-ösztöndíj – *Kovács József, Rézműves Norbert, Szilágyi Anett*

Petrássevich Nicefor-ösztöndíj – *Bak László, Hoskó Imola.*

Az ösztöndíjakhoz és az eddigi eredményekhez szeretettel gratulálunk, eredményes tanévet és sikereket kívánunk minden kedves hallgatóknak!

honlap

Az alexandriai teológia hajnalán: az egyiptomi kapcsolat

Főiskolánkon 2016. október 18-án a Magyar Patrisztikai Társaság és a debrecen-nyíregyházi csoport közös rendezvényén az alexandriai teológia történelmi és bölcseleti forrását feltáró kutatások eredményeit mutatta be Varga Dániel, Gelenczey-Miháltz Alirán és Gyurkovics Miklós. Varga Dániel és Gelenczey-Miháltz Alirán „Valentinosz és az egyiptomi teológiák” című közös előadása az ókori Egyiptomot vallásbölcseleti szemszögből mutatta be. A nagy ívű előadásban helyet kapott az egyiptomi írásmód-szer újraértelmezése és a különböző teológiai rendszerek részletes bemutatása, melyeken keresztül Valentinosz bonyolult természetű teológiai tanítását vehettük szemügyre. E sorok írója Alexandriai Kelemennek az egyiptomiakról szóló véleményét mutatta be, mely egyrészt Kelemen műveinek közvetlen utalásaiból, másrészt az alexandriai teológus egzegetikai módszeréből olvasható ki.

Gyurkovics Miklós

XVIII. Liturgikus Szimpozion

Hittudományi főiskolánk liturgikus tanszéke 2016. november 17-én a tizennyolcadik liturgikus szimpozionját tartotta. Ennek apropóját

Kozma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója adta. Az öt előadás előtti bevezető felelevenítette tudós papunk életpályáját és életművének jelentőségét – benne a tipikonnal –, majd szólt a tipikon három változatáról (szerzetesi, disciplináris, liturgikus), végül a liturgikus fegyelem fontosságáról.

A „nemzetközi szimponzion” előadói magyar nyelven adták elő a mondanivalójukat. A szimponzion folyamán megtapasztalhattuk, hogy előadóink belemélyedtek a témájukba, nem csupán egy felületes ismertetést, áttekintést adtak róla. Összesen öt előadás hangzott el.

Gánicz Endre biblikus tanárunk kettős ívet vázolt fel számunkra a maga alaposságával. Egyrészt az ószövetségi liturgikus előírásokról szólt a papi ruháktól kezdve, az áldozatok különböző típusain keresztül, a liturgikus időpontokig. De részletezte az áldozatok bemutatásának módját is, amely már a tényleges liturgikus fegyelem területére tartozik. Nem feledkezett meg az ünnepekről sem. Bemutatta, hogy a kultikus előírások a rituálé kifejlődése felé tartottak. – Aztán hallhattuk, hogy az újszövetségi liturgikus fegyelemben az Eucharisztia végzése állt a középpontban. Részletesen bemutatta, hogy már Szent Pál apostolnak szabályoznia kellett a liturgikus fegyelmet: a korintusi hí-

vek viselkedését. Aztán szinte a mai emancipációs gondolatokig juthatunk el a nők liturgikus szerepével, illetve viselkedésével kapcsolatban.

Oláh Miklós atya valóban „ön-magát adta”. Bölcsességéből és hosszú élettapasztalatából, valamint papi életéből fakadóan hitelesnek hangzottak a szavai. A magyar görög katolikus egyházunkért való aggodás, liturgikus fegyelmi alakulása és alakítása, a hagyományaink megőrzése: ezek voltak a fő gondolatai, melyek egész előadását áthatották. Alapelveként lehetett leszűrni a mondanivalójából, hogy a liturgia egyenlő az identitás megtartásával, megőrzésével. És ez ket-tős irányban érvényesül: egyrészt a rítus felé, másrészt a lelki élet felé. A helyes értelemben vett hagyomány megtartásának fontosságát hangsúlyozta, példákat hozva erre. Kiemel-kedő gondolata volt, hogy nem az ősokeket kell követni, hanem azt, amit ők akartak. Mélyre vágó kérdéseket tett fel, melyekre sokszor megadta a választ. Sok kérdésre viszont az idő fogja azt megadni. Ahogy többször is kérdezte: az elődeinknek „nem volt igazuk”? – Biztos, hogy előadá-sa további elmélkedésre és ismeret-szerzésre buzdít mindenkit.

Pallai Béla doktorandusztól is elmélyült előadást hallhattunk. Két oldalról tapasztalhattuk, hogy komolyan felkészült a témájából.

Egyrészt bőséges kiegészítéseket nyújtott Kozma János életrajzához. Megtudhattuk, hogy nemcsak az eltemetett öt gyermeke volt, ha-nem további kettő életben maradt. Másrészt ez az anyag előrelépést je-lenthet Kozma János életművének a feldolgozásához is. – Az életrajz bemutatása után maga a mű, a ti-pikon következett. Az időkeretnek megfelelően – azt jól kihasználva – megismertette a hallgatósággal azt a tipikont, amelyen papi generációk nőttek fel, amely jelentősen hozzájárult a magyar görög katolikus egy-ház saját rítusának a kialakulásához.

Szolánszky Ágoston ungvári litur-gikus tanár Mikita Sándor tipikon-ját mutatta be, amely egyik alapja lehetett Kozma János művének. Nagy veszélyt jelenthetett volna az előadó számára, hogy elveszen a részletekben. Ám ezt nem tette. Jó-zan megfontoltsággal tudta kezelni hatalmas anyagát (bár tett arra is utalást, hogy egy egész és önálló monográfiát lehetne írni a vizsgált műről). Ugyanakkor érdekes és ér-tékes részletekkel is szolgált. Nála is lehetett látni az elmélyült ismeretet, és hogy mindezt írásba is foglalta. Előadása bizonyítékkal szolgált a ha-gyomány sokszínűségére. Vehemen-sen tette fel a sokakat (talán mind-nyájunkat) érintő kérdést: „meddig lehet, és meddig kell visszamenni a hagyományban? – Biztos, hogy

nem Ádámgig és Éváig, de itt, az összefoglalásban is elmondható, hogy a Kápát-medence görög katolikuságának nagy előnyére szolgálna, ha egyszer a felelős vezetők eldöntenék, hogy melyik az a pont, ameddig visszamehetünk, hogy aztán azt viszonyítási pontnak tudjuk tekinteni a liturgikus életünk szempontjából.

Végül *Bobács Béla* eperjesi liturgikus professzor a Dolnickij-féle tipikont vette górcső alá. És hogy ne legyen unalmas a mondanivalója, egy sajátos, kéziratos formában fennmaradt tipikkal vetette azt össze. Azért is különösen érdekes volt a témája, mert ez a mű Komlóskáról származik, az ottani kántor állította össze magának, illetve aztán azt egy másik kántor átírta. Egyetlen előadásba nem fért volna bele az anyag részletes bemutatása, ezért az előadó úgy döntött, hogy minden fejezetről szól, az Istenszülő oltalma ünnepére szóló előírásokat pedig – példaként – részletesen összehasonlítja. Feltűnő volt és érdekes volt hallani, hogy a komlóscai tipikomból kimaradt az Úr mennybemenetelére vonatkozó rész: erről nem szólt a szerző. Holott az 1720-ban épült – jelenleg is használatban lévő – kőtemplom, miután az elődei, a fatemplomok leégtek, éppen erre az ünnepre lett szentelve. Szinte értelmetlen, hogy a templom búcsúünnepéről miért nincs szó a műben.

– Biztos, hogy mind a két művet tovább lehetne tanulmányozni, mint ahogy az egybevetésük előtt is nagy távlatok nyílhatnak.

A szimpoziumhoz most is, mint minden eddigi alkalommal, kiállítás társult, ahol nemcsak Kozma János eredeti Typikonját és annak későbbi kiadását lehetett látni, hanem az összes többi művet is, melyekről az előadások szóltak (a komlóscai kézirat kivételével).

Rendezvényünkkel – és a róla készült kiadvánnyal – igyekeztünk feleleveníteni Kozma János tudós papunk emlékét és bemutatni fontos művét, mely több papi generációt nevelt a liturgikus fegyelemre, közben pedig tagadhatatlanul kiformalta a sajátosan magyar görög katolikus rítust.

I. I.

Királykoronázási konferencia

Szegeden, 2016. november 23-án és 24-én kétnapos konferenciát szervezett az SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, az MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport és az Országos Rabbiképző Zsidó Egyetem utolsó apostoli királyunk, Boldog IV. Károly megkoronázásának centenáriuma „Fogadd a koronát...” – Ünnepe és válság, hagyományok és reformkoncepciók, múltpercepciók

és jövőképek Magyarország utolsó koronázási szertartása körül címmel. A tudományos konferencia fővédnöke Habsburg György rendkívüli és meghatalmazott nagykövet volt.

Az impozáns rendezvényhez kiállítás és filmbemutató is társult.

A szervezők forrásfeltárára épülő alap kutatásokat vártak az előadóktól. Egyaránt helyet kívántak biztosítani a kultúrtörténet, a mentalitástörténet, a művészettörténet, az egyháztörténet, a lelkiélettörténet, a néprajz, a történeti és kulturális antropológia területéhez kötődő előadásoknak, illetve a majdan kötetben megjelenő írásoknak.

Hittudományi főiskolánkról *Ivancsó István* liturgikus tanár meghívott előadói minőségben vett részt a konferencián, a követelményeknek megfelelően a forrásokra támaszkodó előadásával, melynek címe a következő volt: „Boldog IV. Károly királyunk koronázásának és élete eseményeinek reminiscenciái a magyar görög katolikus dokumentáció tükrében, kitekintéssel a liturgikus vonatkozásokra”. A rendkívül színes, változatos, kétnapos rendezvény méltó módon emlékezett meg utolsó királyunkról, illetve száz évvel ezelőtti (1916. december 30-án történt) megkoronázásáról.

I. I.

Papi sorsok a Gulágon

Nemzetközi konferenciát szervezett a Lénárd Ödön Alapítvány és a Szeged-Csanádi Egyházmegye 2016. november 24. és 25. között a Gulágra hurcolt papokról. A rendezvénynek a Szegedi Dóm Látogatóközpont adott helyet, mely a Dóm tér, illetve a székesegyház alatt lett kialakítva nagyon impozáns módon, világszínvonalon.

A megnyitót Kiss-Rigó László megyéspüspök tartotta. Utána hat előadás hangzott el az első napon, amit a második napon szintén hat előadás követett. Bár főiskolánk részéről Ivancsó István részt vett a konferencián, sajnálatos tényként állapítható meg, hogy az előadások tematikájából teljességgel kimarad a görög katolikus vonatkozás. Pedig ismeretes, hogy minden bizonnyal a legtöbbet a görög katolikus papok szenvedtek a fogolytáborokban.

Az idegen nyelvű előadásokat a hallgatóság szinkrontolmácsolás segítségével követhette. A tudományos előadásokhoz idegenvezetéssel kísért látogatás társult a szegedi dómban és altemplomban, valamint fogadás a konferencia előadói és résztvevői számára.

A kétnapos rendezvény utolsó előtti mozzana a Gulág áldozatai emlékművének avatása volt a Keresztény Szolidaritás Parkjában,

amit nagyszabású fogadás követett, s ezzel zárult a rendezvény.

I. I.

Ciprusi Epiphanosz élete és hagyatéka

2016. november 28-án Young Richard Kim, a Calvin College professzora (Grand Rapids, Michigan, USA) főiskolánkra látogatott. Délig hallgatóinknak angol nyelven egy dogmatörténeti előadást tartott az első egyetemes zsinatról, és annak történelmi és bölcséleti összefüggéseit világitotta meg. Majd délután 14:00 órától egy részletesebb előadásban mutatta be a közelmúltban bezáruló kutatási eredményeit. Előadásának címe: „Between Saint and Sinner: The Life and Legacy of Epiphanius of Cyprus (A szent és a bűnös között. Ciprusi Epiphanosz élete és hagyatéka)”. Young az első századok eretnkségeiről számolt be, és arról, hogy az atyák milyen kritériumok alapján mondtak ítéletet a tévtanítók felett. Amint a címből kitűnik, leginkább Epiphanoszról hallhattunk (Kr. u. 403-ban halt meg, a késő antik kor egyik legbuzgóbb hereziológusa) és a műveiben feltüntetett eretnek tanokról. Young magyarázatának köszönhetően ugyanazt a dogmatörténeti kérdést egyszerre két aspektusból vizsgálhattuk meg: Epiphanosz személyén keresztül és a tévtanítók

szemszögéből. Különösen érdekes nézőpontból mutatta be Epiphanosz életének végén lezajlott konstantinápolyi látogatását és Aranyszájú Szent Jánossal való kapcsolatát. Young Richard Kim egy évet töltött Cipruson, ahol archeológiai kutatások alapján vizsgálta a késő-antik irodalmi forrásokat, és e vizsgáldás eredményeit diák és személyes élményeinek az elbeszélése formájában is megosztotta. Reméljük, hogy a jövőben ismét látogatást tesz nálunk!

Gyurkovics Miklós

Rohály-emlékdélután

Liturgikus tanszékünk 2016. december 2-án egy új sorozatot indított. Emlékdélután keretében tervezi bemutatni az eddigi liturgikus tanárokat. Első alkalommal dr. Rohály Ferencről emlékeztünk meg, ugyanis életművét – a hatezer oldal kivevő liturgikus fordítást – hatvan esztendővel ezelőtt fejezte be. Ő volt az, aki az összes liturgikus könyvet lefordította, mégpedig elsőként egyházunk történetében. Munkájához – és ebben is úttörő volt – a vatikáni kiadású görög könyveket használta.

Az emlékdélutánon – az előzetese terveknek megfelelően – két előadás és két korreferátum hangzott el.

Elsőként *Janka György* mutatta be részletesen – főként levéltári

kutatásai alapján – Rohály Ferenc életét. Olykor korrigálta is az eddig egyetlen rövid életrajzot (melyet Pirigyi István írt a papi életsorsokról szóló kötetében). Papi életpályájának elindulásától egészen a haláláig követte végig az életét. Érdekes volt megtudni – ami eddig nem volt a köztudatban –, hogy Rohály Ferenc születésére nézve görög katolikus volt, aztán mégis római katolikus kispapként kezdte a tanulmányait, s a harmadév befejezése után kérte átvételét a görög katolikus kispapok közé. Aztán érdekes információkat adott a párválasztásáról, az ezzel kapcsolatos bonyodalmakról is. De természetesen egész a haláláig kísérté végig az életét.

A tudományos igényű életrajz után következett *id. Janka György* atya korreferátuma, melyben Rohály Ferencet, a lelkipásztort mutatta be. Szintén eredeti forrásokra hivatkozva, de számtalan személyes élménnyel és tapasztalattal egészítette ki az előbbi előadást, ugyanis már kispap korában megismerte Rohály Ferencet, majd pedig makói paróchusként is sokat megtudhatott elődjéről.

A második nagy előadást jelen sorok írója tartotta Rohály Ferenc liturgikus fordításairól. Felvázolta az előző jelentős fordításokat, majd utána bemutatta azt a tizennégy kötetet, melyben a 6000 gépelt ol-

dalnyi szöveg található. Hatalmas munka volt, még akkor is, ha a két utolsó kötetet (az apostolos és az evangéliumos könyv) csak átmásolta a meglévő fordításokból. Végül az előadás felelevenítette a fordítások utóéletét: Orosz Atanáz – jelenlegi miskolci püspök – immár kötetekben, nyomtatásban adta ki az új fordítását, melyekben mindig feltünteti, hogy Rohály Ferenc munkáját használta fel hozzá. Remélhetőleg egyszer ez a munka is teljes lesz, a meglévő nyolc kötethez még elkészül a további négy is.

Ehhez az előadáshoz *Lakatos László* atya fűzött korreferátumot, melyben Rohály Ferencet, a tanárt mutatta be. Ez az előadás is tudományos, de természetesen személyes emlékekkel tűzdelt volt. A szemináriumban ismerte meg a tanárat, mégpedig tudós emberként, ugyanakkor emberséges személyként, akihez mindig fordulhatott, ha segítségre volt szüksége. Gazdag tudásából szívesen adott át a növendékének, és gyakorlati dolgokba is bevezette. Az előadó kiemelte, hogy Rohály Ferenc a rábízott sokrétű munka elvállalásával és lelkiismeretes elvégzésével példát adott és ad a ma papjainak is.

Reméljük, a most kezdett sorozatnak lesz folytatása, és megismerhetjük a többi liturgikus tanár életét és életének példáját is.

Mivel az elhangzott előadások szövege beérkezett, remélhetőleg hamarosan megjelenhet az emlékdélután kötete, amiből azok is megismerhetik tudós papunk életét és munkásságát, akik nem tudtak részt venni a rendezvényen.

I. I.

Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2015–2016

- BAÁN ISTVÁN: „*Uram, Tehozzád kiáltok!*” Kis könyv a bizánci liturgiáról, Nyíregyháza 2016, 353 p. ISBN 978-615-5073-42-7
- BOHÁCS BÉLA: „Az »Uram, irgalmazz« a Görög Katolikus Egyház liturgiájában”, in Ivancsó István (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 33–39.
- DARABÁN JUDIT (főszerk.): *Göröghatolikus Szemle Kalendárium* 2017, Nyíregyháza 2016, 211 p. ISSN 1416-793X
- FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN: „Vízkeresztvi vízszentelés a görögök szokása szerint”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2015/2016) 3–28.
- GÁNICZ ENDRE: „Az irgalmas Jézus az evangéliumban, liturgiánk tükrében”, in Ivancsó István (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 9–18.
- GEBRI JÓZSEF: „Az »Uram, irgalmazz« éneklésének különböző változatai”, in Ivancsó István (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 83–91.
- IVANCSÓ ISTVÁN (főszerk.): *Athanasiana* 42, Nyíregyháza 2016, 189 p. ISSN 1219-9915
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 107 p. ISBN 978-615-5073-38-0 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Göröghatolikus Hit tudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 13., Nyíregyháza 2015, 151 p. ISSN 1417-0671
- IVANCSÓ ISTVÁN: „A görög katolikus egyház ünnepi prokimenjeinek bibliikus háttere. Az állandó ünnepek”, in Bihari N. Éva – Keményfi Róbert –

- Marinka Melinda – Kavacsánszki Máté (szerk.), *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*, Debrecen 2016, 60–92.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „A munkácsi egyházmegye elhunyt papjai a sematizmusok alapján (1814–1915)”, in *Athanasiana* 42 (2016) 101–126.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Az irgalmasságról az irgalmasság évében – Záró gondolatok és összefoglaló”, in Ivancsó István (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 93–98.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Isteni és emberi »színjáték« a bizánci egyház liturgiájában”, in *Praeconia* 2 (2016) 19–31.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Nyugati szentek tisztelete a Magyar Görög Katolikus Egyház liturgikus gyakorlatában”, in Ivancsó István (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 13., Nyíregyháza 2015, 135–150.
- IVANCSÓ ISTVÁN: *Keresztelő Szent János fejevétele*, (Ikon és Liturgia II/19.), Nyíregyháza 2016, 64 p.
- IVANCSÓ ISTVÁN: *Keresztelő Szent János születése*, (Ikon és Liturgia II/15.), Nyíregyháza 2016, 64 p.
- JACZKÓ SÁNDOR: *A görögkatolikus egyház élete a 18. században a Barkóczy instrukció fényében*, Budapest 2016, 204 p. ISBN 978-615-5073-43-4
- KIRÁLY ANDRÁS (főszerk.): *Görögkatolikus Szemle Kalendárium* 2016, Nyíregyháza 2015, 236 p. ISSN 1585-6593
- KÜHRNER ÉVA: „A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtára 2015-ben”, in *Athanasiana* 42 (2016), 154–158.
- MEDVIGY MIHÁLY (ford.) – MELLES TIVADAR (közread.): „Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773. celebrata die martii celebrata in Collegio Croatico – Protocollum – Magyarországi bizánci rítusú püspökök 1773-as bécsi zsinata március elsején a Horvát Kollégiumban – Jegyzőkönyv”, in *Athanasiana* 42 (2016) 87–100.
- MINCSIK VERONIKA: „1850 és 1950 között szentelt görögkatolikus papok gyermekvállalási és névadási szokásai a görögkatolikus papok történeti névtára alapján”, in *Athanasiana* 42 (2016) 66–86.
- MOSOLYGÓ DÉNES: „Úrszínváltozás”, in Ivancsó István (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 13., Nyíregyháza 2015, 101–108.

- MOSOLYGÓ TAMÁS: „A legszentebb Nagyasszonyunk, a mindenkorszűz Istenszülő Mária oltalmának ünnepe”, in Ivancsó István (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 13., Nyíregyháza 2015, 21–36.
- NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: „A liturgiatudomány mint szolgálat – Gondolatok Ióannisz Fundúlisz munkásságáról”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2015/2016) 115–119.
- NYIRÁN JÁNOS: „Az elveszettnek hitt Roskovics-féle liturgiafordítás”, in *Athanasiana* 42 (2016) 127–153.
- PALAMASZ SZENT GERGELY – BAÁN ISTVÁN (ford.): *A szentül élő hészüchaszták védelmében*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 14/I.) Nyíregyháza 2016, 416 p. ISBN 978-615-5073-39-7 ISSN 2063-0433
- PAPP NÓRA: „A szentekről, a szentté avatásról”, in Ivancsó István (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 13., Nyíregyháza 2015, 5–20.
- PUSKÁS BERNADETT: „A krakkói Isteni Irgalmasság bazilika magyar kápolnájának mozaikjai”, in Ivancsó István (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 55–81.
- SOLTÉSZ JÁNOS: „Az irgalmasság erénye és liturgikus vonatkozásai”, in Ivancsó István (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 19–32.
- SZOLÁNSZKY ÁGOSTON: „A Jézus-ima”, in Ivancsó István (szerk.): *Az „Uram, irgalmazz” címmel – az irgalmasság rendkívüli szentévében – 2016. március 17-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVII.), Nyíregyháza 2016, 41–54.
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – LÁGLER ÉVA (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Munkácsi és nagyváradi egyházmegyes parókiák összeírása 1774–1782 között 2. Szepes, Abaúj, Zemplén és Máramaros vármegyék*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 8/2.) Nyíregyháza 2016, 671 p. ISBN 978-615-5073-40-3 ISSN 2063-0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – LÁGLER ÉVA (közreadók): *Források a magyar-*

országi görögkatolikus parókiák történetéhez. Munkácsi és nagyváradi egyházmegyes parókiák összeírása 1774–1782 között 3. Nagyváradi Egyházmegye, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 8/3.) Nyíregyháza 2016, 480 p. ISBN 978-615-5073-41-0 ISSN 2063-0433