

**Athanasiana**

**6**

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

Felelős Kiadó:  
Dr. Fodor György  
főigazgató

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

---

---

# ATHANASIANA

6



NYÍREGYHÁZA

1998

Szerkesztette és nyomtatásra előkészítette:  
Ivancsó István

Szerkesztőbizottság  
Ivancsó István  
Janka Ferenc                      Szabó Péter

## TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés .....	7
Paul-Werner Scheele: A Krisztusban való teljes egység útján ....	9
Cselényi István Gábor: Szempontok a keleti egyháztanhoz .....	23
Ivancsó István: A liturgia mint az identitás kifejezője .....	31
Xeravits Géza: Pseudo-dánieli iratok Qumrânból .....	41
Szabó Péter: A sajtójogú metropolitai egyházak kormány- zati szervei .....	61
Kruppa Tamás: Andrej Rubljov „Troica”-ja mint Krisztus ikon ...	87
Soltész János: A hit és a tudás kapcsolata .....	97
Obbágy László: Krisztus és krisztus követője mint szolga – Biblikus háttérű lelkiségteológiai megjegyzések a ke- resztény felnőttképzés és a papnevelés pedagógiájához ...	109
Basilio Petrà: Keresztény etika ortodox teológiai össze- függésben .....	121

## SUMMARIA

P.-W. Scheele: Auf dem Weg zur vollen Einheit in Christus ...	131
I. G. Cselényi: Standpoints to the oriental ecclesiology .....	133
I. Ivancsó: La liturgia come espressione dell'identità .....	134
G. Xeravits: Ecrits pseudo-daniéliques de qumrân .....	136
P. Szabó: Gli organi governativi della Chiesa metropolitana <i>sui iuris</i> .....	137
T. Kruppa: Andrej Rublev's „Troica” as a Christ's icon .....	138
J. Soltész: The relationship between faith and science .....	139
KÖNYVISMERTETÉSEK .....	143
RECENSIONES .....	149



## **BEVEZETÉS**

*A teológus feladata a szolgálat. Ezt a feladatot azonban csak nagyon alázatosan lehet végezni. A „teo-lógia”, az Istenről való beszéd ugyanis ezt kívánja meg. Ugyanakkor nem hallgathat, beszélnie, írnia kell arról, amit tanulmányai, kutatásai során felfedezett Isten nagyszerűségéből, s a belőle fakadó hitéről.*

*Péter apostol lelkületével kell teljesítenie ezt a szolgálatát, aki bizonyosságot tesz arról, hogy „nem kiagyalt meséket” ad tudtul, hanem azt, aminek „szem- és fültanúja” volt (2Pét 1,16-18). Ám, amikor kiválasztott apostolként részese lehetett az Úrszínváltás eseményében megnyilvánuló teofániának – vagyis amikor meglátta a Krisztus emberi testén átsugárzó isteni dicsőséget – a földre esve találta magát.*

*A teológusnak is a földre borulva, az Isten nagyszerűségétől lesújtva, de még inkább alázattal kell tanúságot tennie arról, ami értelmén, lelkén, szívéen átszűrődik, mert lehet, hogy Isten előtte többet felfedett az ő végtelen titkából (bár korántsem biztos, mert ő a legegyszerűbbekhez is szól).*

*A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola tanárai ezzel a lelkülettel próbálnak meg szolgálni most is, amikor útjára bocsátják az Athanasiana eme újabb számát. A tanulmányok most sem követnek egységes tematikát, mindenki a saját területéről meríti a témáját.*

*A jelen szám újdonsága, hogy két külföldi tanulmány magyar fordítását is közli.*

*Az első írás Paul-Werner Scheele püspök nyitó előadása volt a nyáron Würzburgban tartott jogi konferencián. Új megvilágításba helyezi az ökumenikus tevékenységeinket, feladatainkat, melyekkel a Krisztus által óhajtott egységet szolgálhatjuk.*

*Cselényi István Gábor tanulmánya a keleti egyházant elsősorban liturgikus szempontból közelíti meg, hiszen az egyház is elsősorban liturgiájában él.*

*A következő írásban Ivancsó István elméleti és gyakorlati megközelítésben tárgyalja a liturgikus identitást. Pozitív és negatív oldalról is megközelíti a témát, egyrészt hogy bemutassa: a liturgi-*

ában kifejeződő identitás hogyan segít megélni a kereszténységet, illetve, hogy a hagyományoktól milyen eltérések történtek ezen a területen.

Xeravits Géza biblikus témájú tanulmányának gondolatköre az előző számban találhatóhoz csatlakozik. Bőséges bibliográfiája alapján most is új ismereteket ad a Pseudo-dánieli qumráni iratokról.

Nem hiányzik a számból a jogi jellegű munka sem. Szabó Péter a sajtójogú metropolitai egyházakról ír, az azok kormányzati szerveire vonatkozó kánonokat veszi vizsgálat alá. Ezzel a keleti kódexnek egy eddig tanulmányokban fel nem dolgozott részére irányítja a figyelmet.

Kruppa Tamás Andrej Rubljov Szentháromság-ikonját teszi vizsgálat tárgyává. Az ikon különböző értelmezési síkjai közül az első rendűt, a krisztológiai helyezi előtérbe, s magyarázza „Szentháromság” ikonográfiai típusának egész fejlődésmenetét.

A hit és tudás kapcsolatáról szól Soltész János tanulmánya, aki vizsgálódásait filozófiai és erkölcsstani szempontból végzi ezen a területen. Arra világít rá, hogy a jövő felépítése is függ attól, hogy tudják-e a kettőt kiegyensúlyozottan, harmóniájukban szemlélni az emberek.

Obbágy László írása bevezető gondolatunkhoz csatlakozik. A katekézisben és nevelésben csaknem elfeledett szolgálat szelleméről foglalja össze gondolatai biblikus megalapozottsággal és lelkiségteológiai háttérrel.

Végül a római professzor, Basilio Petrà tanulmánya zárja az írások sorát, aki az ortodox egyházak etikáját igyekszik meg tárgyilagosan bemutatni, nem kendőzve el a hiányosságokat sem.

Adja Isten, hogy Főiskolánk tanulmánykötetének eme újabb száma is minél több szolgálatot tehessen a teológia iránt érdeklődőknek!

Nyíregyháza, 1998. január 18. – Szent Atanáz napján

I. I.



Paul-Werner Scheele

## A KRISZTUSBAN VALÓ TELJES EGYSÉG ÚTJÁN

A Keleti Egyházak Jogi Társaságának 13. Nemzetközi Kongresszusa érdekfeszítő és megindító történelmi órában kerül megrendezésre. Az előttünk álló évezredforduló különlegesen nyomatékos módon irányítja a kereszténység tekintetét az Úrra, megtestesülésére, üdvösségművére és ezzel arra a törekvésre, „hogymindnyájan egyek legyenek” (Jn 17,21). II. János Pál pápa sokak nevében szól, amikor kiemeli: „A második évezred végének közeledése mindenkit lelkiismeretvizsgálatra és alkalmas ökumenikus kezdeményezésekre ösztönöz, hogy a nagy Jubileumévben, ha nem is teljes egységben, de legalább azzal a bizalommal léphessünk fel, hogy a második évezred szakadásainak legyőzéséhez közel vagyunk. Ehhez – ezt mindenki látja – roppant erőfeszítés szükséges.”<sup>1</sup>

Az Önök kongresszusához való szerény hozzájárulásommal a megkívánt „lelkiismeret-vizsgálatot” és az esedékes „ökumenikus kezdeményezéseket” szeretném szolgálni, abban a reményben, hogy ezzel együtt valamit annak összefüggésében hangsúlyozzunk, ami az Önöket elsősorban foglalkoztatja, az Egyházba való betagozódás kérdésében vizsgálható. Ezért barátságosan meghívom Önöket, tekintsenek ki velem a teljes egység céljára (I.), vegyünk szemügyre az előttünk fekvő útszakaszt (II.), annak a történelmi órának megjelenítésében, amelybe együtt vagyunk beállítva (III.).

### I. A cél: A teljes egység Krisztusban

Minden nyomorúságunk az, hogy a kereszténység mindmáig megosztott. Sajnos, nincs hiány szemléltető oktatásban, amely világossá teszi számunkra, milyen mélyre nyúlnak a szakadékok az Egyházak között. Végzetes lenne, ha a szakadás komolyságát és fájdalmát bagatellizálni akarnánk. Azonban kötelesség itt is a hit „és mégis”-ek. Minden, az emberektől előidézett kü-

---

<sup>1</sup> II. JÁNOS PÁL, „*Tertio millennio adveniente*” apostoli irat, Vatikán 1994, 34. id. TMA.

lönválás ellenére a hit tudja: „És mégis itt van az egység”. A szakadás falai nem érnek az égig.

A Pápa az ágostai hitvalláshoz fűzött egyik szavában (1980. 06. 25) más képet használt: befejezetlen hídról beszél. 1530-ra visszapillantva és jelen feladatainkra tekintve azt mondta, hogy abban az időben „a hidak felépítése nem sikerült ugyan, de a híd fontos főoszlopai az idők viharában megmaradtak”. Hozzáteszi, hogy korunkban mi újra felfedeztük, „milyen szélesen és szilárdan vannak megalapozva keresztény hitünk alapjai”. Más szóval: A szakadás dacára és minden nyomora ellenére a Krisztusban való lényegi egység ajándéka nem ment egyszerűen tönkre. Nem vagyunk teljesen elválasztva egymástól, mint keresztények, mintha az egység csak a megvalósult újraegyesülés után jöhetne létre. Az egység vonatkozásában is van egy „már most”, és „még nem”. Mi már most egy valóságos egységben élünk, még ha külsőleg komoly elválasztó tényezők vannak is köztünk. Nem a szakadásból az egységre vezető lépéseket kell megtennünk; arra vagyunk hivatva, hogy veszélyeztetett és fontos dimenziókban nem realizált és ezért nem teljes egységből minden erőnkkel a teljes egységre törekedjünk. Kisarkítva és ezért bevallottan egy kissé félreérthetően azt mondhatjuk: Elsődlegesen nem újraegyesülésről, hanem további egyesülésről van szó!

A Szentatya egy dokumentumában, amelyet korunk legfontosabb ökumenikus bizonyosságai közé sorolok, a Kijevi Rusz megkeresztelkedése ezeréves ünnepéről szóló apostoli levélben újból kifejezésre juttatta ennek az adott és feladatul adott egységnek dinamikus egymásmellettségét. Az ortodox testvéregyházakra tekintve az első évezredben megvalósult egységről ír: „Adva volt a Keleti Egyház és adva volt a Nyugati Egyház, mindegyik a saját teológiai, jogi és liturgikus hagyományainak megfelelő fejlődéssel és ezenfelül jelentős különbségekkel; de a teljes közösség uralkodott Kelet és Nyugat, Róma és Konstantinápoly között, kölcsönös kapcsolatokkal”.<sup>2</sup> Sőt a keleti és nyugati kereszténység különélése után is tovább működött az egység kegyelme. A Pápa szó szerint megvallja: „És amikor a teljes közösség megszakadt, mindkét Egyház akkor is alapvetően sértetlenül megőrizte az apostoli hit kincsét. A fennálló feszültségek ellenére az egyetemesség és sokféle-ség nem szűnt meg egymást kölcsönösen és felmérhetetlenül gaz-

---

<sup>2</sup> II. JÁNOS PÁL, „*Euntes in mundum*” apostoli levél, Vatikán 1988, 4.

tagon megajándékozni”.<sup>3</sup> Az e fölötti örömnem szabad félrevezetni minket, hogy a mostani *status quo*-nál maradjunk. Miként korábban, most is mindenkinek a Krisztusban való teljes egységről van szó. II. János Pál ennek megfelelően kötelezve érzi magát, hogy „új erőfeszítéseket és lépéseket válladjon mindezek előmozdítására”.<sup>4</sup> Nyomatékosan felhívja a felelőseket, „gyorsítsák meg a Krisztusban akart teljes egység céljához vezető lépéseket”.<sup>5</sup>

Mit jelent konkrétan: a „teljes egység”? Ez a kérdés egy ökumenikus alap-problémához vezet minket. Így hangzik: az egység melyik formáját tudjuk és akarjuk *Ha* és *De* nélkül közösen elérni? Nemde abban is megmutatkozik a kereszténység szakadása, hogy nem vagyunk egyek afelől, mi az egység? Nincs-e mindenkinek úgyszólván hazuról tudatosan vagy öntudatlanul más elképzelése? Nemde ez az egyik oka annak, hogy az ökumenikus helyzetet eltérően és gyakran ellentétesen ítélik meg? Ebbe bele gondolva azt mondhatják: alapjában nem is lehet másként. Mindenki csupán azokat a kritériumokat alkalmazza, amelyeket saját Egyháza rábizott. Kétségtelenül így van, de ennél kell maradnunk? Nincsenek-e az éppen előbb említett adottságok teljes respektálása mellett mégis olyan mércék, amelyeket együttesen használhatunk? Magam már úgy gondolom – mert meg vagyok győződve – hogy az egység értelmezését illetően is nagyfokú egyetértésnek lehet és kell lennie. Bizonyítékul nincs szükségem arra, hogy magam faragta teóriákat adjak Önök elé. Arra a célkitűzésre szeretnék utalni, amelyet az Egyházak Ökumenikus Tanácsa 1975-ben Nairóiban tartott teljes gyűlése óta annak revideált szabálya részévé vált. Fontos jelyen a Világtanács első feladatának nevezi „Felhívni az Egyházakat az egy hitben való látható egység céljára és egy eukarisztikus közösségre, amely kifejezésre jut az istentiszteletben és a Krisztusban való közös életben és efelé az egység felé haladni, hogy a világ higgye”.<sup>6</sup>

A kétségtelen tény ellenére, hogy az itt megnevezett egyes elemek különbözőképpen érthetők, mindezeket együttesen teljesen magamévá tehetem. Nézetem szerint ez az eddig történeknél többször minden oldalról kifejezetten megtehető. Egyszersmind

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Krüger, H. – Müller-Römhald, W. (Hrsg.), *Bericht aus Nairobi 1975*, Frankfurt 1976, 327.

lehetőleg kötelező megbeszélést kell folytatni az egyes elemekről azzal a céllal, hogy ne csak a jelenlegi állapotot rögzítsük és összehasonlításokat állítsunk össze, hanem egy lehetséges közös, teherbíró választ találjunk. Ezenfelül meg kell erősíteni azokat a kezdeményezéseket, amelyek az egyes területeken tovább segítenek minket, amelyeket ebben a célkitűzésben megnevezünk.

Az így megnevezett feladatokhoz úgy szeretnénk nekilátni, hogy azokat ne teoretikusan kezeljem, hanem kíséreljem meg azokat az előttünk álló útszakasszal összefüggésben látni. Ez hozzásegíthet minket, hogy ezeknek „az életben való helyét” közvetlenebbül észrevegyük, mint az egy elvont fejtegetésnél lehetséges. Ezzel fáradozásainknak második részéhez értünk.

## **II. Az út: veszélyek és esélyek**

A köteles ökumenikus cselekvést veszélyek fenyegetik, de esélyek is támogatják. Ha ezeket realiztikusan akarjuk felfogni, akkor el kell kerülnünk azokat a hibákat, amelyek az egység ügyének már oly sokszor kárt okoztak. Nem bocsátkozhatunk sem a strucc-politikába, sem a kígyó-egér taktikába: tehát sem nem dughatjuk a homokba a fejünket, hogy ne lássuk a problémákat, sem nem szabad – mint a szorongatott egérnek – csak a veszélyekre rámerednünk; ez holtbiztosan megbénítana minket. Nem munkálkodhatunk úgy sem, egyfajta kettős könyveléssel, egyrészt a problémákat, másrészt az esélyeket jegyezgetve. Véleményem szerint mindkettő a legszorosabban összefügg egymással és velünk! A problémákba való bátor belemélyedés a legnagyobb esély az esélyek felismerése és elszalasztása kelti a legnagyobb problémákat. Erre a meggyőződésre építve kell egyes problémákat megragadnunk, amelyeket a teljes egységhez vezető útról el kell távolítanunk. Ez annak reményében történik, hogy ezzel egyben kipróbálásunk helyét is megadjuk; egészen biztosan ez a számunkra adott kegyelmi segítség helye. *Friedrich Hölderlin*-nel abba kell kapaszkodnunk: „Ahol a veszély, ott a megmentő is”.<sup>7</sup> Bárhol van is a baj, tudhatjuk, énekelhetjük: „Krisztus, a Megváltó ott van”.

Koncentráljunk a mai és holnapi ökumené néhány elemére, hogy ezekre pillantva a veszélyek és esélyek felől kérdezzünk, úgy először megállapíthatjuk: a keresztény egység Isten szabad ke-

---

<sup>7</sup> HÖLDERLIN, F., *Gedichte*, Berlin 1943, 235.

gyelméből ered, azaz kegyelem. Saját erőnkől nem vagyunk képesek sem megvalósítani, sem elfogadni, sem elképzelni, sem leírni, sem felismerni, sem megsejteni. Ha ezt az alapot félreismerjük vagy elhibázzuk, akkor legjobb esetben egy új Bábeli torony építéséhez jutunk el, egyfajta UNO-hoz, de nem az UNA SANCTA-hoz. Az ezzel kapcsolatos legrosszabb veszély önmagunkban lefelkelünk! Sokszor nem tudjuk sem azt, mik vagyunk mi, sem azt, mi a kegyelem és az annak megfelelő cselekvés. Egyesek úgy tesznek, mintha az egység végső fokon tőlünk függne, mintha az csupán a jó akarta, ésszerű szervezés, humánus érintkezési forma, modern tolerancia dolga lenne. Néhány elejtett megjegyzés meg egyezést igénylő hittételekről úgy hangzik, mintha csak ökumenikus „csináld magad”-ról lenne szó. Alkalom adtán úgy is hangzik, mintha a bázis csodálatosan egészséges világában minden további nélkül „megcsinálható” lenne az egység. Az ezzel ellentétes veszély ugyanilyen rossz. Ez a kegyelemre hivatkozik, hogy saját hibás magatartását vagy akár teljes passzivitását igazolja. Úgy tesznek, mintha az Isten kegyelme nyugdíjazást vagy gyámkodást jelentene, miközben az megszabadítás, adakozó és szabadító cselekvés, amely szabad elfogadásra és továbbadásra irányul. Isten döntése értünk megkívánja a mi döntésünket örte és övéiért, és ezzel a Krisztusban való teljes egységre való döntést. Ha levonjuk ennek esedékes következményeit, akkor első ökumenikus feladatként adódik számunkra az, amit a Biblia *metanoia*-nak, megtérésnek, bűnbánatnak nevez. Joggal jelölte meg a II. Vatikáni Zsinat „a szív megtérését és az élet szentségét” az imádsággal együtt „az egész ökumenikus mozgalom lelkének”.<sup>8</sup> Ezért kell annak felismerésén fáradoznunk, ami Luther végső feljegyzésében olvasható: „Koldusok Vagyunk! Ez az igazság!” Együtt kell üres kezünket Isten felé kiterjesztenünk, hogy azt megtöltse az egység ajándékával.

További veszély és esély rajzolódik ki, ha annak tudatára ébredünk, hogy az egység, amelyet Krisztus ajándékoz, lényegileg az igazságban való egységben van. Az ökumenét illetően is érvényes a népek apostolának szava: „Semmit sem tehetünk az igazság ellen, hanem mindent csak az igazságért” (2Kor 13,8).

Ennek az adottságnak mindennapos félreismerése kettős veszélyt idéz fel: egyrészt a pseudo-egységét igazság nélkül, másrészt egy emberi mércére redukált igazságét, amit pseudo-

---

<sup>8</sup> II. Vatikáni Zsinat, Ökumenizmus határozat: „*Unitatis redintegratio*”, 8.

igazságnak is mondhatunk. Ki ne csodálkozna minden ténynek manapság terjedő relativizálásán, úgy hogy maga a Krisztus-igazság is a relativizmus örvényébe sodródik. Ez arra a véleményre vezet, alapjában mindegy, hogy az ember ezt vagy azt, mindent vagy semmit sem hisz; elégséges egy általános „hívó érzület”. Nem ritkán még tovább mennek és kijelentik, hogy egy világos hit-meggyőződéshez való ragaszkodás akadályozza végső soron az egységet. Így jutnak el például ahhoz a követeléshez, hogy a katolikus Egyház általában és a Pápa különlegesen adja fel ezt vagy azt a dogmát, hogy az egységet szolgálja. Ha ilyen „kompromiszzsum” létrejönne, ez rosszabb lenne az igazságért folyó legkeményebb vitánál. Az én szememben két olyan valaki, aki az igazságért küzd, még ha ezt hitvitázva teszi is, közelebb van egymáshoz, mint az a kettő, aki abban egyezett meg, hogy alapjában nincs semmilyen kötelező igazság, minden relatív. A keresztény ezzel szemben tudja: minden kapcsolatban áll, összefügg az egy Úrral és így egymással. Ha ezt a viszonyulást figyelmen kívül hagyják, az igazság emberi mértékűre redukálódik, nem látjuk, hogy Krisztus igazságáról és ennek megfelelően személyes és közösségi hit-igenlésről van szó. Az egység újból veszélyeztetve van. Rossz dolog az, ha az eleven igazság helyére egy szükségszerűen merev és korlátozott emberi szisztéma lép. Akkor az ember vakká válik az igazsággal szemben, amellyel másoknál más alakban találkozik, és süketé válik az igével szemben, amit az Úr valakinek más szája által akar mondani.

Mi vezet ki minket ebből a kettős veszélyeztetettségéből? Legfőként az a készség, hogy Isten élő szavához igazodjunk. Az ökumené is „minden szóból, amely Isten szájából származik” él. (Mt 4,4) Ezért egy állandóan szükséges lépés az egység felé abban áll, hogy az Egyházak „a lelki életükben mindig újból a Szentírás tanúságtételén orientálódjanak és ebből a bizonyágtételből éljenek. Emellett döntő jelentőségű, hogy a teológiában, az igehirdetés gyakorlatában, az Írásról való közös lelki beszélgetésben és az Írásról való személyes elmélkedésben az Írás kijelentése a maga teljes terjedelmében – és nem csak válogatás szerint – érvényre jusson”.<sup>9</sup>

Felhasználjuk-e mi ezt az eshetőséget? Megteszünk-e

---

<sup>9</sup> KÖZÖS RÓMAI-KATOLIKUS-EVANGELIKUS-LUTHERÁNUS BIZOTTSÁG, *Wege zur Gemeinschaft*, Paderborn u. Frankfurt 1980, 62. p. 30 sk.

mindent, hogy együtt hallgassuk Isten Igéjét, együtt fogadjuk be és együtt adjuk tovább? Ha az *intercommunio* utáni olykor viharos vágyakozásnál rákérdezzük az Ige asztalánál gyakorolt közösségre, akkor nem ritkán döbrent hallgatásba ütközünk. Megvalósíthatatlant követelünk hevesen és eközben kivonjuk magunkat a reális és minden további nélkül realizálható követelésétől.

Örömmel és hálával állapíthatjuk meg, hogy az igazságban való egység tekintetében az utóbbi időben nagy haladás történt. Német területen közösen feldolgozták a XVI. századi kölcsönös tan-elítéléseket, amelyek a katolikus és evangélikus keresztényeket elválasztották egymástól. Világviszonylatban a katolikusok és lutheránusok egy nyilatkozatot készítettek elő a bibliai megigazulás-üzenetről, amely képes áthidalni a mély szakadékot, amely a reformáció óta keletkezett. Arról az alapvető kérdéstről van szó, hogyan jut el az ember az üdvösségre. Az erről szóló vita szétválasztotta a keresztényeket; az újra megtalált egyetértés ismét összehozhatja és össze kell hogy hozza őket.

Remélhető, hogy minden érintett Egyház a legközelebbi esztendőig ezt a nyilatkozatot minden formában és minden kötelezettséggel magáévá teszi. További lényeges segítség a hitbeli egységhez jutáshoz világviszonylatban a hit és egyházalkotmány Bizottságától származik. Címe pontos célkitűzés: közösen valljuk meg hitünket. Most minden azon múlik, hogy minél többen foglalkozzanak ezzel a dokumentummal, azt, amennyiben szükséges jobbítsák, és amennyire lehet, magukévá tegyék.

Az említett tevékenységek és eredmények fölötti örömet sajnos időnként mindig újra megzavarják vele szembe forduló irányzatok. Az egyik vagy másik heves támadásnál is rosszabb a továbbra is megfigyelhető tudomásul-nem vétel. Tele torokkal harsogják, hogy semmit sem csinálnak az ökumenében és elnyomnak vagy elhallgatnak csodálatos és örvendetes tényeket, amelyeket kevéssel ezelőtt el sem tudtunk volna képzelni. Nem hiányoznak kifogások és ráfogások sem. Emellett újabban ismételten az „alapvető különbség” szavát állítják előtérbe. Minden bizonnyal jogos a kérdés, hogy az Egyházak, illetve hitvallások között nemcsak egy vagy más különbség van-e, hanem egy alapvető meggyőződés, amely minden egyes eltérés mélyén rejlik. Elengedhetetlen erről számot adni magunkban. Ettől meg kell különböztetnünk azt az állítást, hogy az Egyházak között a végső gyökerekig lenyúló szakadás van, amely minden közös beszédet hazugsággá változtat.

Még ha ugyanazokat a szavakat használjuk is, azon mindig rosszabb esetben valami mást értünk. Ezzel a nézettel személyesen legdurvábban akkor találkoztam, amikor egy beszélgető partner egy nyilvános rendezvényen azt mondta nekem: a katolikus és evangélikus keresztények igazság szerint nem imádkozhatják együtt a Miatyánkot, mivel ezek minden szót másként értenek, mint amazok. Nézetem szerint ilyen értékelésnél az emberi bűnnek nagyobb hatalmat tulajdonítanak, mint az isteni kegyelemnek. Ezért kötelességünk az alapvetőbb különbség ilyen értelmezése ellen minden erővel fellépniük.

Az igazságban való egység követelményével nem áll ellentétben, hanem ennek konkrét keresztény alakjához tartozik az a meggyőződés, hogy számunkra az eleven egység a sokféleségben van megadva. „A Krisztusban való egységet nem a sokféleség dacára és ellenére, hanem a sokféleséggel és abban kaptuk ajándékba. Az egy egyesítő Isteni Lélek nemcsak ott kezdődik, ahol a különváltat össze kell kötni; különböző valóságokat teremtés ilyenként tartja fenn őket, hogy éppen ezeket vezesse el a szeretet egységébe”.<sup>10</sup> Az egységnek ezt a konkrét alakját félreismeri és végül elhibázza az, aki sokféleség nélküli egységért vagy egység nélküli sokféleségért lelkesedik. Az első esetben az eleven egység terhes, sőt nyomasztó monolitikus blokká merevedik, a másodikban atomizálódás áldozatául esik. Az egységet a sokféleségben keresni egyébként nemcsak az Egyház határain túlra pillantva szükséges, ez elsősorban saját területen követelmény.

Itt, mint mindenütt érvényes, hogy az egység oszthatatlan. Ezt belül és kívül (*et intra et extra*) kötelező keresni és megélni. Ez a keresztény egység további akut veszélyeztetésére figyelmeztet minket. Ha nem átmítom magam, ez a veszély a felekezeten keresztül halad. Pontosan abban a pillanatban, amelyben egy nagy, átfogó egység rajzolódik ki szemünk előtt, az Egyházat ellentétes áramlatok ragadják ide-oda. Úgynevezett „balosak” és „jobbosak”, úgynevezett „progresszívek” és „konzervatívok” úgy beszélnek és írnak egymásról, mintha nem egy közösség tagjairól lenne szó, hanem ellenséges táborok harcosairól. Életfontosságú ellentétek az egyházi életben belül életveszélyes ellentmondásokba csapnak át. Éppen ezzel hagyják el az egységet a sokféleségben, és alkotnak szektákat. A szektáknak modern társadalmunkon belüli riasztó

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 34. p. 19.



elszaporodása mellett fennáll legalábbis az akut veszélye az Egyházon belüli szektáknak. Ami még rosszabb, tegyük emellé. Ezen károk mellett és részben hozzájuk kapcsolódóan szakadásokat figyelhetünk meg a teológiai tudomány és a „normális” közösségi élet közt. Továbbá sokféle aggaszó formát ölt a hivatalviselők és Isten többi népe közötti úr. Nem arra kell gondolni, hogy mindkét oldalról kritikát gyakorolnak egymás iránt, hanem ahogy ez történik és amilyen következtetéseket vonnak le belőle. Ökumenikus területen az említett tényezők azáltal lépnek napvilágra, hogy az egység elleni bűnök adósságát egyoldalúan az egyik vagy másik csoportra hárítják. Egyik esetben ezek a professzorok, azután a püspökök, azután a „tömeg”. Önmagát egyik sem tartja semmi esetre sem vétkesnek. Kevésbé vigasztaló, hogy ezek a problémák és praktikák más keresztény közösségeknél is megtalálhatók, és hogy ezeket nem csekély részben az egész szellemi-politikai szituáció alapozza meg. Az nem segít tovább, hogy minden irányzatnak és csoportnak szabad futást engednek. Ez lehetséges az erők szabad játékában, amely mindenkinek javára válik, de nem egy mindenki elleni harcban, amely természetesen mindenkinek árt. Ebben a helyzetben mindenki arra van hivatva, hogy ott, ahol áll, gondja legyen az Egyházon belüli egységre. Csak akkor jutunk el a valóban alkotó békére a felekezetek között, ha az Egyházon belüli békét megtaláljuk és megéljük.

Így vagy úgy, – nem megyünk-e el, nem élünk-e mindezzel a világvalóság mellett? Nem késnek-e el ma egészen más dolgok? Mit jelentsen egy Egyházon belüli eltérés, ha ezalatt az emberiség a legnagyobb nyomorban leledzik? Nem sokkal fontosabb-e az élet, a túlélés számára, hogy az Észak-Dél szakadékot legyőzzük, minthogy fáradtságosan egység-foltozásokat hajtsunk végre, az Észak-Dél szakadékot a gazdagok és szegények, a jóllakottak és éhezők között (legyőzni), akik között nem kevesen éhen halnak? Nemde egy olyan világban, amely politikai és társadalmi összrendjéért küzd, betű szerint egyoldalú dolog a vallási területre visszahúzódni? Nem lenne-e ezen a részterületen is a kereszténység közti egységnél fontosabb egy valóban összekapcsolódó cselekvés a világvallások felé éppúgy, mint a többi világnézetek felé egészen az ateizmusig? Nem kell-e éppen itt legyőzni a konfrontációt, hogy a világban béke legyen? Ezen kérdések mindegyikének súlya van. Minden nyomor, ami mögöttünk áll, kihívás az ökumenizmus számára és próbaköve a keresztény egységnek, hiszen ez

lényegileg a világra irányul. Miként az ő Ura, úgy a Krisztusban való egység sem evilágból való, de benne és érte van. Ezért a kereszténység nem mehet el a világ napirendje mellett, ez az ő életrendje.

Mindezek tekintetében az utóbbi években egy polarizálódás tört utat, amely egységünkre egyenesen életveszélyes. Egyesek azt mondják, az akut szükségállapot helyzete a haladéktalan „direkt” segítséget parancsolja; azonnali egész erővel cselekedni kell szociálisan, kulturálisan, politikailag. Mások ezzel szemben azt tartják, az Egyháznak hinni és prédikálnia kell; a világi cselekvést a világnak kell átengedni. A közösségekben és nagy Egyházakban és az Egyházak Ökumenikus Tanácsában azt a benyomást szerezhettük, hogy a két álláspont közti szakadék mélyebbre nyúlik mint a korábbi egyházszakadások.

Ha Jézus Krisztusra nézünk, akkor világos: más vallásoknál és világnézeteknél az isteni és világi között Vagy-Vagy előfordulhat; Krisztusban mindkettő mindörökre egybekapcsolódott. Ezek benne magának az egy személynek az egységében élnek, a kereszténységben az Isten- és felebarát-szeretetnek egymás mellettiségében kell léteznie. A Krisztushoz való Igen megköveteli a világhoz és az emberhez való Igent; Krisztus követése embertársunkhoz vezet: „ő az első és alapvető útja az Egyháznak, egy út, amelyet maga Krisztus előre megrajzolt és emberré levése és megváltása titka által változhatatlanul ide vezet”.<sup>11</sup> Másként mondva: Tanúságtételt és szolgálatot követelnek tőlünk egyaránt, jobban mondva: Együtt kaptuk a kegyelmet, hogy az Úr tanúi és szolgálói legyünk, tanúk és szolgák mindenki számára. Krisztus akarata és az idők jelei közös cselekvésre hajtanak minket az igazság és szeretet növekvő teljességében. Korunk egyik legnagyobb esélye az, hogy ezt a központi feladatot egyetértésben, mint mindnyájunk ősi sajátját igényelni képesek legyünk.

### **III. A történelmi óra: Az egyesítő kegyelem főünnepé felé**

Minden okunk megvan rá, a *kairosz*-ra nézve, amelyben élünk, hogy Pál szavait felidézzük: „Most van a kellő idő; íme most van az üdvösség napja”(2Kor 6,2). Miként a második Korintusi levelében, úgy ezek a szavak most is az „időre” és Jézus Krisztus

---

<sup>11</sup> II. JÁNOS PÁL, „*Redemptor hominis*” enciklika, Vatikán 14. p.

„napjára” vonatkoznak. Ő áll a 2000. Jubileum-Év központjában, amelyre készülődünk; ő engedi meg nekünk, hogy ezt mint az egyesítő kegyelem főünnepét ünnepeljük. II. János Pál már 1986-ban rámutatott erre. A *Dominum et vivificantem* enciklikájában ezt írja: „Jézus Krisztus fogantatása és születése a Szentlélektől a teremtés és üdvtörténetben végbevitt legnagyobb mű: a legmagasabb kegyelem az «egyesülés kegyelme» mint minden más kegyelem forrása. A nagy Jubileum ennek a műnek szól.”<sup>12</sup> Ezzel eleve adva van egy kapcsolat mindenkihez, akiknek az egyesítő kegyelemre szükségük van: az Egyházhoz, az egész kereszténységhez, minden emberhez, sőt az egész világhoz.

Az, hogy az egyesítő kegyelemnek ez a főünnep elsőrangú ökumenikus esemény, ezen felül abból is kitűnik, hogy a 2000. év a szakadás egy évezrede és az ökumenikus mozgalom egy százada végén áll. Joggal hangsúlyozza a pápa: „Az egyházi közösség az első évezrednél jobban átélte a most végéhez közeledő évezred folyamán a „gyakran mindkét oldalon nem az emberek hibája nélküli fájdalmas szakadásokat, amelyek nyilvánvalóan elletne mondanak Krisztus akarátának és botrányt jelentenek a világnak”.<sup>13</sup> 1054-ben Kelet és Nyugat között tört szét az Egyházegység, amikor *Humbertus* bíboros a „pszeudo-patriarcha Mihály ellen” Konstantinápolyban a Hagia Szophia oltárára letette a kiközösítő bullát. A XIV. században a katolikus Egyház egységét az úgynevezett Nagy Schizma (1348-1417) veszélyeztette a legsúlyosabban. Ezalatt került sor Angliában Wiclif János által (+1384), és Husz János által (+1415) a mai Csehországban az első szakadásokra. Amikor Luther Márton 1520-ban a kiközösítéssel fenyegető bullát és az egyházi jogkönyveket Wittenbergben az Elser-kapu előtt nyilvánosan elégette, egy új szakadás megpecsételődött. Mintegy láncreakcióként további szakadások csatlakoztak ehhez, amelyek Zwingli Ulrich és Kálvin János valamint Angliában VIII. Henrik király nevéhez fűződnek. Az összes keresztény egyházakon és közösségeken keresztül további szakadások mennek végbe, amelyek az általános szekularizációval függnek össze. Mindmáig nagyobb ökumenikus problémát képeznek, mint a hitvallásos különbségek. Mialatt ezek a tanszövegekben és egyházrendekben láthatók, itt egy láthatatlan és sokban megfoghatatlan szakadással

---

<sup>12</sup> II. JÁNOS PÁL, „*Dominum et vivificantem*” enciklika, Vatikán 1986, 50. p.

<sup>13</sup> TMA, 34. p.

van dolgunk: számtalan keresztény van, aki belsőleg messze elvált az Egyháztól és egyben még benne él. Ezek belülről veszélyeztetik a legsúlyosabban a Krisztusban való egységet. Ettől a fenyegetéstől szenved az egész ökumené. Csak közös összefogással lehet eredményesen ennek ellenállni. Az idők során a különvált keresztények közé a felekezeti határok mellett még pszichikai barikádok jöttek. Ezek az érintetteknek sokszor nem tudatosak. Ezek a legsúlyosabb akadályok közé tartoznak, amelyek a teljes egységgel szemben állnak.

Istennek hála, az elmúlt évszázad világszerte a keresztény egységre törekvés felébredésével ajándékozott meg minket. Ennek értékelését tanúsítja a katolikus Egyház részéről az ökumenikus határozat. Ebben nyomban az elején kimondják: „A történelem Ura, aki kegyelmi tervét velünk bűnösökkel bölcsességben és hosszútúrésben viszi végbe, a legutóbbi időkben elkezdte a szétszakadt kereszténységre gazdagabban árasztani a komoly bűnbánatot és az Egység utáni vágyat. Ez a kegyelem mindenütt nagyon sok embert megragadott és különvált testvéreink között is a Szentlélek kegyelme hatására egy napról-napra szélesedő mozgalom keletkezett, az összes keresztények egysége helyreállítására. Ezt az egységmozgalmat, amelyet ökumenikus mozgalomnak neveznek, emberek hordozzák, akik a hárommegy Istent imádják és Jézust Uruknek és Megváltójuknak vallják.

Majdnem mindnyájan, ha különböző módon is Istennek egy látható Egyháza felé törekednek, amely az igazságban mindent átfog és az egész világra van küldve, hogy a világ az evangéliumhoz megtérjen és így üdvösségét megtalálja Isten dicsőségére.”<sup>14</sup>

A Pápa ökumenikus enciklikájában kifejezetten utalt erre a bizonyágtételre.<sup>15</sup> Nyomatékosan kidomborította, hogy a katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinattal visszafordíthatatlanul elkötelezte magát arra, hogy „ökumené keresése útjára lépjen és ezzel Isten Lelkére hallgasson, aki arra tanít minket, hogy figyelmesen olvassuk «az idők jeleit»”.<sup>16</sup> Hálásan visszapillantva a Zsinat óta kifejtett ökumenikus tevékenységekre, megállapítja: „Ez az első eset a történelemben, hogy a keresztények egységéért való kezdeményezés oly nagy mértéket öltött és hatalmas terjedelművé vált. Már ez is mérhetetlen ajándék, amelyet Isten nyújtott és minden hálánkat

---

<sup>14</sup> UR 1. p.

<sup>15</sup> II. JÁNOS PÁL, „*Ut unum sint*” enciklika, Vatikán 1995, 7. p., ID., UUS.

<sup>16</sup> UUS, 3. p.

megérdemli. Krisztus teljességéből vettünk mi „kegyelmet kegyelemre” (Jn 1,16). Annak elismerése „amit Isten már nyújtott nekünk, feltétel, amely felkészít minket arra, hogy a még elengedhetetlen kegyelmeket befogadjuk, hogy az ökumenikus egység műve teljedésre vezessen”.<sup>17</sup>

Az egység legfontosabb pionírjai közé számítanak azok a keresztények, akik életüket adták Urukért. Ezért a legnagyobb ökumenikus jelentősége van annak, hogy mi a vértanuk századában élünk; a pápa szavaival mondva: „A szentek, a vértanuk ökumenizmusa talán a legmeggyőzőbb. A *communio sanctorum*, a szentek közössége hangosabb hangon szól, mint a szakadások szerzői”.<sup>18</sup>

Nem hiányzanak így a kegyelmi ajándékok, amelyek a Krisztusban való teljes egységhez közelebb visznek minket. Közéjük számítom én a Jubileumnak és előkészítésének szentháromságos irányzatát. A jubileumi év célja kinyilvánított módon a Szentháromság megdicsőítése, „akitől minden származik és aki mindenkihez fordul a világban és a történelemben. Ennek a titoknak van szentelve a közvetlen előkészítés három éve: Krisztustól és Krisztus által a Szentlélekben az Atyához. Ebben az értelemben aktualizálja a Jubileum ünnepe a keresztényeknek és az Egyháznak célját és életének beteljesedését a háromegy Istenben és egyben elővételezi azt.”<sup>19</sup> Ez a keresztény egység középpontjába vezet minket, mivel az Egyház „az Atya, a Fiú és Szentlélek által egyesített nép”.<sup>20</sup> Még tömörebben fogalmaz *Tertullianus*: „Ott, ahol a három van, az Atya, a Fiú és a Szentlélek, ott található az Egyház, amely a három teste”.<sup>21</sup> Amint a Háromegység a Krisztusban való egység eredete, úgy ennek ősképe: az isteni Háromság *Communio*-ja szerint a teljes egység *communio* a szeretetben és igazságban, a különbözőségben és életcserében (közösségben). Ez annál inkább megvalósul, amint a háromegy Istennel való egzisztenciális közösséget keresik, arra törekcsenek, elfogadják és megélik.

*Nazianzi Gergellyel* azt mondhatjuk: „Mindnyájan Egytől, mindenkinek egy élet, Egyért vagyunk mindnyájan”.<sup>22</sup> Ez a mi hi-

---

<sup>17</sup> UUS, 41.p.

<sup>18</sup> TMA, 37.p.

<sup>19</sup> TMA, 55.p.

<sup>20</sup> II. Vatikáni Zsinat, „*Lumen gentium*”: Egyház-konstitúció, 4. p.

<sup>21</sup> TERTULLIANUS, *De baptismo* 6, PL 1,1206

<sup>22</sup> NAZIANZI GERGELY, *Carmina* II. 2,454; PG 37,614

*A Krisztusban való teljes egység útján*

---

tünk, reményünk és szeretetünk; ez a teljes egység, amelyet az Úr nekünk akar ajándékozni: „Mindnyájan Egytől, mindnyájuknak egy élet, Egyért mindnyájan”.

*Az előadó püspök engedélyével a bevezető előadást lefordította és közli a kongresszus résztvevője:*

*dr. Hollós János prelátus.*

Cselényi István Gábor

## SZEMPONTOK A KELETI EGYHÁZTANHOZ

### A liturgia egyházképe

A „lex orandi est lex credendi” elv alapján az imádság, a liturgia egyúttal a hitről, a teológiai *gondolkodásmódról* is árulkodik. Ha tehát a keleti egyház ekkleziológiáját szeretnénk rekonstruálni, mindenekelőtt a *bizánci liturgia* (Aranyszájú Szent János liturgiája) tanítását kell szem előtt tartanunk.

A legelső, nyilvánvaló jel a liturgia imádságainak *többes szám első személye* („Könyörögjünk az Úrhoz...”). Kelet a hitet nem az egyedi ember magánügyének tekinti, hanem eleve közösségben, egyházban gondolkodik. Ennek a közösségiségnek az alapja istengyermekségünk (vö. Miatyánk). S bár a Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallás egyes számban fogalmaz („Hiszek...”), a liturgia ezt a hitvallást is a krisztusi *szereket-közösség* köteleibe ágyazza, amikor ezzel a felkiáltással szólítja a híveket hitük megvallására: „Szeressük egymást, hogy egyetértőleg valljuk az Atyát, a Fiút és a Szentlelket...”.

Már ez az utóbbi felszólítás, de ugyanúgy a papi imádságok fennhangjai, vagy a liturgia kezdő áldása is világosan tükrözik a keleti egyházkép leglényegesebb vonását: hogy ti. Kelet az egyházat a *Szentháromság képmásának*, ikonjának tartja.<sup>1</sup> S anélkül, hogy részletes szentháromság-tant tárna elénk a liturgia, már e fennhangok nyelvtani rendje is sokat sejtet: megemlíti a három isteni személy nevét, de a nevek mellett szereplő ige egyes számban marad (pl. „irgalmas és emberszerető Isten vagy, s téged dicsőítünk, Atya, Fiú és Szentlélek...”).

Ezzel jelzi Kelet a három isteni személy létbeli egységét (hogy egy „úszia”, egy isteni lényeg), s hogy mégis három személy, akik közt cselekvési egység (szünergeia) áll fenn. A következtetés nyilvánvaló: az egyház épp azzal lesz a *Szentháromság megjelenítője*, hogy sok-sok személy sokféleségét a közös emberség, sőt a kegyelem egysége fogja egybe, aminek eszköze épp a „szeressük

---

<sup>1</sup> LOSSKY, V., *A l'image et la ressemblance de Dieu*, Paris 1977, 179.

egymást”: a szeretet egyesítő ereje.

Már ez az első, lényegi jegy is jelzi: az egyház nem közelíthető meg tisztán evilági, szociológiai módszerekkel. A liturgia látásmódjában az egyház nemcsak a földön élőkkel azonos, hanem magába öleli a megdicsőülteket is. A megdicsőültek körébe a liturgia belevonja nemcsak a szentté vált embereket, hanem az anyalokat is: liturgiánk szerint mi, földön élők „a kerubokat titkosan ábrázoljuk”. A Háromszorszent ének is azt jelzi: a mennyei seregekkel együtt zengjük a liturgiát. Mindebből nyilvánvaló az egyház *eszkatológiai jellege*.

Az előkészület még részletesebb tagolódást ad. Felemlgeti a földön élőket, a megdicsőülteket (akik imádkozhatnak értünk) és azokat, akikért nekünk kell imádkoznunk, vagyis hagyományos kifejezésekkel: a küzdő, a dicsőséges és a szenvedő egyházat. Ez a *hármás felépítés* még szemléletesebbé teszi az egyház transzcendens és végidő felé mutató valóságát. Amellett ebben a légkörben nem szorul külön magyarázatra, milyen alapon válhatunk szót a szentekkel, a megdicsőültekkel (vö. a szentek tisztelete és közbenjárása) vagy milyen címen imádkozhatunk elhunytjainkért (vö. pannachidáink). Mindez a szeretet legelemibb megnyilvánulása.

A felajánlás ezt a hármast tagozódást – a diszkoszra helyezett kenyér-darabkák segítségével – képszerűen is ábrázolja. Világossá válik így a keleti ekkleziológia következő vonása is: hogy itt *eukarisztikus egyháztanról* van szó. S ez nemcsak azt jelenti, hogy az egyház és az eukarisztia titka a legbensőségesebben átjárják egymást, hanem azt is, hogy az egyház mindenestől jelszerű, *szentségi jellegű*, Krisztus-hordozó, másrészt, hogy amint az eukarisztia legkisebb morzsácskájában is *a teljes Krisztus* van jelen, úgy az egyház minden része, sőt minden tagja Krisztus-hordozó – amennyiben tényleg őrá épül és róla tanúskodik.

Kelet szemléletében az egyház épp azzal lesz *katolikus*, hogy a teljességet (ti. magát Krisztust) jeleníti meg. Ez az Egész a részek egymást átjáró, szerves egysége, nem pedig merő halmaz, a részeknek, tagoknak pedig sajátos funkciója van, akárcsak a testben a szerveknek, szöveteknek, sejteknek (vö. 1Kor 12). *Egység a sokféleségben* – ez lehetne a katolicitás fordítása. A liturgia persze külön is hangsúlyozza az *egység szemponját*: imádkoznunk kell „mindnyájunk egyesítéséért”, aminek ma akár ökumenikus tartalmat is adhatunk.



Mindebben egyfajta *koinónia-egyház* jegyei is kirajzolódnak. Az „egyházak” (Isten szentegyházai), többes számban és az „egyház”, az „egyház teljessége” kifejezés egymás mellett jelenik meg. Másszóval: Kelet kisebb-nagyobb közösségek szervesen egymásra épülő rendjének tekinti az összegyházat. A Krisztus-hívő, a család, az egyházközség, az esperesi kerület, az egyházmegye, a nemzeti egyház, az átfogó egyház-részek, a rítusok, a kontinensek és a világegyház ennek az építménynek az építő elemei. Az egyház helyi közösségekben ölt testet, és másik oldalról: a parókia, a helyi közösség az összegyház megjelenítője. Ennek jele az is, hogy szláv nyelveken az egyházat és a templomot (a helyi közösséget) ugyanaz a szó jelöli (cerkov).

Az egyház egyik további szinonimája a liturgiában: a „nép” (laosz), ti. *Isten népe*. A liturgiához méltatlan lenne az a gondolat, hogy a laikusok másodrendű keresztények lennének. Ez már abból is világos: a pap nem, „misézhet” egyedül, a népnek (vagy képviselőjének) jelen kell lennie. Isten népének teljes jogú tagjai! Ugyanakkor világos: ezen a népen, szeretet-közösségen belül különböző *szolgálati fokozatok* is vannak. Ha alaposabban beletekintünk a liturgia tükrébe, kiviláglik, Kelet *kétféle szolgálati struktúrát* ismer. Egyik a papság, másik a világi vezetők vonala, hiszen egyaránt megemlékezünk a liturgiában a *hierarchia fokozatairól* (szerpap, áldozópap, püspök, az ortodoxiában a pátriarka, a görög katolikus egyházban „egyetemes főpásztorunk”, ti. a pápa) és a *világi előjáróról*. A kétféle (ti. a tisztségviselői és karizmatikus) struktúra ugyanabba az irányba mutat: az adott szolgálat nagyságát az adja meg, mennyiben járul hozzá az egyház épüléséhez, a Krisztus-test növekedéséhez.

Az egyház építményének másik pólusát azután a *segítség-re szoruló* alkotják, azok, akikhez a szolgálattevőknek el kell vinniük az örömhírt, a konkrét testvéri segítséget: a betegek, a hajózók, az utasok, a rászorultak. Amit Aranyszájú Szent János a *szegények eukarisztiájaként* emleget, nemcsak azt jelenti, hogy áldoztatnunk kell a szegényeket, hanem hogy a szegényben, az éhezőben, a betegben maga Krisztus van jelen. A liturgia számol mindezek körével, nemcsak imádságra vagy igehirdetésre, hanem *diakóniára* is ösztönöz. Az Isten-szeretet az embertársak iránti szeretetnek is kiindulópontja az egyház cselekvési programjában.

A liturgia egyházképének ezek az alapvonásai megteremtik az alapot ahhoz, hogy a keleti egyházban összetevőit külön-külön is

vizsgáljuk. Ami külön is döbbenetes: rájöhetünk, hogy a keleti hagyománynak ezeket a jegyeit korunk zsinata tanítása alapján egyúttal a *katolikus teológia* kincseinek is tekinthetjük!

### A Szentháromság ikonja

Mint láttuk, a liturgia szerint az egyház a *Szentháromság vetülete*. Ezt a meghatározást a II. Vatikáni Zsinat is teljes mértékig magáévá tette: A *Lumen Gentium* szerint az egyház „az Atya, a Fiú és a Szentlélek közösségére létrejött közösség”. De vajon mit is jelent ez részleteiben itt és most *Kelet* szemlélete szerint?

A Szentháromság – a klasszikus görög megfogalmazás szerint – „egy lényeg (egy úszia) három személyben (három hüposztázisban)”. Kelet látásmódja szerint az egyházban ez úgy tükröződik vissza, hogy az egyház az egységes, *közös emberi természet megélése sok személyben*. Végső soron a „nota Ecclesiae” (az egyháziság jegyei) közül, melyeket Hiszekegy is emleget, az egy és a katolikus jelzőről van itt szó: az egyház egyszerre egy és *katolikus*, ahol a katolikus a sokféleséget, az egészen az egyes személyekig lehatoló sokszínűséget jelenti (amit perszonális katolicitásnak is nevezhetünk).

További tényezők is jelzik, hogy az egyház a Szentháromság ikonja. Kelet kitart az Atya *monarchiája* mellett, tehát hogy egyedüli kiindulópont a másik két személy számára. Ezt az *arché*-elvet az egyházban a hier-*arch*-ia hordozza, keleti szemlélet szerint főként a patri-*arch*-ák. A *Fiút*, aki „fölvette a szolga (*doulosz*) alakját”, a papság és a diakónusok szolgálata jeleníti meg. A *Szentlélek* – Kelet teológiájában, de főként Szent Pál teológiája nyomán – a lelki adományok osztogatója, így ez a teológiai szempont a ma nagyon is aktuális kérdésben: a világiak apostolkodásának megalapozásában jelenthet eligazító szempontot.

Épp a szentháromságtani indítás alapján Kelet kitart amellett, hogy az egyházban egyszerre kell jelen lennie a *krisztológiai* és a *pneumatológiai* (tehát a Krisztusra és a Szentlélekre mutató) szempontnak. Az egyház tehát *egyszerre Krisztus Teste és a Szentlélek műve*, egyszerre húsvét és pünkösöd gyümölcse. (Nb. a zsinat ugyanerre a végeredményre jutott, amikor a katolikus egyházban korábban domináns szerepet játszó *Corpus Christi*-tan mellett felelevenítette azt is, hogy az egyház a Szentlélek temploma.) Mindez elmélyíti azt a kétféle struktúrát, amit a *hierarchia*,

illetőleg a *karizmákra épülő* struktúra jelent. A krisztológiai szempont biztosítja az egyház egységét, a szentlelkes szempont pedig a pluralizmust, a sokféleséget (Nb. épp a teológiai iskolák, rítusok sokféleségét is!).<sup>2</sup>

### **Az eukarisztikus egyháztan**

A katolicitás nemcsak a sokféleséget foglalja magába. A *katholikosz* szó a *holosz*, egész, teljes szóból származik (kata holon = az egész szerinti, ti. nem részleges, vö. holisztika, hologram). Az egyház sajátja, hogy legkisebb egysége sem „rész”, hanem minden részletében az *Egész* tükröződik, s az az *Egész*, ez a totalitás pedig nem más, mint az Igazság teljessége, ti. maga Krisztus!<sup>3</sup>

Az egyház katolicitását leginkább az *eukarisztia titkához* hasonlíthatjuk. Épp ezért szokás a keleti egyháztant *eukarisztikus egyháztannak* is nevezni. Ez tehát azt jelenti: az egyház egészében, de minden rész-egyházban (minden egyes rítusban!), sőt minden egyes hívőben a teljes Krisztus van jelen – feltéve, ha tanítását hűen fogadtuk be és tetteinkkel róla tanúskodunk. – Mérhetetlenül fontos ma ez a tétel görög katolikus azonosságunk szempontjából, hiszen csak ennek révén kerülhetjük el és oszlatjuk el a „katolikus = latinizálódás” vádját.

Kelet tehát a katolicitást nem annyira mennyiségi kérdésnek tekinti vagy térben, kiterjedésben kívánja mérni, hanem *minőségi kérdésnek*: hozzá tartozunk-e Krisztushoz, vagy sem, krisztusiak vagyunk-e vagy sem. Ilyen értelemben *katolikus és ortodox* (igazhitű) azonos fogalmak. Nb. ez a katolicitás, amely Krisztus igazságának teljességét feltételezi, egybecseng az Egyházak Ökumenikus Tanácsának ekkléziológiájával is.<sup>4</sup>

A Krisztushoz fűződő kapcsolat alapján Kelet szemlélete szerint az egyház természetesen nemcsak a Szentháromság képmása, hanem *Krisztus-ikon* is, hiszen Krisztus Teste, vagyis a megtestesülésnek térben-időben való meghosszabbítása. Itt térhetünk vissza ahhoz a mozzanathoz, hogy az egyházban kimutatható *úszia*, közös lényeg nem egyszerűen az emberi természet, hiszen

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>4</sup> BÉKÉS, G., *Krisztusban mindnyájan egy*, Pannonhalma 1992, 22.

akkor csupán evilági, szociológiai alakzat lenne, hanem – az Ige megtestesüléséhez hasonlóan – *emberi és isteni oldalt* is magába ölel. Kelet kedvelt kifejezésével: az egyház *teandrikus*, istenien-emberi, és emberien-isteni, Ősképhez, Krisztushoz hasonlóan. Valahol itt van az igazi *teológiai antropológia* és az antropológiai teológia kiindulópontja: Krisztusban az ember rányílt az isteni létre és az isteni élet lehajolt az emberi létformához. Az egyház is ebbe a titokba nő bele.

Ez a mozzanat ismét erősíti azt: az egyház nem csupán szociológiai képződmény, hanem kegyelmi, *természetfölötti valóság* is. Kelet persze ezen a ponton szívesen teszi hozzá: a kegyelem itt sem egyszerűen csak teremtett kegyelem, hanem teremtetlen kegyelem (vö. az isteni *energeia-k!*),<sup>5</sup> ti. maga Krisztus és maga a Lélek, hiszen „Lélekben és Igazságban” kellett újjászületnünk!

### Csak képmás!

Az egyház *ikon-jellegére* is érdemes visszatérnünk. Az egyháztörténelem tanúsága szerint az egyház vezetőire örökké leselkedik a kísértés, hogy mintegy összetévesztik magukat Istennel, az egyházat „győzedelmeskedő egyháznak”, sőt már-már magának a mennynek vélik. Az ikon-jellegből világos: az egyház *még nem a menny*, csak előfénye annak, még csak túlparti fény, de még nem vagyunk „odaát”, épp ezért semmi sem jogosít fel semmiféle triumfalizmusra, különösen nem társadalmi területen!

Az ikon-jelleggel Kelet ugyanazt fejezi ki, mint amit a II. Vatikáni Zsinat abba sűrített, hogy az egyház maga is *szentségi* jellegű: Krisztus, az Ősszentség nyomán *alapszentség*, amelyből kinő a hét szentség hetes hajtása. A szentségekhez természetesen társul Keleten az ikonográfiai és az egyéb művészeti ágakban megvalósuló megjelenítés is, hiszen ezeknek is ugyanaz a rendeltetése: láthatóvá, tapasztalhatóvá tenni a Láthatatlant, a Felfoghatatlant.

Bár az egyház csupán Jel, előrejelzés, és még nem beteljesedés, igazi lényegét mégis az adja, hogy egész valójával a végidőre, a beteljesedésre, a *mennyországgra* mutat előre. A szentek közössége (*communio sanctorum*). Kelet felfogása szerint csak az

---

<sup>5</sup> MEYENDORFF, J., *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1977, 41.

üdvözültek közösségében válik teljessé. Bár a liturgia – Szent Pál nyomán – szentekként szólítja meg a hívőket (Szentség a szenteknek!), rögtön helyesbít: Egy a szent, egy az Úr: *Jézus Krisztus!* Szentekké csak akkor válhatnak az egyház tagjai, ha majd részesednek Krisztus dicsőségéből. Az üdvösség az emberi lét kiteljesedése. Igazán csak ott válhatunk hűposztászsizokká. Tehát nem egyszerűen egyedekké (individuumokká), hanem – Krisztushoz hasonlóan – igazi személyekké, akik „az isteni természet részesei” lehetünk. Az *átistenülés*, a *theószisz* az egyháztanak is végső következtetése.

### **Egybehajló és szétfutó ágak**

Fentiekben a katolikus és a keleti egyháztan konvergencia, egybehajló szempontjai kerültek szóba. Tagadhatatlan, *vannak szétágazások*, divergáló vonulatok is a két egyházban. Mint ismert, az ekkleziológia *nyugati fejlődése* a múlt században, az I. Vatikáni Zsinaton a pápai primátusban és a pápai tévedhetetlenség kimondásában csúcsosodott ki, amit némileg korrigált a II. Vatikáni Zsinat a püspökök kollegialitásának és egyáltalán, a kollegialitás eszméjének és a koinónia-elvnek a hangsúlyozásával, *Kelet* viszont kitarthat, hogy Róma püspöke csupán „primus inter pares”, csak első az egyenlők (ti. a pátriárkák) között, s nagyobb szerepet szán az ökumenikus zsinatoknak (bár a 2. évezred katolikus zsinatait nem tekinti ökumenikusoknak, mivel Kelet ezeken már nem volt jelen).

Ismert az is, hogy míg Nyugat hangoztatja az *egyházi tanítóhivatal* létjogosultságát, amely a pápa *ex cathedra* nyilatkozataiban, az egyetemes zsinatokon és a püspökök egybehangzó tanításában (vö. *magisterium ordinarium*) ölt testet, Kelet erről nem tud, viszont a hívek összességét magába ölelő *szobornosztyról*, a hívők közfelfogásáról mondja, hogy a krisztusi tanítás továbbvívője.<sup>6</sup>

Ezeket a különbségeket ma már tágabb összefüggésbe állíthatjuk. A különbségeket *komplementárisan* kell kezelnünk, ezeket egymást kiegészítő elemeknek kell tekintenünk. A II. Vatikáni Zsinat is beszélt arról, hogy az egyház egésze a tévedhetetlen tanítás hordozója, a tanítóhivatal inkább csak szócsöve e tanításnak. Másik oldalról: az első nyolc egyetemes zsinat tanítását Kelet is

---

<sup>6</sup> LOSSKY, V., *op. cit.*, 166.

mércének tekinti, a püspököket pedig apostol-utódoknak, tehát (ha fogalmilag nem is, de) *de facto*, a gyakorlatban nagyon is elismeri a tanítóhivatal munkáját, a Hagyomány szerepét, ebben vitathatatlanul a katolikus fél, és nem a protestantizmus oldalán áll.

Nehezebb kérdés a *pápai primátus* ügye. Ám még itt is figyelembe vehetjük, hogy katolikus oldalról – mint már említettem – némi korrekciót jelentett a II. Vatikáni Zsinat, a kollegialitás újrafelfedezésével. Ezek után a katolikus egyház nem annyira egy-középpontú körnek, mint inkább két-középpontú alakzatnak, ellipszisnek tűnhet, ahol egymás mellé nőhet a pápa és az apostolkollegium (zsinatok) munkája.

Az újabb katolikus egyháztan hangot ad annak is, hogy a pápai primátus nem annyira egyedi hatalom kifejeződése volt, inkább az egyház *függetlenségét* húzta alá a világgal szemben. Ebből az üzenetből további absztrakcióban azt is kiolvashatjuk, hogy az egyház cselekvő alany.<sup>7</sup> Ezen a nyomon haladt tovább korunk zsinata azzal, hogy az *összegyház* alany-voltát fejezte ki. Ez a fejlődési ív már megnyithatja az utat azelőtt, hogy az ortodoxia is újraértelmezze a pápaságot, és újra felismerhesse benne a péteri szolgálatot.<sup>8</sup>

Az is említést érdemel: a jövő egyházában, sőt a jövő ökumenikus egyházában is jogos lehet a pápaságnak az a szerepe, amely a *péteri egység-szolgálatban* körvonalazódik. Ha a szentatyák napi gyakorlata erre az egység-szolgálatra összpontosul, Kelet számára is megközelíthetőbbé válhat.

---

<sup>7</sup> Schneider, Th. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve*, Budapest 1997, II, 152.

<sup>8</sup> BÉKÉS, G., *op. cit.*, 232.

Ivancsó István

## **A LITURGIA MINT AZ IDENTITÁS KIFEJEZŐJE**

### **Bevezetés**

Aki életében legalább egyszer vett már részt a máriapócsi nagybúcsún, az spontán és mélyreható benyomást szerezhetett arról, mit jelent a görög katolikus népnek az identitás. Láthatta a gyakran százezres létszámot is meghaladó tömeget „egy szájjal és egy szívvel”<sup>1</sup> imádkozni, akik nem csak az országból, hanem az ország határain túlról is érkeztek. Láthatta, hogy a Szent Liturgiának a nyugati szentmisénél hosszabb, összetettebb és bonyolultabb szövegeit imakönyv nélkül tudják énekelni. Sőt, láthatta és tapasztalhatta azt is, hogy nem csak a Szent Liturgiát, hanem a többi szertartást, az alkonyati és reggeli istentiszteletet, az Isten-szülő köszöntésére szolgáló Parakliszt, az elhunytakért végzett szertartást is együttesen éneklük. Nem az identitás kifejezése ezt a görög katolikus hívek részéről?

Azonban a fenomenológiai bemutatásnál mélyebbre kell hatolni, ezért két oldalról próbálom meg megközelíteni a liturgikus identitás problémáját. Először az elméleti megközelítést kívánom tárgyalni, majd a gyakorlati oldaláról is bemutatni, hogyan jelentkezik és hogyan fejeződik ki a keleti liturgiában az identitás.

### **1. Elméleti megközelítés**

Az egyház a liturgiájában él. Gyakran lehet hallani ezt a megállapítást, különösen a keleti egyházakra vonatkozóan.<sup>2</sup> A II. Vatikáni Zsinat is felismerte ezt, és legalább két dokumentumában ki is fejtette.<sup>3</sup> Először ezeket próbálom meg bemutatni, majd pedig azt, hogy mit jelent a rítus fogalma keleten, amelyben az egyház tagjai megélik a hitüket.

---

<sup>1</sup> A bizánci eukharisztikus Liturgia kifejezése.

<sup>2</sup> Vö. pl. HEILER, F., *Die Ostkirchen*, München-Basel 1971, 189 és a bőséges bibliográfiát: 498-501.

<sup>3</sup> *Orientalium Ecclesiarum* és *Unitatis Redintegratio*.

## 1/ A II. Vatikáni Zsinat témánkra vonatkozó tanítása

A II. Vatikáni Zsinat ismételten is felhívta az egyház figyelmét a keleti liturgia különleges jelentőségére, akár önmagában, akár az egyházban végbemenő életető tevékenysége miatt, ahol azt végzik, akár a nyugattal való összevetésében, hogy visszaállítsák eredeti épségében, akár az ökumenizmus és lelkiesség miatt.<sup>4</sup>

Nem véletlen, hogy az *Orientalium Ecclesiarum* zsinati dokumentum legelső mondatában ez szerepel: „A keleti egyházak intézményeit, liturgiáját, egyházi hagyományait és keresztény életének fegyelmi rendjét nagyra becsüli a katolikus egyház”.<sup>5</sup> Miért? A szöveg folytatás megadja a választ. Mert „ezekben a tiszteletreméltó ősi értékekben az a hagyomány tárul fel, amely az apostolokon keresztül jutott el hozzánk”.<sup>6</sup> Ilyen mély gyökerei vannak tehát a zsinat szerint a keleti egyház, s benne a keleti hívek identitásának. S ezek között az első helyet foglalja el a liturgia, amelyben ez megnyilvánul: amelyben megélik identitásukat a hívek.

Ezért figyelmeztet a zsinat arra, hogy a „keletiek valamennyien legyenek bizonyosak afelől, hogy törvényes liturgiájukat és fegyelmi rendjüket mindenkor megtarthatják, és meg is kell tartaniuk, és csak sajátos szerves fejlődésük érdekében változtathatnak rajta. Ezt tehát éppen a keletieknek kell igen hűségesen megtartaniuk. Rítusukat napról napra jobban meg kell ismerniük, és azt egyre tökéletesebben kell átültetniük a gyakorlatba. Ha pedig attól helytelenül eltértek volna a körviszonyok vagy személyi körülmények miatt, igyekezzenek visszatérni őseik hagyományaihoz.”<sup>7</sup> Ezekkel a rendelkezésekkel a zsinat meg akarta szüntetni a keleti liturgiák és a keleti egyház élet latinizálását, vagyis azt akarta elősegíteni, hogy a keleti hívek térjenek vissza a forrásukhoz, éljék meg identitásukat.<sup>8</sup>

A másik zsinati dokumentum, az *Unitatis Redintegratio* kiemeli: „Köztudomású, hogy mily nagy szeretettel végzik a keleti

<sup>4</sup> Amint azt Federici, T. megállapítja. Vö. MARSILLI, S. (a cura di), *La liturgia. Panorama storico generale*, (Anàmnese 2), Casale Monferrato 1983, 110.

<sup>5</sup> OE 1, in CENTRO DEHONIANO (a cura di), *Documenti. Il Concilio Vaticano II*, Bologna 1967, 262-263.

<sup>6</sup> OE 1; *Ibid.*

<sup>7</sup> OE 6; *Ibid.*, 266-269.

<sup>8</sup> Vö. Keresztes, Sz. magyarázatát, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, (Cserhádi, J. – Fábrián, Á., szerk.), Budapest 1975, 354.



keresztények a Szent Liturgiát, hogy ünneplik főleg az Eukharisziát, amely az egyház életének forrása és a jövő dicsőség záloga”.<sup>9</sup> Ez a pont döntő fontosságú a helyi egyház és a liturgia meghatározásában, jellemző a keresztény keletre. S a mi szempontunkból különlegesen fontos ennek a pontnak a vége: „Mindenki legyen tudatában annak, hogy mérhetetlenül fontos megismerni, tisztelni, épségben megőrizni és ápolni a keletiek dús, gazdag liturgiai és lelkiéleti örökségét, mert csak így őrizhető meg hűségesen a keresztény hagyomány teljessége”.<sup>10</sup> Ugyanakkor a dokumentum figyelmeztetni akar arra, hogy „a keleti egyházak kezdettől őriznek olyan kincseket, melyekből sokat átvett a nyugati egyház is a liturgia terén, a lelkiség hagyományaiban és a jogi rendben”.<sup>11</sup> A dokumentum felismeri: „A keletiek ősi teológiai hagyományairól el kell ismerni, hogy páratlan módon a Szentírásban gyökereznek, a liturgiában élnek és jutnak szóhoz; eleven apostoli hagyományból, a keleti egyházatyák és más lelki írók műveiből táplálkoznak, céljuk pedig a helyes életalakítás, ezenfelül a keresztény igazság átfogó szemlélete”.<sup>12</sup> Végül a dokumentum hangsúlyozza: „kijelenti a Zsinat, hogy ez az egész lelkiségi és liturgiai, egyházfegyelmi és teológiai örökség – a maga különböző hagyományaiban – hozzátartozik az egyház teljes katolicitásához és apostoliságához.”<sup>13</sup>

## **2/ A liturgia és a rítus felfogása keleten**

A „rítus” és a „liturgia” bizonyos értelemben – ha nem is azonosak, de – szinonim szavak, legalábbis a nyugati egyházban. A két fogalom különbözik egymástól, bár egymásra irányuló és egymásra épülő fogalmak. Sőt, felcserélve is használhatók. Keleten azonban a két fogalom mégis különbözik egymástól, legalábbis objektíve. Ugyanis itt a „rítus”-sal tágabb kört jelölnek, mint amit a „liturgia” szó kifejez. A nyugati szerzők legnagyobb része, amikor a rítusról ír, úgy használja a szót, hogy mintegy helyettesíti vele a „rubrikák” kifejezést és fogalmat; vagyis az ő számukra a rítus egy

---

<sup>9</sup> UR 15; *Documenti*, 312-313.

<sup>10</sup> UR 15; *Ibid.*, 314-315.

<sup>11</sup> UR 14; *Ibid.*, 310-311.

<sup>12</sup> UR 17; *Ibid.*, 314-315.

<sup>13</sup> UR 17; *Ibid.*, 316-317.

bizonyos „liturgikus viselkedési formát” jelent.<sup>14</sup>

A keleti egyházban a „rítus”-nak legalább öt jelentése van.<sup>15</sup> Jelöl egy meghatározott *liturgiát*, globális értelemben véve, vagyis amelyik nem csak az eukharisztikus liturgiát, hanem az egyház összes szertartását magába foglalja. Jelöli a sajátos *tanrend-szerét* egy egyháznak, megkülönböztetve és elkülönítve más egyházakétól. Jelöli a keresztények egy meghatározott csoportjának összes történelmi és politikai *hagyományát*. Jelöli a nemzeti *nyelvet* és *kultúrát*, amely a liturgiában fejeződik ki. Jelöl végül egy *nemzetet*, amely mindezt birtokolja és megéli.

A „rítus” tehát mindez, de több is ennél. Talán a legfontosabb mozzanat – a nagy keleti rítusokat tekintve –, hogy a „rítus” etnikai szempontot jelöl, vagyis egy olyan „nemzetet”, amely biztosan különbözik a többitől, éppen a „rítusa” miatt. Vagyis olyan nemzetet jelöl, amely jól meghatározott liturgikus gyakorlatok együttesét követi. Ugyanakkor viszont el kell ismernünk, hogy az öt nagy keleti rítus közül éppen a miénk, a bizánci rítus az, amelyik a legösszetettebb, s amelyik több nemzetet foglal magába. Azonban így is érvényes marad a megállapítás: a rítus „egy életmód, amelyben a keresztények egy adott csoportja teljes terjedelmében megéli a kereszténységét”.<sup>16</sup>

Az így értelmezett „rítus” és „liturgia” között tehát kölcsönös és funkcionális kapcsolat van. A történelem is bizonyítja ezt. Megállapítható tény, hogy a keleti egyházak túléltek a történelmi válságokat, mert a liturgikus életük nagyon mélyen gyökerezett: a legkeményebb üldöztetések sem tudták megszüntetni híveik hitét, mert éppen a liturgia volt az, amely azt tovább élte. Ezért le lehet szögezni, hogy „keleten a liturgiát mindig úgy fogták fel mint életet, az egyház szentségi életét, a helyi egyház konkrét életét, mint élő liturgikus katekézist és élő keresztény kérügmát”.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Vö. MAGGIANI, S., „Rito/Riti”, in Sartore, D. – Triacca, A. M. (a cura di), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 12233-1232, ahol a szerző többféle szempontból vizsgálja a „rítus”-t, megmaradva azonban a fentemlített keretek között. – GELSI, D., „Orientali, Liturgie”, in *ibid.*, 983 azonban azt írja, hogy a „rítus” fogalmát nem elegendő csupán a keleti liturgiák jelölésére használni, mert ez gyakran leszűkítő értelemben történik.

<sup>15</sup> FEDERICI, T., *Teologia liturgica Orientale I*, (Bibbia e liturgia 7), Roma 1978, 9-15. alapján lehet ezt összefoglalni.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 12.

## 2. A liturgikus identitás gyakorlati szempontból

A téma gyakorlati megközelítése érdekében mindenekelőtt az „identitás” fogalmát kell tisztázni. Az etimológiai szótárak szerint az „identitás” „önazonosság”-ot jelent.<sup>18</sup> Azt jelöli, hogy „egyek dolgok mással lehet helyettesíteni, anélkül, hogy változáson mennének keresztül”.<sup>19</sup>

### 1/ Pozitív módon: segít megélni a kereszténységet

A bizánci egyház liturgiája – amit itt is globális értelemben szemlélünk, vagyis nem csak az eukharisztikus liturgiát értjük alatt, hanem minden szertartást – nagyon komoly dogmatikai, biblikus, erkölcsi tanítást is tartalmaz. Azt lehet mondani, hogy a tételesen megfogalmazott hit megélését segíti a hívek számára, s ezzel egyúttal az identitásuk megélését is.

A *tételesen megfogalmazott hit* – amely az egyetemes zsinatok határozataiban, a dogmákban, az egyházi tanítóhivatal döntéseiben, a pápai megnyilatkozásokban jelenik meg – a részegyházak egyformán élék meg, egyformán vallják. Ezen a területen nem lehet eltérés az egyes egyházak között.<sup>20</sup>

Viszont a tételesen megfogalmazott hit mellett jelen van az egyház életében a *megvallott* vagy *megélt hit* is. Ez annyit jelent, hogy az egyház liturgiája feloldja azt a szertartások szövegeiben, imádságaiban, himnuszaiában. Vagyis ez annyit jelent, hogy a bizánci szertartású hívő a szertartások segítségével vallja meg a hitét. Kimagasló segítséget nyújt neki az egyház liturgiája. Szertartásaink liturgikus szövegei – amint már láttuk – a dogmatikának szinte minden területét érintik, komoly tanítást adva a különböző témákról. Ezért volt a régi időktől fogva olyan fontos szerepe a liturgiának, minden szertartásnak a katekézis területén is.

A tételesen megfogalmazott hit területén nincs és nem is lehet eltérés az egyes egyházzsombok és részegyházak között a katolikus egyház kebelén belül. Az eltérés vagy különbözőség éppen a megvallott hit területén jelentkezik. S ez azt mutatja, hogy a hívek hogyan élék meg a hitüket, hogy a hit mit jelent az ő életük-

---

<sup>18</sup> Vö. BAKOS, F., *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Budapest <sup>2</sup>1974, 352.

<sup>19</sup> PIANIGIANI, O., *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Genova <sup>4</sup>1991, 662.

<sup>20</sup> Vö. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus szertartás*, Nyíregyháza 1995, vol. I, 3.

ben, hogy a liturgia hogyan válik az identitásuk kifejezőjévé.

A hit kétféle formája között teljes kölcsönhatás áll fenn. Ugyanis az egyház hitéből nőtt ki a liturgia a krisztusi parancs folytán, s ugyanakkor a liturgia visszahatva alakítja az egyház hitét.<sup>21</sup>

A bizánci szertartás liturgikus szövegein keresztül a hívek hathatós segítséget kapnak ahhoz, hogy tudatosabban éljék meg a hitüket. Sőt, a szövegeket megtanulva, beléjük ivódik az a megközelítési mód, ahogy a bizánci egyház szemléli az egyes hittételeket. Ezzel élük meg az identitásukat. Természetesen ez ideális esetben van így, mert a szekularizáció elérte a mi egyházunkat is, és a fiatalok már nem ismerik annyira a liturgikus szövegeket, mint a régi öregek, akik valóban még ma is kívülről tudják azokat az énekeket is, amelyek egy esztendőben csak egyszer fordulnak elő. S ezek nem népénekek, hanem liturgikus himnuszok!

A bizánci egyház egyik sajátossága, hogy nincs magánzsolozsma, hanem a pap a hívekkel együtt végzi az alkonyati és a reggeli istentiszteletet, legalább vasárnap és ünnepnap, illetve előestjükön. Így a hívek megtanulhatják a liturgikus himnuszokból szinte az egész dogmatikát.

A bizánci egyház mérhetetlen gazdagságából itt csak arra a himnusra szeretnék utalni, amelyben költészetünk a kalkedóni dogmát éneklie meg: „Egy és ugyanazon Krisztus, Fiú, Úr, Egyszülött a két természetben változás nélkül, keveredés nélkül, megkülönböztethetetlenül és elszakíthatatlanul lett ismertté, az egyesülés által nem szüntette meg a természetek különbözőségét, sőt megőrizve mindkét természet sajátosságait, egy személybe és egy valóságba összevonva, nem két személyre osztva és elkülönítve, hanem egy és ugyanazon Egyszülött Fiút, Isten-Igét valljuk, az Úr Jézus Krisztust”.<sup>22</sup> A liturgikus szöveg, az alkonyati istentisztelet egyik himnusza szinte szóról szóra ismétli a dogmát: „Testben fiat szültél atya nélkül, ki öröktől fogva született az Atyától anya nélkül, és pedig változatlanul, vegyülés nélkül és osztatlanul, mindkét lénynek sajátosságait épségben megtartván”.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebud fiedi et morum*, (bilingvis kiadás, Hünermann, P. gondozásában), Bologna 1995, 169. nr. 302. – VANYÓ. L., *Az ókeresztény kor dogmatörténete Kr. u. 325-től 787-ig*, Budapest 1988, 128.

<sup>23</sup> A 3. hangú nagy dogmatikon, in *Dicsérvjétek az Urat. Görögszertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok énekei*, Nyíregyháza

De ugyanígy lehet említeni a sztírák utolsó versszakát, a többi istenszülői éneket, a nagy és kis dogmatikonokat, a teotókionokat, amelyek a teljes mariológiát feldolgozzák, az Isten-szülőről mindent elmondva himnikus formában, amit a dogmatika tételekben fogalmaz meg.

A Szent Liturgia a bizánci egyházban nem csak hosszúságával, hanem tartalmi gazdagságával is kitűnik. S hogy milyen oktató és nevelő hatást tartalmaz, ami mással aligha helyettesíthető. Csak a legfontosabbakat említve: minden Szent Liturgiában szerepel a *Hitvallás*. Vagyis, aki naponta részt vesz a Szent Liturgián, naponta imádkozza, magába fogadja azokat a hittételeket, amelyeket a Hitvallás nagyon pontosan foglal össze. Így nem kell azon töprengenie, mi is az egyház hite, mert vérében van. Ugyanígy, az „Istennek egyszülött Fia” liturgikus himnusz is jelen van minden Szent Liturgiában. Nem csak a teljes krisztológiát, de a szentháromságtant is felidéznek a hívek, amikor naponta éneklük vagy imádkozzák. A Szent Liturgia anafórája pedig az egész üdvtörténetet felidézi (különösen Nagy Szent Bazil liturgiájának anafórája), s a hívek emlékezetébe idézi, legalábbis amikor a püspöki liturgiában hangosan hangzik el.

A bizánci szertartású hívek Krisztus húsvéti misztériumában tudatosan részesülő hívek. Ugyanis a liturgia segíti őket abban, hogy ezt ne feledjék. A húsvéti időben negyven napon keresztül számtalanszor elénekelteti velük, hogy „Feltámadt Krisztus halottából... életet ajándékozott”.<sup>24</sup> A liturgikus köszönés is negyven napig tart, ami nem csak a templomban hangzik el, hanem a hívek mindenütt így köszöntik egymást: „Feltámadt Krisztus!” – „Valóban feltámadt!”

A bizánci egyház liturgiája kitágítja a templom falait. A hívek megszentelt környezetben találkoznak Istenükkel, nagyon megadják neki a tiszteletet, de ugyanakkor családivan érzik magukat. S amikor elhagyják a templomot, viszik magukkal a megváltás örömhírét: „Láttuk az igazi világosságot, vettük a mennyei Szentlelket, megtaláltuk az igaz hitet, imádjuk az oszthatatlan Szentháromságot, mert ez *üdvözített* minket”.<sup>25</sup> Ebben az örömben, a megváltottság örömeiben élhetik hétköznapijaikat is a bizánci egyház hívei.

---

1994, 149.

<sup>24</sup> A húsvéti tropár szövege.

<sup>25</sup> A Szent Liturgia szentáldozást követő hálaadó himnusza.

Identitásuk megéléséhez és liturgikus kifejezéséhez hozzátartozik elnevezésük is: „keleti keresztények”. S amikor liturgikus imádságaikat végzik, kelet felé fordulnak, mert a templomuk is úgy van építve. Ebben pedig átélhetik mindazt a szimbolikát, amit kelet, a fény, „Krisztus, a világ Világossága” jelent.

## **2/ Negatív módon: a hagyományoktól való eltérés**

Bár a görög katolikus egyházak törekedtek identitásuk megőrzésére – s ez a törekvés leginkább a liturgiában fejeződhetett ki – mégis jelentős változásokon mentek keresztül. Ki kell mondanunk az igazságot: latinizációról van itt szó.<sup>26</sup> Ennek okai is ismertek. Elsősorban a papoknak a nyugati teológia alapján való képzése, aztán a kedvezőtlen körülmények szorítása vezetett ahhoz, hogy ezek az egyházak a Tridenti Zsinat által inspirált liturgikus reformokat hajtottak végre; ahhoz, hogy barokk szertartások jöttek létre; ahhoz, hogy az utóskolasztika teológiájához jutottak; valamint a „modern szertartásokhoz”. A hagyományoktól való eltérés azonban nem mindenütt egyforma hatású, mert az említett latinizáció nem minden helyen és nem egyforma intenzitással érvényesült.

Főleg az *eukharisztikus liturgiában* végbement változásokat megvizsgálva, a következőket lehet felsorolni:<sup>27</sup> a proszkomídia szertartásának egyszerűsítése vagy egyenesen elhagyása (a proszforát gyakran a sekrestyés készíti elő este, a másnapi Szent Liturgiához, természetesen a pap számára előírt formula elvégzése nélkül); a „csendes” és „magán” misék bevezetése; lehetőség a papok számára, hogy egy napon több Szent Liturgiát végezzenek; a keleti liturgikus böjt (éjféltől) nyugati formára való változtatása; csengő használata a Szent, szent, szent után (a római katolikus egyház átváltoztatás-tanának hangsúlyozására); az alapítás szavainak s nem vele együtt az epiklízisnek tulajdonítva az átlényegítést; az alapítás szavainak minden koncelebráló pap által való mondása tuciorizmusból; az evangéliumos könyv Liturgikkal való helyettesítése; keleten ismeretlen ünnepek bevezetése a liturgikus naptárba (Úrnapja, Jézus Szentséges Szívének ünnepe, Szeplőtelen Fogantatás); a keresztelés, a bérmálás és az áldoztatás egymástól

---

<sup>26</sup> GELSI, D., „Orientali, Liturgie”, in Sartore, D. – Triacca, A. M. (a cura di), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 1003-1004.

<sup>27</sup> Követve *op. ult. cit.*, 1004.

való elszakítása; a napi istentiszteletek részleges vagy teljes egyszerűsítése, esetleg éneklés nélkül, és a kötelező zsolozsma bevezetése; a nyugati szertartások felülkerekedése (rózsafüzér, Szent-ségimádás, keresztút, kilencedek és a keletiek háttérbe szorulása (akathisztosz, kánonok); extraliturikus szentségi áldás; az Előszenteltek liturgiájának háttérbe szorítása a napi szentmise végzése miatt; a bizánci ikonográfia barokk szentképekkel való helyettesítése; a bizánci liturgikus naptár számára ismeretlen szentek tisztelete (Szent Rita, Páduai Szent Antal, Lisieuxi Kis Szent Teréz); az ikonosztázionok elhagyása vagy egyszerűsítése; szobrok alkalmazása a templomokban; a *Filioque* mondása a nikaia-konstantinápolyi Hitvallásban, még ha az nem is kötelező a görög katolikusok számára; papok diakónusként való szolgálata a Szent Liturgiában az ünnepélyesség kedvéért.

Sok dolgot sikerült már visszaállítani, még akkor is, ha a legújabb reformok a nyugati egyház II. Vatikáni Zsinat utáni liturgikus reformjából merítettek ihletet. Legújabbban a Keleti Kongregáció instrukciója<sup>28</sup> adott számunkra útmutatást a hagyományok visszaállítására és megőrzésére, a közös atyai örökség megőrzésére, bár ezt általános értelemben tette, így még várakozni kell a részletes útmutatásra, amely az egyes keleti egyházra külön-külön lesz érvényes.

### **Összefoglalás**

A bevezetőben arra utaltam, hogy a görög katolikus hívek spontán módon fejezik ki identitásukat Máriapócsra. Valóban, a mi egyházunkban él még a *hagyományos vallásosság*, amely erősebb, mint a nyugati egyházban. Azonban a huszonnegyedik órában vagyunk, hogy ezt a vallásosságot *tudatos vallásossággá* változtassuk. Amint láttuk, a liturgia az a terület, ahol a tétélesen megfogalmazott hit megélt hitté válik, és itt vannak a különbségek, amelyek a bizánci egyház sajátosságait adják. A hívek pedig ezekben, ezekben a különbözőségeken élhetik meg identitásukat.

Összefoglalva, ismét Máriapócsra szeretnék utalni. Görög katolikus egyházunk reménységének jele az Istenszülő iránti tiszte-

---

<sup>28</sup> CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996.

let és szeretet.<sup>29</sup> Ő is szeret bennünket, és bizonyosan segíteni fog abban, hogy megmaradjon egyházunk, rítusunk, identitásunk.

---

<sup>29</sup> Két legújabb, Máriapóccsal foglalkozó könyv: *I santuari dove Dio cerca l'uomo. Atti del I° Congresso Europeo sui Santuari e Pellegrinaggi, Máriapócs, Ungheria 2-4 settembre 1996*, Città del Vaticano 1996; *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára, 1996 november 4-6*, Nyíregyháza 1996.



Xeravits Géza

## PSEUDO-DÁNELI IRATOK QUMRÁNBÓL<sup>1</sup>

Az ószövetségi Dániel könyve igen összetett, hosszú hagyományozási folyamat eredményeképp létrejött mű. Bár több kutató igyekezett kimutatni az alkotás egyszerzőjűségét, többé-kevésbé relativizálva a kánoni anyag háttérében felfedhető előformák létét vagy jelentőségét, a mai kutatás egyre inkább arra hajlik, hogy igen komolyan számot vessen a műnek a jelen forma mögött sejthető hagyomány-fázisaival. A qumrâni anyag napvilágra kerülése és feldolgozása több olyan szöveget is szolgáltatott a kutatás számára, amelyben Dániel könyvének akár közvetlen, akár közvetett előformájára ismerhetünk. Jelen tanulmányunk tárgya azon Holt-tenger menti töredékek elemzése, amelyek ilyen, a dánieli korpussszal szorosan rokonítható karakterrel rendelkeznek.

### I. Pseudo-Daniel<sup>a-c</sup> (4Q243-245)

E három töredék első említése J. T. Milik nevéhez fűződik. A kiváló, lengyel származású qumranológus egy 1956-ban megjelent cikkében<sup>2</sup> közli néhány válogatott részletének átírását és fordítását. A szövegek ugyanannak a műnek töredékei,<sup>3</sup> az írástípusuk heródes korabeli. A töredékek fordításakor az arám nyelvű szöveg Miliknél található részleteihez hozzávettem még – jobb forrásom nem lévén – az Eisenman-Wise-féle kiadásban található többletet is,<sup>4</sup> a két sokat és joggal kritizált szerző töredékegyesítési kísérletét

---

<sup>1</sup> Előadásként elhangzott a Károli Gáspár Református Egyetem Doktorok Kollégiuma Ószövetségi Szekciójának ülésén, 1997. augusztus 28-án. Ezúton köszönöm meg Prof. Karasszon Istvánnak a szíves meghívást.

<sup>2</sup> MILIK, J. T., „«Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4”, in *RB* 63 (1956), 407-415, jelen három töredékről: 411-415.

<sup>3</sup> Bár maga MILIK az előzetes kiadásban a harmadik töredéknek ugyanazon műhöz való tartozását még bizonytalannak ítélte („*L'appartenance du troisième ms. au même ouvrage n'est pas certaine*” – *op. cit.* 411), mára általános a vélemény, hogy valóban egyetlen mű töredékeiről van szó, ld. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden – Grand Rapids 1996, 491.

<sup>4</sup> EISENMAN, R. H. – WISE, M., *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury

azonban nem tartom követendőnek.<sup>5</sup> Mivel azonban a szövegek az üdvtörténetnek mintegy összegzését kívánják nyújtani, a töredékeket olyan sorrendben közlöm, hogy a rajtuk olvasható események üdvtörténeti-kronológiai sorrendben kövessék egymást.

4Q243.x és 4Q244.1

...] Dániel a király főemberei előtt [...

4Q243.8

...]kérdezték Dánielt, mondván, hogy [...

4Q244.2

...] a vízőzön után [... N]oé a Lubar [hegyé]ről [...] város [...

4Q243.1

...] a torony [fe]lett, és [...] hogy meglátogassa<sup>6</sup> ... fiait [...

4Q243.2

... né]gyszáz [esztendő ... ] ők mindnyájan, és kimennek majd kívülre Egyiptomon ... keze által [...] és a Jordán folyó [lesz] nekik átkelésül [...] és fiaik [...

4Q243.3 és 4Q244.4<sup>7</sup>

...] Izrael fiai az ő arcukat<sup>8</sup> választották [Istené] helyett, [és feláldoz]ták fiaikat a tévelygés démonainak. És felgerjedt Isten haragja ellenük, és el[határozta,] hogy kiszolgáltatja őket Neb[jukadnezár, Bá]bel [királya] kezeinek, hogy letarolja földjüket közöttük ... keze által [...] a fogság fiai [...

4Q243.4

...]het[v]en éves elnyomás [...] ez a nagy [birodalom,] és megszabadítja öke[t ...] hatalmasak, és a nép[ek] birodalma [...] Ez az el[ső] birodalom [...

4Q243.5

...]uralkodott ... évek [...] Balakros [...

4Q243.6

---

1992, 66-67, két másik, vélhetően pontosabb és követhetőbb tanulmányhoz – COLLINS, J. J., „Pseudo-Daniel Revisited” és FLINT, P., „4QpsDan<sup>c</sup>ar: A New Zadokite Document from Qumran”, IOQS Cambridge Meeting – nem sikerült hozzájutnom.

<sup>5</sup> Ennek kritikáját ld. GARCÍA MARTÍNEZ, F., „Notas al margen de *The Dead Sea Scrolls Uncovered*”, in *RdQ* 61 (1993), 125.

<sup>6</sup> Miliknél *pour punir*, a *rqb* ige jelentésáryalataihoz ld. a nagyobb szótárakat *ad loc.*, Qumrán összefüggésében pedig XERAVITS G., *Szentírás-értelmezés Qumrán-ban*, Budapest 1995, 9.

<sup>7</sup> A két fragmentum ugyanazt a részletet tartalmazza – ezen hasonlóság alapján rendelhető biztonsággal egyazon szöveg emlékévé a 4Q243 és 4Q244.

<sup>8</sup> A kifejezés a szakasz első logikája alapján a hamis istenekre vonatkozik.

... é]vek [...]rhws ... fia [...]ws ... évig [...] beszélni [...]

4Q245.1

... és micsoda [...] Dániel [...] a könyv, amit adott [...] Qahat [...] Uzzija [...] E[b]játár [...] Šim'on [...] Dávid, Salamon [...]

4Q243.7

...] gonoszság. Tévelygésbe vitték [...] Abban [az időben] összegyűlnek a hívottak [...] a népek [királyai,] és a ... napjától lesznek [...] a szen]tek, és a népek királyai [...] sz]olgák a ... napjáig [...]

4Q245.2

...] kipusztítani a gonoszt [...] azok, akik vakságban tévelyegnek [...] a]zok felkelnek [...] a sz]jentelek, és visszatérnek [...] gonoszság.

Milik a szöveg keletkezését a Kr.e. 100 körüli időre teszi, tehát a Dániel könyve kánoni formájának lezárása utánra, de mindenképpen a római uralom kezdete előttre, hiszen erre utalást nem lelhetünk szövegünkben.<sup>9</sup> Datálásának megerősítésére a 243.5 fragmentum tartalmazta *Balakros* (šwrlkb) személynevet *Alexandrosz Balasz*-szal, IV. Antiokhosz Epiphanész harmadik utódjával próbálja azonosítani.<sup>10</sup>

A műnek a dánieli korpusszal való rokonsága kétségtelen. Az érvek egyfelől lexikográfiaiak, másfelől tartalmiak. A *lexikográfiai* kapcsolódási pontok közül legyen elég most ötöt említenünk.

1° Az első a *šwrlg gmb* ('a fogság fiai' – 244.4 4. sor) idióma. Dániel könyvének arám részében háromszor fordul elő ez a furcsa, félig héber, félig arám összetett fogalom, a fogságban lévő izraeliták jelölésére, hasonlóképpen, mint itt. Ezen kívül csak Ezdrásnál található még meg, hat alkalommal, és egészében héberül (*šwrlg gmb*). Érdekes viszont, hogy ezen ezdrási előfordulások kivétel nélkül a fogságból hazatért jeruzsálemi kultuszközösséget jelölik, tehát más csoportra vonatkoznak, mint Dánielnél, valamint jelen szövegünkben, így relevanciájuk meglehetősen csekély.

2° A második a *šwrl# šg(b#* ('hetven év' – 243.4 1. sor) kifejezés. A 'hetven' számnév meglehetősen gyakori a Szentírás szöve-

<sup>9</sup> Ez utóbbi érv mindenestre – tekintettel szövegünk rendkívül töredékes voltára – meglehetősen gyenge.

<sup>10</sup> MILIK, „Prière”, 415 – „L'ouvrage sous-jacent est postérieur à la composition du livre canonique de Daniel. Cette possibilité serait une certitude si l'identification de šwrlkb avec Alexandre Balas ... devait s'imposer.”

geiben, ugyanakkor ennek szerepe Dániel könyvének 9. fejezetében – hasonlóképpen *oikonómiai* kontextusban – igen jelentős.

3° A harmadik ilyen fogalom a szövegünkben kétszer is előforduló *ʔtʔklm* ('uralom, birodalom'), amely a kánoni Dániel üdvtörténeti sémája alapszótárának részét képezi. A 243.4 4. sorának 'el[ső] birodalom' (*ʔtʔgm|dq ʔtʔklm*) szóösszetétele pedig egyenesen a világbirodalmak egymásra következésének Dánielnél oly kedvelt képzetéhez vezet el.

4° Ugyancsak fogalmi szinten kapcsol Dánielhez az Eisenman-Wise-féle kiadás 2. sorában (243.x<sup>11</sup>) található *rc#flb* (Bélsaccár) név (vö. különösen Dn 5), ezt azonban – lévén lokalizálása meglehetősen problémás – nem tettük fordításunk részévé, hanem itt említjük meg.<sup>12</sup>

5° És – nem utolsósorban – itt van maga a név: *Dániel*. A kánoni mű legendás főhősének megnevezésére három alkalommal bukkanhatunk a szövegtöredékeken. A 245.1 3. sora esetében csupán maga a személynév szerepel, a 243.x és 244.1 egyaránt első során található előfordulása viszont már átvezet a kanonikus dánieli gyűjteménnyel való tartalmi kapcsolódások területére. Ez a – két különböző helyről összeállított – félmondat, mely úgy helyezkedik el fragmentumain, hogy biztonsággal megállapítható, egy hasáb első sorát képezte, ugyanakkor a 4Q244-eni lokalizációja (hasábközi jobb margó nyoma) arra utal, nem a teljes szöveg legeleje volt,<sup>13</sup> Dánielt egy király (és?) főemberei előtt szerepelteti, ami különösen a kánoni könyv első hat, haggadikus fejezetében jelentkezik állandó szcenikai *cliché*-ként.

<sup>11</sup> E rövidítés *raison d'être*-je az a tény, hogy García Martínez pontosan számozott fordításában (*The Dead Sea Scrolls*, 288-289) nem szerepel, Milik pedig az *editio princeps*-ben még nem használja a később általánossá vált töredékjelölési szisztémát, így – pontosabb forrás híján – csupán azt állapíthattam meg, mely szöveghez sorolható a kérdéses fragmentum.

<sup>12</sup> A töredékek fotokópiái nem álltak rendelkezésünkre, és az Eisenman-Wise-féle kiadás sem hozza a szöveg összes fennmaradt részletét, ld. GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 136: „De los 37 fragmentos conservados de 4Q243, E.-W. solamente publican ocho, como MILIK. De los 13 fragmentos recuperados de 4Q244, solo publican los cuatro ya publicados por MILIK.” (kiemelések tőlem – X.G.), ugyanakkor – a rendelkezésünkre álló fragmentumok tartalma alapján – Eisenman-Wise lokalizálása a szöveg elejére valószínűsíthető.

<sup>13</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 136: „Los dos fragmentos superiores de PAM 43.249, que pueden integrarse como la parte superior derecha de una columna de 4Q244, puesto que conservan el margen superior y el margen intercolumnar...”

Ugyancsak a tartalmi kapcsolódások közt említendő a 243 8. fragmentuma, ahol – feltehetőleg az előbb említett főemberek intéznek kérdést Dánielhez. Bár ez a töredék a 4Q243 egy újabb hasábjának kezdetén található,<sup>14</sup> tartalmi egymásrakövetkezése miatt fordításunkban a 243.x után rendeltük. Nyilvánvaló, hogy a szöveg egy Dániel és kérdezői között lejátszódó párbeszéd formájában adhatta elő tanítását, és az e két töredék anyaga mintegy bevezető formulaként szolgálhatott több alkalommal a beszélgetés fordulói között. Ugyanezen fragmentum második sora is különös fontossággal bír, ám nem annyira a kánoni Dániellel való kapcsolata miatt, hanem mert az *hkbh* ('a te Istened') szót *paleohéber* karakterekkel tartalmazza. A qumrán-i írnoki gyakorlatban viszont csak a szentírás-értékű szövegekben használták Isten nevének leírására az ókánaáni betűtípust,<sup>15</sup> ennek alapján tehát jelen mű karakterére is következtetni tudunk, legalábbis a Közösség tagjainak viszonylatában.

Ami a szövegnek a kánoni Dániel könyvhöz viszonyított *posterioritását* illeti, ebben teljességgel egyetértünk Milik-kel, bár indokaink – tőle eltérően – nem a történeti allúziókon alapulnak,<sup>16</sup> hanem inkább teológiaiak és redakcionálisak. A töredékek szerzője Dániel végső redaktorához hasonlóan a világtörténelem egészének vallásos (üdv történeti) értelmezését kívánja nyújtani. Ugyanakkor a ránk maradt fragmentumok alapján arra következtethetünk, hogy ezt sokkal eldolgozottabban, kevesebb szerkesztői bakugrással teszi, ellentétben a kánoni könyv redaktorával. A műben stabilan egymás mellé állítva, Dániel idézi fel a múltat és prófétál a jövőről, ugyanakkor a múlt általa leírt *scopusa* egyfelől jóval nagyobb és részletesebb, mint a kánoni könyvben (vö. 244.3), másrészt amikor – Izrael bűnösségét érintvén – kifejezetten a Dn 9-hez hasonló eseményeket idéz fel, annak irodalmi formáját a kánoni könyvben található ima helyett harmonizálja a többi rész elbeszélő stílusával.<sup>17</sup> A jövő leírásában – ahová ugyancsak egymást követő biro-

<sup>14</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 136: „PAM 43.252 contiene los restos de cuatro líneas y del margen superior de una columna; la primera línea lee:

”[h] b rmmi l'gnd l'gšl”

<sup>15</sup> Vö. XERAVITS G., „A 151. zsoltár magyarázata”, in: *Fölbuzog szívem szép beszédre* (Fchr. Tóth Kálmán; Tenke S., ed.), Budapest 1997, 200-201.

<sup>16</sup> Vö. MILIK, „Prière”, 415.

<sup>17</sup> Számot vetve továbbá azzal, hogy a 9. fejezet a kánoni Dn szerkesztésének legutolsó fázisában kerülhetett a műbe, jelen szövegünk szerzője előtt mindenképpen már a kész Dániel fekdühetett.

dalmak sora vezet át, ld. fentebb a 3. pontot – ismét Dániel nagy témái ismétlődnek. A ‘szolgák’ kifejezés minden valószínűség szerint a ‘népek királyainak’ alávettségére utal, míg a kétszer is előforduló ‘szentekben’ akár a Dn 7-beli „Magasságos Isten szentjei” köszönnek vissza, akár az eszkhatalogikus, megdicsőült közösség evokáltatik. Csábító lenne a 245.2 4. sorának *šmbyg*-ját is ‘feltámadnak’-kal fordítani Dn 12,1-3 analógiájára, a rész töredékessége ezt azonban csak mint hipotézist teszi lehetővé, ezért az igét fordításunkban – óvatosságból – inkább általánosabb jelentésével adtuk vissza.

## II. Nabonid imája (4Q242)

Következő – sokkal ismertebb, hiszen Milik 1956-os cikkében<sup>18</sup> teljes egészében publikált, így a tudományos diszkusszióknak alkalmasabban alávetett<sup>19</sup> – szövegünk, az ún. *Nabonid imája*, szemben az előzőekkel, jóval megelőzi a kánoni Dániel kialakulását, mi több a Dn 4. fejezete közvetlen hagyománytörténeti előfokozatának tekinthetjük.<sup>20</sup> Az első hasábot alkotó két nagyobb töredéket egy hosszanti szakadás választja el egymástól. A kutatók többsége a kiadó kiegészítéseit kisebb-nagyobb módosításokkal elfogadta, míg Frank M. Cross 1984-ben egy új rekonstrukciós javaslattal állt elő, amely minden addiginál meggyőzőbben tudta a

<sup>18</sup> MILIK, „Prière”, 407-411: négy töredék. Egy ötödik fragmentumot *post-scriptumként* csatolt cikkéhez, ezen ugyan mindössze három szó maradványai láthatóak, mégis jelentős, hiszen megerősíti a király tartózkodási helyéül szolgáló város nevének olvasatát.

<sup>19</sup> Ld. többek közt FREEDMAN, D. N., „The Prayer of Nabonidus”, in *BASOR* 145 (1957), 31-32; DUPONT-SOMMER, A., „Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân”, in *VTS* 7 (1960), 246-261; MEYER, R., *Das Gebet des Nabonid*, Berlin 1962; VAN DER WOUDE, A. S., „Bemerkungen zum Gebet des Nabonid”, in *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46, Delcor, M., ed.), Paris–Leuven 1978, 121-129; GRELOT, P., „La prière de Nabonide (4QOrNab). Nouvel essai de restauration”, in *RdQ* 36 (1978), 483-495; CROSS, F. M., „Fragments of the Prayer of Nabonidus”, in *IEJ* 34 (1984), 260-264; GARCÍA MARTÍNEZ, F., „The Prayer of Nabonidus: A New Synthesis”, in IDEM, *Qumran and Apocalyptic* (STDJ 9), Leiden 1992.

<sup>20</sup> COLLINS, J. J., *Daniel*, Minneapolis 1993, 35 szerint úgy jelen szövegünk, mint Dn 4. egymástól független változatai ugyanannak az alaptörténetnek: „Chapter 4 appears to have evolved from a story about Nabonidus, of which a variant is found in the 4QPrNab from Qumran.”

töredékeken olvasható betűket egymáshoz hangolni.<sup>21</sup> Fordításunk alapjául (a 3. sor vége kivételével) ezt a szöveget vesszük, tudatában azonban annak hipotetikus voltaival. Valójában Cross helyreállítási kísérletének (az imént említett és később még vizsgálandó 3. sor végét leszámítva) egyetlen támadható pontja a sorok általa tételezett hosszúsága lehetne, hiszen azok legvége mindenütt hiányzik. Mégis az ő megoldását látszik alátámasztani a 7. sor rekonstrukciója, ahol – eszerint – a bálványistenek jelzői megegyeznek a Dn 5,4-ben található felsorolással.<sup>22</sup> Ez pedig – tekintettel a dánieli hagyományok megszerkesztésében igen fontos szerepet játszó listákra<sup>23</sup> – semmiképpen sem elhanyagolható szempont.<sup>24</sup>

4Q242.1–3, 5.

1 Az i[m]a szavai, melyet Nabunáy, [Bábe] királya imádkozott, [a nagy] király, [midőn megveretett]

2 egy rosszindulatú fekély által, az Is[ten] rendeletéből következően, Témá[n]ban. [Én, Nabunáy, egy rosszindulatú fekély által]

3 megvert voltam hét esztendeig, és attól [fogva] olyan vol[tam, mint egy vadállat ... a Magasságos,]

4 és bűnömet megbocsájtotta. Egy gázir – zsidó (volt), [egy a fogságba vittek] kö[zül – hozzám jött és mondta:]

5 „add tudtul és írd le, hogy adassék dicsőség és nagy[s]ág [a Magasságos] Is[ten] nevének.” [És így leírtam, hogy]

6 r[osszindulatú] fekély által megvert voltam Témán[ban, a Magasságos Isten rendeletéből következően.]

7 Hét esztendeig imádkoztam mindenféle ezüst és arany, [réz, vas]

<sup>21</sup> CROSS, „Fragments”, 261.

<sup>22</sup> BEYER, K., *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 223-224 jóval rövidebb sorokkal kísérletezik, s megoldása egészében elfogadhatónak tűnik, ugyanakkor a 7. sor esetében mégis Cross jár helyesebb úton. Eme bizonyos sor kulcsfontosságú voltát rekonstrukciójában egyébiránt tenmaga is elismeri: „*The length of the lines is fixed, I believe, by line 7. Other lines should conform to this length within close limits.*” – „Fragments”, 262.

<sup>23</sup> Vö. COXON, P. W., „The ‘List’ Genre and Narrative Style in the Court Tales of Daniel”, in *JSOT* 35 (1986), 95-121, kül. 103-104.

<sup>24</sup> COLLINS, *Daniel*, 217 utal GARCÍA MARTÍNEZre („The Prayer of Nabonidus: A New Synthesis”, p.119), aki nem fogadja el CROSS megoldását („*Cross’s reconstruction is rejected by Florentino García Martínez ..., but he fails to provide a facsimile to show the placement of the fragments.*”), e kiváló szerző cikke azonban hozzáférhetetlen volt számomra, így meglátásaival jelen tanulmány elkészítésekor nem tudtam számolni.

8 fa, kő, agyag istenek [előtt,]<sup>25</sup> mert [azt gondolta]m,  
hogy Istenek a[zok]...

4Q242.4

- 1 [...] álmodtam ezek után
- 2 [...] elhagyott nyu[galmam] békéje [...]
- 3 [...] bensóm, nem tudtam [...]
- 4 [...] amint hasonlatos vagy [...]

A kompozíció Dániel könyve negyedik fejezetének alaphagyomány-komplexumában helyezkedik el, a kánoni irattal számos esetben párhuzamos, máskor attól szembetűnően eltérő elemekből építkezve. Az eltérések mögött ugyanakkor – mint látni fogjuk – mindig olyan tudatos szerkesztői tevékenységet figyelhetünk meg, melynek célja a történet minél elegánsabb beletesztésítése Dániel kanonikus korpuszába.

Elsőként lássuk a párhuzamokat. Mindkét esetben 1° egy babiloni uralkodó, aki az elbeszélés folyamán 2° direkt beszéd formájában (sg. prima)<sup>26</sup> vezeti elő a történetet, 3° hét éven keresztül betegséggel sújtatik Isten által, aminek oka 4° e király bálványimádása volt. Végül, 5° mindkét történetben jelentős szerepet tölt be egy zsidó személy, akin keresztül Isten közli magát az illető királlyal.<sup>27</sup> Az önközlés Dn 4 esetében a király álmának magyarázata, és *Nabonid imájában* szintén értelmezés: a zsidó *gázir* megmutatja a királynak gyógyulása okát, Isten tettét annak életében. Ez utóbbi esetet illetően mindenesetre eléggé megosztott a kutatók véleménye, ugyanis a ránk maradt részlet többféle értelmezési lehetőséget is kínál:

gdwbgy )lhw rzg hl qb# g) +xw.

A fő kérdések: mi a pontos fordítása, és ki az alanya az igének, mi a pontos fordítása, és kire vonatkozik a hl partikula, továbbá mit jelent a rzg szó.

1° Milik megoldása a következő volt: „*quand j’eus confessé mes péchés] 5 et mes fautes, (Dieu) m’accorda un dévin; c’était un [homme] Juif*”, ahol kérdéses szakaszunk szintaktikailag az előző

<sup>25</sup> Az 'istenek előtt' kifejezés az arám szöveg hetedik sorában található, a fordításban értelmi szempontból került ide.

<sup>26</sup> Miliknél az *editio princepsben* ez még nem végig lereagált, szerzőnk sg. tertia, majd sg. secunda formában értelmezi az igéket, „Prière”, 408-409.

<sup>27</sup> Vö. COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM 16), Missoula 1977, 47.



sor vége tételezett félmondatának főmondata. Az értelmezés két legfőbb hibája a *hl* partikula önkényes korrigálása *ql*-re,<sup>28</sup> valamint a *qlb#* ige fordítása, ennek jelentése ugyanis, ‘elengedni, elhagyni’ (vö. a héber *bz()*), nem pedig a Milik által hozott *accorder*.<sup>29</sup>

2° André Dupont Sommer a következő kísérletet tette: „*je pria le Dieu Très Haut], et un exorciste remit mes péchés; c’était [un homme] juif*”,<sup>30</sup> ahol egyfelől helyesen hagyja figyelmen kívül MILIK javítási kísérletét a *hl* partikulánál, azt *dativus ethicusnak* tartva a *qj*+*x*-ra vonatkoztatja,<sup>31</sup> ugyanakkor az általa már helyesen – *remettre*-rel – fordított *qlb#* alanyának nem Istent, hanem a zsidó *gázirt* (= ördögűző, ‘*exorciste*’) tételezi. Hasonló megoldással élt többek között Jean Carmignac,<sup>32</sup> Geza Vermes<sup>33</sup> és Florentino García Martínez<sup>34</sup> is.

3° Egy harmadik megoldási kísérlet, a ‘megbocsájt’ ige alanyának Istent veszi, míg a *hl* szócskát az előbbiekhöz hasonlóan korrigálatlanul hagyja, és vagy szintén a *qj*+*xl*-ra vonatkoztatja („*and, as for my sin, he [God – X.G.] forgave it*”)<sup>35</sup>, vagy pedig – ez a kisebbségi vélemény – a következő, nominális mondat kezdetének tekinti („*und Er [Gott – X.G.] verzieh meine Sünden. Er hatte*

<sup>28</sup> MILIK, „Prière”, 408 – „*Le copiste oublie sans doute la première pers. employée dans cette section et glisse à la troisième, comme au début du récit.*”

<sup>29</sup> Vö. DUPONT-SOMMER, „Exorcismes”, 256: „*Le verbe šebaq signifie ‘abandonner, laisser’ (d’où ‘remettre, pardonner’), et non pas ‘accorder’ ... dans la phrase telle que la comprend cet auteur, il faudrait un verbe comme yehab ‘donner’, ou mieux šelah ‘envoyer.’*” Milik kísérletét változtatás nélkül követi HARTMAN, L. F., „The Great Tree and Nabuchodonosor’s Madness”, in *The Bible in Current Catholic Thought* (McKenzie, J. L., ed.), New York 1962, 81: „*when I confessed my sins] and my faults, He (God) allowed me [ly!] (to have) a soothsayer.*”

<sup>30</sup> DUPONT-SOMMER, A., *Les Écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959 (1983<sup>4</sup>), 337.

<sup>31</sup> DUPONT-SOMMER, A., „Exorcismes”, 259, vö. DUVAL, R., *Traité de grammaire syriaque*, Paris 1881, §305c: „*Le pronom suffixe avec le lāmadh se met souvent après certains verbes, comme pronom réfléchi, mais sans ajouter beaucoup au sens du verbe ... tels sont notamment ... šbq lh.*”

<sup>32</sup> CARMIGNAC, J., *Les textes de Qumran*, Paris 1963, II, 293: „*et mon péché, un ‘barreur’ l’a pardonné...*”

<sup>33</sup> VERMES, G., *A zsidó Jézus* (ford. Hajnal P.), Budapest 1995, 90: „*és egy gazer megbocsátotta bűneimet.*”

<sup>34</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, *Dead Sea Scrolls*, 289: „*and an exorcist forgave my sin...*”

<sup>35</sup> CROSS, „Fragments”, 263, hasonlóképp GRELOT, „Prière”, 485, 488-489: „*et mon péché, il (Dieu – X. G.) le remit.*”

*eine Weissager...*).<sup>36</sup>

Magunk részéről egyik megoldást sem tartjuk teljességgel kielégítőnek. Egyfelől a  $\text{q}b\#$  igét '(bűnt) megbocsátani' értelemben fordítjuk, és alanyának mindenképpen Istent tartjuk. Bár Dupont-Sommer értelmezésében egészen odáig megy, hogy Jézus bűnbocsánattal egybekötött gyógyításaival von párhuzamot,<sup>37</sup> és így finomítja azt a teológiai bakugrást, hogy embernek bűnbocsátó hatalmat tulajdonít, ugyanakkor a szöveg egyéb töredékeiből nem világos, hogy a *gázir* valóban gyógyító tevékenységet folytatott volna. Az emberi személy általi gyógyítás és bűnbocsátás illetén összekapcsolását a magam részéről a *Nabonid imája* keletkezésének korában<sup>38</sup> nem tartom elfogadhatónak, sőt annak eszméjét, ha nem is kifejezetten Jézusi *novumnak* gondolom, megjegyzem: az esszénusok gondolkodásában semmi nem utal arra, hogy Istenen kívül bárkinek bűnbocsátó hatalmat tulajdonítottak volna.<sup>39</sup> Magunk egyébként a *gázir* kifejezést nem fordítottuk le, tekintettel arra, hogy pontos jelentése nem tisztázott, és az 'exorcista' mellett<sup>40</sup> egyéb módokon is visszaadható.<sup>41</sup>

A  $hl$  partikula átjavítását szükségtelennek tartjuk, és az egyes számban vett  $y) + x$ -ra vonatkoztatjuk.

Felhívjuk továbbá a figyelmet arra, hogy számos kutató – kövesse bár a fentebb ismertett megoldási kísérletek bármelyikét – előszeretettel restaurál a 3. sor hiányzó végére valami hasonlót:

$\text{y}gl\{\text{d}q\ \text{t}gl\text{e}M,$

annak ellenére, hogy a szövegben semmi sem utal arra, hogy a király ismerte volna a Magasságos Istent, esetleg imádko-

<sup>36</sup> VAN DER WOUDE, „Bemerkungen”, 124-125: „Das folgende lh gehört u.E. nicht zu  $\text{wh}t'y\ \text{š}bq$  ... vielmehr bildet lh g $\text{zr}$  einen Nominalsatz im Sinne von «Er hatte einen Weissager», womit g $\text{zr}$  gleich als Diener des allerhöchsten Gottes bezeichnet worden ist.”

<sup>37</sup> DUPONT-SOMMER, „Exorcismes”, 260 – „Mais, si choquant qu'elle ait été pour des Pharisiens, la parole de Jésus, telle quelle, ne constituait point un blasphème du point de vue essénien, puisque notre PrNab montre expressément qu'en milieu essénien, un homme tel que Daniel était censé avoir le pouvoir de remettre les péchés et du même coup, de chasser la maladie.”

<sup>38</sup> GRELOT, „Prière”, 495 – „le texte de 4Q remonterait au III<sup>e</sup> siècle.”

<sup>39</sup> DUPONT-SOMMER, „Exorcismes”, 260 párhuzam-kísérletéhez CD xiii.10-zel vö. COTHENET, E., „Le Document de Damas”, in Carmignac, *Textes* ii, 201, n. 17.

<sup>40</sup> Ehhez ld. FURLANI, G., „Aram. GAZRIN = scongiuratori”, in *AANL* 4 (1948), 177-196.

<sup>41</sup> Ld. a nagyobb szótárakat *ad loc.*

zott volna hozzá, sőt, véleményünk szerint a *gázir* szerepe pontosan az, hogy megvilágítsa a királynak, honnan is van a gyógyulása, és hogy ezért fel kell hagynia a bálványistenek előtti szolgálattal.

Mint korábban említettük, a 4Q242 több esetben eltér a kánoni Dn 4-től. E főbb pontok a következők:

	4Q242	Dániel 4.
a király neve	Nabonid	Nebukadnezár
a <i>gázir</i> neve	–	Dániel
a király betegsége	rosszindulatú fekély	mentális <sup>42</sup>

1° Nabonid az újbabiloni birodalom utolsó uralkodója (Kr.e. 555-539), meglehetősen furcsa személyiség volt. Nem sokkal trónra kerülése után súlyos vallási megoszlást idézett elő országában. Tételezhetően családi indíttatásból, lévén anyja Szín istenség hárráni papnője volt, Színnek, a holdistennek kultuszát preferálta, szemben Babilon nagyhatalmú főistenségével, Mardukkal, amivel kivívta maga ellen a befolyásos Marduk-papság kemény ellenállását, amit megtévezett azzal, hogy Babilon városát elhagyva, székhelyét tíz esztendőre egy sivatagi oázisba, Témánba helyezte át, míg a fővárost fia, Bél-šar-ucur kormányozta, ami a lakosság nemtetszését vonta maga után.<sup>43</sup> Uralkodásának Kürosz perzsáinak hódítása vetett véget.

2° A 4Q242 *gázirja* névtelen. A szerző mindössze zsidó mi voltát tartja szükségesnek hangsúlyozni, hiszen, belehelyezkedve egy a fogság utáni korszakban általánosan elterjedt, és Dániel haggadikus hagyományának mélyén is meghúzódó irodalmi típusba – nevezik ‘udvari történeteknek’ vagy, néha kissé túlértékelve jelentőségét, és általánosítva ‘diaszpóra-novellának’<sup>44</sup> – céljául azt tűzte ki, hogy egyfelől, szociológiai szempontból rámutasson: az

<sup>42</sup> DAVIES, P. R., *Daniel* (OT Guides), Sheffield 1988, 42 hozzát teszi még, hogy Dn 4-ben a főhős aktivitása gyógyítás helyett álomfejtés, ám mint láttuk, ez a nézet nem helytálló, a 4Q242 *gázirja* nem végez gyógyító tevékenységet.

<sup>43</sup> BICKERMAN, E. J., *The Jews in the Greek Age*, Cambridge Mass. 1994, 59. Bővebb információkért ld. pl. GARELLI, P., „Nabonide” szócikkét, in *SDB* fasc. 31, 269-286.

<sup>44</sup> Vö. pl. HUMPHREYS, W. L., „A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel”, in *JBL* 92 (1973), 211-223; NIDITCH, S. – DORAN, R., „The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach”, in *JBL* 96 (1977), 179-193.

idegen kultúrkörnyezetben élő zsidók is képesek fontos szerepet betölteni az illető társadalomnak akár vezető köreiből is, másfelől, vallási oldalról szilárd bizalomra és kitartásra indítson a hatalmát minden élethelyzetben és uralmi szisztémán belül kinyilvánító Yahwe oldalán. Ezen a szinten nem a szereplők néven nevezése a fontos még, hanem az általuk képviselt típusnak életszerű bemutatása.

3° Nabonid betegsége  $\text{נָבֹנִידׇבֶּן־נֶבֻזַּדְנֶשֶׁר}$ , ‘rosszindulatú, gonosz fekély’. Fekéllyel a Bibliában hat alkalommal találkozunk, s feltűnése ötször – tehát az esetek legnagyobb többségében – vagy isteni büntetéssel (Ex 9; Dt 28) vagy Yahwe csodatévő nagyságának kinyilvánításával (2Kir 20; Iz 39; Jb 2<sup>45</sup>) kapcsolatos. Az egyetlen kivétel a Lv 13, ahol bemutatják természetét (a lepra tünetei közé sorolják), és csatolják a vele kapcsolatos tisztasági-kultikus teendőket. Nabonid betegsége egyszerre szolgál lényege mindkét aspektusának megjelenítésére: a király bálványimádata miatti büntetésből sújtattatik vele, ugyanakkor – mert képes felismerni a Magaságosban az igaz Istent – gyógyulásával részesül annak jótékony hatalmában is, aminek aztán birodalmaszerte szószólójává válik.

A kanonikus Dániel eltérései e három pontban *Nabonid imájától* egészen nyilvánvaló okokra vezethetők vissza. A mű végző redakciója minden kétséget kizáróan Palesztinában ment végbe a Makkabeusi korszak hajnalán.<sup>46</sup> Ekkor és itt már nem hordozott semmilyen relevanciát a keleti diasporában élők számára még ismert Nabonid. Számukra a *par excellence* babiloni uralkodót, az evilági ellenség archetipusát, Nebukadnezárt kellett színre léptetni. Ugyanakkor még a Dn 4. elbeszélésén keresztül is érződik, hogy eredetileg egy kevésbé militáns és negatív király lehetett annak

<sup>45</sup> Ezt tartják a legközelebbi párhuzamnak mind közül, lévén itt a teljes idióma héber megfelelője található –  $\text{רָעָה}$ . A Jóra vonatkozó késői hagyományok és *Nabonid imája* párhuzamainak – témánk szempontjából másodlagos – kérdéséhez ld. DELCOR, M., „Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques”, in *Bibel und Qumran* (Fschr. H. Bardtke; Wagner, S., ed.), Berlin 1968, 57-74.

<sup>46</sup> Ld. pl. KRATZ, R. G., *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen 1991, 72: „Daß auch dem makkabäischen Text, der auf Antiochus IV. zielt und in seiner Endgestalt unbestritten aus der 2. Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. (nach 168-163) stammt...” – annyi modifikációval, hogy véleményünk szerint a végző redaktor még nem ismeri IV. Antiokhosz Kr.e. 164-ben bekövetkezett halálát.

főszereplője, hiszen az – megfelelően az összes haggadikus fejezet szemléletének – alapvetően pozitív indulattal viseltetik a zsidók iránt. Hogy betegsége a fekély helyett örület, ez viszont már Nebukadnezzár hübriszére utal, mindenesetre itt is felfedhetőek egy hajdani Nabonid-tradíció emlékei, legalábbis a pusztába kivetés motívuma esetében.<sup>47</sup> Végül a *gázir* nevének konkretizálása ismét csak a kánoni könyv végső redakciós rétege létrehozóinak számlájára írható, amennyiben az addig névtelen, vagy különböző személyeknek tulajdonított epizódokat<sup>48</sup> közös művé gyúrva annak főhősévé a legendás Dánielt tették.

*Nabonid imájának* párhuzamai Dn 4. fejezetével kétségtelenek. Az eltérések pedig egészen nyilvánvalóan az előbbi archaikusságára engednek következtetni.<sup>49</sup> Magunk részéről nem tartjuk elképzelhetetlennek, hogy a Dn 4. kánoni formájának szerzője nemcsak hogy ismerte e történetet, hanem egészen tudatosan használta forrásául, s alakította át szándékainak megfelelően. Az eltérések miértjeiül világosan az elbeszélésnek a kialakuló dánieli korpuszba való integrálását tartjuk,<sup>50</sup> az *Ima* keletkezési körülményeit pedig a Kr.e. IV-III. századi babiloni diasporában véljük megtalálni.

### III. Az „Isten fia”-szöveg (4Q246)

Az egy töredékes, és egy teljesen ép hasábból álló, arám nyelvű mű jelen szövegtanújának leírása paleográfiai alapon a Kr.e. I. század harmadik harmadára tehető. Kiadása eredetileg szintén J. T. Milikre lett bízva, aki azonban azt sosem publikálta a maga teljességében, pusztán utalt rá különböző tanulmányaiban.<sup>51</sup> Az első

<sup>47</sup> BICKERMANN, *Jews*, 59.

<sup>48</sup> A harmadik fejezet még a végső redakció szintjén sem Dánielt bírja főhőséül, hanem a három ifjút. Érdemes lenne továbbá elgondolkodni azon is, vajon a hősök zsidó neveinek, vagy az ezekkel időnként párhuzamosan használt babiloni neveknek kell-e prioritást tulajdonítani, s vajon ezek egymással eredetileg azonosak voltak-e?

<sup>49</sup> Szemben VERMES, *Zsidó Jézus*, 90. „A mű alkotóját a Dániel könyvének 4. fejezetében található Nebukadnezzar-történet ihlette meg.”

<sup>50</sup> A kapcsolódásokat minimalizálni óhajtja pl. GAMMIE, J. G., „On the Intention and Sources of Daniel I-VI”, in *VT* 31 (1981), 283-285, ugyanakkor ld. DAVIES, *Daniel*, 42 – „All three respects (of changes – X.G.) are best explained as the result of the story's being drawn into a 'Danielic cycle'.”

<sup>51</sup> MILIK, J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976; IDEM, „Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de

nagyobb, összefüggő részletet, a mű központi sorait Joseph A. Fitzmyer adta közre először, 1974-ben,<sup>52</sup> az első teljes publikáció Emile Puech nevéhez kötődik (1992).<sup>53</sup>

A kompozíció értelmezésében rendkívül megosztott a kutatók véleménye, s hasonlóképp az első, töredékes kolumna helyreállításának tekintetében is. Jóllehet a kurrens változatok közül magunk a Puech-félét tartjuk az eredetit talán leginkább megközelítőnek,<sup>54</sup> számolva az ellene felhozott érvek súlyával,<sup>55</sup> azt sem követjük, sőt – a nyilvánvaló szó- és kifejezés-azonosítási lehetőségeket leszámítva – eltekintünk az első hasáb bármilyen rekonstruálásától.

4Q246.i.

- 1 [...] szállott [r]eá. Leborult a trón előtt,
- 2 ... k]irály, mindörökké! Nyugtalan vagy, és éveid
- 3 [...]b/r' látomásod. De te minden (felett?), mindörökké
- 4 ... haj]almasak. Ínség jön a földre
- 5 [...] nagy vérontás a tartományokban,
- 6 [...] Asszíria és Egyiptom királya
- 7 [...] nagy lesz a földön
- 8 ... békét cs]jinálnak, és mindnyájan szolgálnak
- 9 ... a N]agy [Isten fiának] hívják, és az ő neve szerint nevezte-  
tik.

4Q246.ii.

- 1 Isten Fiának mondják, és a Magasságbeli Fiának hívják. Mint az üstökösök
- 2 a látomás(ban), olyan lesz az ő uralmuk. (Néhány) évi[g] uralkodnak majd
- 3 a földön, és eltaposnak sokakat. Egyik nép a másik népet tapossa el, egyik tartomány a másik tartományt,
- 4 (vacat) amíg fel nem kél Isten népe, és mindenkinek nyugta lesz a kardtól.
- 5 Uralma örök uralom, s minden ösvényei igazság szerintiek.  
Megíté[li]

---

Qumrán”, in *RdQ* 59 (1992), 383-384.

<sup>52</sup> FITZMYER, J. A., „The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, in IDEM, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, Missoula 1979, 85-113.

<sup>53</sup> PUECH, E., „Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan<sup>d</sup>) et le «Royaume de Dieu»”, in *RB* 99 (1992), 98-131.

<sup>54</sup> Ld. PUECH, E., „Notes sur le fragment d'apocalypse 4Q246 – «Le Fils de Dieu»”, in *RB* 101 (1994), 557-558 összehasonlító ábráit.

<sup>55</sup> FITZMYER, J. A., „4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran”, in *Bib* 74 (1993), 156-161.

*Pseudo-Dánieli iratok Qumránból*

- 6 a földet igazságban, és mindnyájan békét csinálnak. Eltűnik a kard a földről,  
 7 és minden tartomány neki szolgál, a Nagy Isten (lesz) az ő ereje.  
 8 És Ő harcol majd érte, népeket ad a kezébe, és mindnyájukat  
 9 eléje hajítja. Uralkodása örök uralkodás, és mind a ... mély-  
 ségei

A szöveg erőteljes rokonságot mutat Dániel könyvével, különösképpen ami annak 7. fejezetét illeti. Ilyen fogalmi kapcsolódási pontok például a következők.<sup>56</sup>

4Q246		Dániel	
i.2.	ym(l)klm...	qyx }qml(l)klm	2,4.
i.4.	}(r) l( }tē hq(	hrc t( htyhwl	12, 1.
i.8.	}w#m#g }lkl	hmw#m#g }gp l vl	7,10.
ii.3.	etc. }w#dgy }lkl	hm#wlctwl	7,23.
ii.5.	{l( t#wklm htwklm	{l( t#wklm htwklm	3,33, 7,27.
ii.5.	+ w#qb htxr }lkl ... }gdgy	+ #q ghwdb(m lk yd }gd htxr)w	4,34.
i.9(?), ii.7.	}br l)	br hl)	2,45.
ii.9.	{l( }+l# hm+l#	{l( }+l# hm+l#	7,14.

Jellemző, hogy az összes szó szerinti kapcsolódás a 7. fejezet anyagára utal, és hasonlóképpen azzal parallel – bár nem a szavak, hanem a tartalom szintjén – néhány egyéb részlet is, így a ii.1-3. nyilvánvalóan uralomváltást idéz, a ii.4-ben pedig Isten népének felkelése az Emberfia kollektív képéhez köt. J. J. Collins megkísérelte kimutatni továbbá szövegünk, és a Dn 7 strukturális egységét is,<sup>57</sup> kapcsolódva a már Puech által is vázolt szerkezeti sémához (ellenséges királyok – a királyi messiás – a változó uralmak – az örökkévaló uralom).<sup>58</sup>

A töredék tartalmában mindenképpen eszkatologikus,

<sup>56</sup> **Vastag** karakter jelzi a betű szerinti megfeleléseket, *dólt* pedig a különböző nyelvű, de ugyanazt tartalmazó kifejezéseket.

<sup>57</sup> COLLINS, J. J., „The Son of God Text from Qumran”, in: *From Jesus to John* (Fschr. M. de Jonge; de Boer, M. C., ed., JSNTSS 84), Sheffield 1993, 70-71, a tanulmányhoz nem jutottam hozzá, idézi – KNIBB, M. A., „Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls”, in *DSD* 2 (1995), 175.

<sup>58</sup> PUECH, „Fragment”, 130.

műfajilag messiási apokalipszis. Meggyőződésünk, hogy mindazok, akik historikus értelmezését próbálják nyújtani – bár ez első látásra nem lehetetlen – nem járnak helyes úton.

*1. excursus: A töredék historizáló értelmezései*

A szöveg első részét, és benne a (felség)címeket néhányan historizálóan kísérelték meg magyarázni. Így például Milik, aki számára az 'Isten Fia' és 'Magasságbeli Fia' megjelenés az utolsó Szeleukida király istenkáromló uralmának szlogenjei közé sorolódik, amire majd következik Isten népének eszkhatologikus uralma.<sup>59</sup> Értelmezését különösen Alexandrosz Balasz és IV. Antiokhosz ilyen jellegű epithetonjaival próbálja alátámasztani.<sup>60</sup> Hasonlóképpen pusztán történeti (egy Ptolemaidára vonatkozó) magyarázatot tart E. M. Cook is.<sup>61</sup>

A történeti értelmezést zsidó háttérre helyezi J. A. Fitzmyer, amennyiben a címek hordozójának egy eljövendő zsidó, esetleg Hasmoneus-házbeli uralkodót tart.<sup>62</sup>

Számunkra egészen világos a szöveg messiási konnotációja, amennyiben a Messiást tág értelemben, mint végidőbeli üdvösségközvetítőt fogjuk fel. Mi több, nem tartjuk kizártnak dávidi allúziók jelenlétét sem, holott ezt néhányan kifejezetten tagadni igyekeznek.<sup>63</sup> Erre utal a dávid-hagyománynak olyan, erre a korra

<sup>59</sup> MILIK, „Modèles”, 383 – „*On y décrit le règne désastreux d'un roi de Syrie ... son règne blasphématoire sera le dernier du Royaume Séleucide suivi d'une ère eschatologique dont l'agent principal ne sera pas individuel mais collectif.*”

<sup>60</sup> Pl. qeopatčr és 1MpiŕLnhj. GARCÍA MARTÍNEZ, F., „The Eschatological Figure of 4Q246”, in IDEM, *Qumran and Apocalyptic*, 169: Alexandrosz Balasznak Makkabeus Jonathánhoz fűződő kapcsolata miatt e negatív képet nem fogadja el, érvét (bár Milik javaslatát magunk is tévesnek látjuk), nem tartjuk meggyőzőnek, hiszen a Makkabeusok megítélése – különösen Jonathán idejére – korántsem volt egyértelműen pozitív a zsidóságon belül.

<sup>61</sup> COOK, E. M., *Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls: New Light on the Bible*, Grand Rapids 1993, 168-170.

<sup>62</sup> FITZMYER, „4Q246”, 173 – „*I consider this apocalyptic text to speak positively of a coming Jewish ruler, perhaps a member of the Hasmonean dynasty, who be a successor to the Davidic throne, but who is not envisaged as a Messiah*”, a Hasmoneus-ház és Dávid trónjának illetén összekapcsolása kérdéses.

<sup>63</sup> ABEGG JR, M. G., „The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?”, in *DSD* 2 (1995), 138 – „*It is noteworthy that the manuscript itself makes no Davidic messianic connections.*”, vagy FITZMYER, „4Q246”, 171, tagadva olyan – szövegünkre jelentősen ható – passzusoknak a kereszténység előtti zsidó hagyománybani messiási értékelését, mint pl. 2Sm 7, Ps 2; 89; 110, ami – részemről – több, mint kérdéses álláspont.



már eszkhatalogikusan értelmezett emlékeinek jelenléte, mint pl. a Nátán-orákulum, a Ps 2, 89, 132 teológiai alapállományának jelenléte, vagy különösen a Ps 72. Ugyanakkor az sem hagyható figyelmen kívül, hogy művünkön – és ez ismét kifejezetten Dániel 7. hatása – nehezen tagadható kollektív vonatkozások is végighúzódnak. Az értelmezés igazi problémája véleményünk szerint abban áll, hogy megfelelően el tudjuk különíteni a szövegünk szerzője által használt individuális és kollektív képeket, ez viszont éppen a kulcshelyeknél, a mű töredékessége folytán nem egyértelmű. Nem hiszem például, hogy a felségcímek hordozója, éppen Dániel 7 szellemi hatására, adott esetben ne lehetne azonosítható az Isten népe később feltűnő képével.

*2. excursus: Téves eszkhatalogikus magyarázatok*

Azon kutatók közt, akik a szöveg historikus irányultságát nem fogadják el, néhányan annak főszereplőjét, a címek hordozóját valamiféle szupernaturális hősnek tekintik.

David Flusser – hasonlóképpen Milikhez – az illetőt negatív személynek tartja, akiben Isten par excellence ellenfelet, ahogy ő fejezi ki, az „Antikrisztus” zsidó gyökerű, kereszténység előtti képét ismeri fel.<sup>64</sup>

F. García Martínez – aki egyébként meggyőzően cáfolja Flusser érveit, rámutatva többek közt arra, hogy tétele alátámasztására kizárólag keresztény, vagy keresztények által interpolált szövegeket citál – a szöveg főhősét egyfajta anyagi lénynek tekinti, amelynek ismerősek már számunkra egyéb Qumránban fellelt iratokból (11QMelch, 4QAmram, 1QM), azaz Melkizedek, Mikael, a Világosság Fejedelme.<sup>65</sup>

A kérdésre megnyugtató válasz – úgy hiszem – jelenlegi ismereteink mellett nem adható. Amit *biztosan* tehetünk, pusztán annyi, hogy elismerjük a töredék eszkhatalogikus-messiási jellegét, és azt, hogy egyszerre reagálja le a végidőbeli üdvösségközvetítőnek a késő fogság utáni korban egyaránt ismert egyéni (erre utalnak többek közt a dávidi allúziók, s talán a felségcímek) és közösségi vonatkozásait.

---

<sup>64</sup> FLUSSER, D., „The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran”, in IDEM, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 207-213 (a tanulmány eredetileg 1980-ban látott napvilágot).

<sup>65</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, „Eschatological Figure”, 172-179, kritikáját ld. pl. PUECH, „Notes”, 551.

A szöveget más szempontból is egyfajta köztes szerepet betöltőnek, hagyományok közt átvezetőnek tarthatjuk, amennyiben újszövetségi kapcsolataira figyelünk, hiszen művünk néhány megdöbbentő párhuzamot szolgáltat a lukácsi gyermekségtörténettel, nevezetesen Gábrrielnek a Szűzhöz intézett szavaival:<sup>66</sup>

4Q246		Lukács	
i.7.	)(r) l( hbl br	oátoj ístai mšgaj	1,32.
ii.1.	hnbirqy }wgl( rbl	u □ Őj Ŕy...stou klhq» setai	1,32.
ii.1.	rm)ty l) qd hrb	klhq»setai u □ Őj qeor	1,35.
ii.5.	{( tklm htklm	basileŰsei ... e, j toŰj a, ũnaj	1,33.
i.1.	tr# gbl l(	TMpeleŰsetai TMp □ st	1,35.

Lukács teológiai koncepciója szerint a Jézus születését hirdető angyal a Messiás érkezését jelenti be. A 4Q246 által is használt felségcímek az újszövetségi szerző számára individuális értelmet hordoznak. Ebből természetesen még nem következtethetünk vissza arra, hogy a qumrâni szövegen is ilyen értelemben szerepeltek a címek. Az viszont bizonyos, hogy a Krisztus személyére reflektáló ősegyház (s talán már maga az Úr is) kollektív őszövetségi képeket alkalmazva rá, azokat individualizálta (vö. pl. Emberfia). Magam úgy vélem, a 4Q246 újszövetségi teológiai jelentőségét abban leli, hogy mintegy átvezető szerepet tölthet be – természetesen nem a közvetlen leszármazás értelmében – Dániel 7. kollektív képei, s ezek egyedi értelemben való Jézusra alkalmazása között.<sup>67</sup>

#### IV. Zsuzsanna (?) története (4Q551)

Dániel könyvének két jól elkülöníthető formája maradt ránk. Az egyiket a héber, maszoréta kánon (TM) őrizte meg, a másikat az alexandriai görög szöveghagyomány, a *Septuaginta*, ami számos

<sup>66</sup> A paralelleket Fitzmyer gyűjtötte össze: „Contribution”, 93.

<sup>67</sup> Így számomra igen megdöbbentő VERMES, *Zsidó Jézus*, 20. végtelenül szkeptikus megjegyzése, miszerint a szöveg „*semmilyen jelentéssel nem bír az Újszövetség szempontjából.*”

többször tartalmaz a TM-hez képest. Eme *deuterokanonikus* kiegészítéseknek nevezett részeket (Azarja imája, Canticum 3 puerorum, Zsuzsanna, Bél és a sárkány) hosszú időn keresztül csak görögül ismertük, bár sémi nyelvű eredetijük létezése sosem volt kérdéses a kutatók előtt.

A múlt század vége óta a kiegészítéseknek sémi (arám nyelvű) szövegét is ismerjük.<sup>68</sup> K. Koch a szöveg kiadójához hasonlóan ezt tartja a görög változat *Vorlage*-jának,<sup>69</sup> mások szerint az arám nem más, mint Theodotion *retroverzója*. Collins szerint mind az arám, mind a görög változat egy közös héber eredetitől függ.<sup>70</sup>

A J. T. Milikre bízott qumráni tekercsek között akad néhány egészen kicsi, arám nyelvű fragmentum, melyek anyagát a kiadó megkísérelte Zsuzsanna történetével kapcsolni.<sup>71</sup> A töredékek kiadásához nem jutottam hozzá. Néhány sor belőlük olvasható García Martínez kiváló fordításkötetében angolul,<sup>72</sup> míg két sort arámul is felleltem Klaus Beyer gyűjteményében.<sup>73</sup> Ez utóbbi helyen a következők olvashatók:

4Q551

... d]omb [... a]kkor egy férfi [...] Jonatán fia, Jésua fia, Jismaél fia [...] és összegyülekeztek mind a városban lévő emberek a házhoz, és ezt mondták neki: Hozzad ki [...] és] azt mondta nekik: Testvérek, ne cselekedjete gonoszat [...

A töredékek mindenesetre annyira kicsinyek, hogy semmi messzemenő következtetést belőlük levonni eredetükre s hovatarozásukra nem lehet.

---

<sup>68</sup> GASTER, M., „The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel”, in *PSBA* 16 (1894), 280-317; 17 (1895), 75-91.

<sup>69</sup> KOCH, K., *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch* i-ii. (AOAT 38), Neukirchen 1987, i. 40-43.

<sup>70</sup> COLLINS, *Daniel*, 202, 410-411.

<sup>71</sup> MILIK, J. T., „Daniel et Susanne à Qumrán?”, in *De la Tôrah au Messie* (Fschr. H. Cazelles; Carrez, M., ed.), Paris 1981, 337-359.

<sup>72</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, *Dead Sea Scrolls*, 289-290.

<sup>73</sup> BEYER, *Aramäischen Texte*, 225.



Szabó Péter

## **A SAJÁTJOGÚ METROPOLITAI EGYHÁZAK KORMÁNYZATI SZERVEI**

### **Bevezetés**

Miközben a pátriárkai egyházak hierarchikus felépítésére vonatkozóan szinte folyamatosan jelennek meg hosszabb-rövidebb tanulmányok,<sup>1</sup> a metropolitai egyházak tekintetében hasonló írásokkal mindeztideig nem találkozhatunk. Pedig a CCEO VI. címében szabályozott kánonjogi figura fokozottabb figyelmet érdemelne. Egyrészt az itt megfogalmazott kánonok olykor komoly értelmezési problémákat vetnek fel, másrészt – úgy tűnik – azokból lényeges szempontok adódnak a paralel latin kánonjogi formációkkal kapcsolatos vitatott állítások tisztázásához is. Az alábbiakban megpróbáljuk összefoglalni azon lényeges kérdéseket, melyek – a rájuk adott lehetséges válaszok tükrében – lényegileg meghatározhatják meg a sajtójogú metropolitai egyházak kánoni figurájáról alkotott képünket.

### **1. A sajtójogú metropolitai egyházak felsőbb hatósága**

A pátriárkai és nagyérseki egyházakhoz hasonlóan a felsőbb kormányzati hatalom a sajtójogú metropolitai egyházakban is két szerv között oszlik meg. Elsősorban itt is az egyház élén álló főpap (sajtójogú metropolita) rendelkezik végrehajtói hatalommal, míg a jogalkotás az ilyen egyházakban fellelhető egyetlen döntéshozatali szinodális szerv, a hierarchák tanácsának feladata.<sup>2</sup> Bár a

---

<sup>1</sup> Pl.: ŽUŽEK, I., „The Patriarchal Structure according to the Oriental Code”, in *The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction*, (Gallagher, C., ed.), Rome 1991, 40-58; SALACHAS, D., „L'istituzione patriarcale e sinodale nelle Chiese orientali cattoliche”, in *Euntes docete* 43 (1990) 231-284; ID., „Lo «status sui iuris» delle Chiese patriarcali nel diritto canonico orientale”, in *Periodica* 83 (1994) 569-609; PALLATH, P., *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Rome 1994; ALAPPATT, P., *The Election of Patriarch in the Eastern Canonical Tradition*, (Excerpta ex Diss), Rome 1997.

<sup>2</sup> Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a törvény *kihirdetése* is sajátosan a «Törvényhozói» jogkör, mivel az esetünkben a sajtójogú metropolita feladata

hierarchák tanácsa – a latin részleges zsinatokkal szemben – már elvileg sem gyakorolhat bírói hatalmat, tekintettel egyrészt arra, hogy a metropolitának minden olyan esetben a tanács érvényességi feltételként szereplő beleegyezésére van szüksége amikor a jog egy kérdést a felsőbb végrehajtó hatóság illetékességi körébe utal (CCEO 167. kán. 4. §), másrészt pedig a szerv alábbiakban elemzendő saját kormányzati illetékességére, nyilvánvaló hogy a kódex azon megfogalmazását mely a hierarchák tanácsa szerepének *kisegítő* jellegét látszik hangsúlyozni,<sup>3</sup> helytelen volna egyedül tekinteni mértékadónak. A felsőbb kormányzati illetékesség – a pátriárkai és nagyérseki egyházakhoz hasonlóan – itt is két, lényegileg *egyenrangú*, egymás mellé rendelt szerv között van megosztva, a gyakorlati hasznosság elve alapján. Mint majd konkrét esetek bizonyítják – például a hierarchák tanácsa összehívásának joga, a jogszabályok kihirdetése vagy a személyes felsőbb végrehajtói hatalom szinodális kondicionálása esetén – a köztes kormányzati illetékesség két alanyának igen lényeges funkciói vannak a másik aktív közreműködéséhez kötve, ami valódi kölcsönös függőséget eredményez közöttük.

## 2. A metropolitai tisztség jelenlegi tipológiája

A jelenlegi «Corpus Iuris Canonicanum», amint a legfőbb törvényhozó a *CIC*, *PB* és *CCEO* összességéből álló törvénygyűjtést gyakran nevezi, a metropoliták mintegy nyolc figurája különíthető el. Közülük kétségtelenül kiemelkednek a sajátjogú egyházak élén állóak.

1) Legjelentősebb típusuk a nagyérsek (*archiepiscopus maior*), melyet a hatályos jog is *metropolitaként* definiál, jölehet a *CCEO* 152. kánonja által deklarált tipológiai párhuzam elve alapján annak illetékességi köre ma gyakorlatilag a pátriárkáéval esik egybe. (Megjegyzendő ugyanakkor, hogy – *Coussa* nézetével szem-

---

(*CCEO* 167. kán. 3. §), bizonyos törvényhozói illetékesség állítása tekintetében sem indokolatlan. (Vö: „Voluntas legislatoris aliquam normam subditis prescribere intendens... communitati intimatur. Quae manifestatio seu *intimatio legis a legislatore facta promulgatio nominatur...*”, in SIPOS, S., *Enchiridion Iuris Canonici*,<sup>5</sup> Budapest 1947, 18.)

<sup>3</sup> *CCEO* 155. kán. 1. § — *A sajátjogú metropolitai egyház élén egy meghatározott szék metropolitája áll, akit a római pápa nevez ki, s akit a jog előírásai szerint a hierarchák tanácsa segít.*

ben, aki mint köztudott először alkalmazza az *archiepiscopus maior* kifejezést<sup>4</sup> – a kódexbeli definíció nem említi kifejezetten, hogy a nagyérseknek, akár csak elvileg is, mintegy „metropolita metropolitatum”-ként, lényegénél fogva metropoliták fölötti hivatalnak kellene lennie.<sup>5</sup>)

2) A metropoliai hivatal második típusa, a sajátjogú metropolita (CCEO 155. kán. és köv.), az a kánonjogi figura mely jelen írásunknak éppen egyik tárgya, s így a továbbiakban részletes bemutatást nyer.

3-4) A 133. kánonban kilátásba helyezett, pátriárkai egyházak területén *belüli* metropolíák (pontosabban egyháztartományok) létesítése, mint az a 80. kán. 1°-ból kiderül, ma sem kötelező. Ettől az alakzattól megkülönböztetendő az olyan metropolita, mely egy pátriárkai egyházhoz tartozó metropolia élén áll, ám széke az adott sajátjogú egyház területén *kívül* esik (CCEO 138. kán.).<sup>6</sup> Jóllehet – a felsőbb kormányzati hatalom szigorúan területi korlátozottsága révén – e típus viszonya meglehetősen sajátosan alakul az anya-egyházzal, annak nyilvánvalóan *részét* képezi.<sup>7</sup>

5) A metropoliták további figurái csak az előbbiekkal szemben csak szűkkörű felügyeleti jogokkal rendelkeznek. A 133. kán. 1-6° szerinti jogkört gyakorló metropolitát kötelesek választani az olyan keleti részegyházak vezetői, amelyek nem képezik részét keleti egyháztartománynak.

6) A hatodik „metropolita” egy olyan *hierarcha* (tehát a korábbi figurákkal szemben nem is feltétlenül metropolitai méltóságú főpap) aki a Szentszék delegátusaként gyakorolja felügyeleti jogát a sajátjogú egyházak metropolitai rangot el nem ért típusai fölött.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Vö.: COUSSA, A., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. I, [Grottaferrata] 1948, n. 190, 212, n. 285, 283.

<sup>5</sup> Közvetett módon a metropoliták fölötti struktúra feltételezésére utalhat ellenben a CCEO 151. kán. azon megfogalmazása mely szerint a nagyérsek olyan metropolita aki „egy teljes sajátjogú egyház élén áll”. A suprametropolitai jellegre utalás történt a kodifikáció során is: *Nuntia* 19 (1986) 14. A pátriárkai hivatal viszont definíciójánál fogva metropoliták feletti jellegű hatalmat jelent (CCEO 56. kán.). Ugyanakkor a kérdés inkább elméleti jellegű, hiszen a keleti katolikus pátriárkai egyházakban – az igen csekély létszám miatt – jelenleg ténylegesen nem létezik valódi metropolitai rendszer. Érdekes módon az az alacsonyabb hierarchikus fokon álló, de létszámukat tekintve jóval jelentősebb nagyérseki egyházakra (mindenekelőtt a malabár egyházra) jellemző.

<sup>6</sup> Vö.: OE 7: «hierarcha aggregatus».

<sup>7</sup> Vö.: CCEO 86. kán. 2. §, 102., 150. valamint 38. kán.

<sup>8</sup> Ezen kánonjogi intézmény részletesebb bemutatásához lásd: SZABÓ P., „Saját-

7) Az eddig említett metropolitai intézményektől jelentősen eltérő sajátos figurát mutat a latin jog vonatkozó szabályozása (CIC 435. kán. és köv.), melyet – a sajátjogú metropolitákkal összehasonlítva – az alábbiakban részletesebben ismertetünk.

8) Végül, a keleti kódex említést tesz még a puszta *cím-ként* adományozott metropolitai méltóságról is, amely tehát semmilyen kormányzati illetékességet nem eredményez (CCEO 136. kán.).

### 3. «*ius metropoliticum*» a hatályos jog szerint

A *ius metropoliticum* kifejezésen a hagyományos kánonjogi terminológia a metropoliták – szuffraganeus püspökök felett gyakorolt – törvényes szupraepiszkopális jogkörének összességét érti. E jogkör a metropolitát hivatalánál fogva illeti meg (*potestas ordinaria*). Ugyanakkor – mint a püspökök felett a legfőbb hatóság-nál alacsonyabb hierarchikus szervek által gyakorolt hatalom általában – eredetét tekintve az egyház legfőbb hatóságának a tekintélyére vezetendő vissza.<sup>9</sup> A metropolitai hatalom tehát tisztán egyházjogi eredetű (*ius mere ecclesiasticum*). Kiterjedését – legalábbis a kodifikált jog korában – a mindenkori törvényhozó által adott tételes körülírás szabja meg. Emiatt a metropolitai illetékesség – a felsorolt hivataltípusok függvényében – jelenleg igen eltérő terjedelmű lehet.

Ha a szóban forgó jogkörösszegség szempontjából vetjük össze a sajátjogú metropolita alakját a latin kódex által kilátásba helyezett analóg intézmény illetékességi körével, azonnal kidomborodnak azon lényegi különbségek, melyek indokolttá teszik a keleti intézmény „sajátjogúnak” minősítését.

1) Az első és egyik legszembevetőbb differencia, hogy a latin kódex – szemben az antik fegyelmi tradícióval<sup>10</sup> – nem nyilvánítja a metropolita sajátos jogának a szuffraganeus püspökök szentelését és intronizálását. A hatályos keleti jog szerint ilyen illetékes-

---

jogú egyházak a CCEO 174-176. kánonjának szabályozása szerint”, in *Athanasiana* 2 (1996) 120-136.

<sup>9</sup> Vö: JOANNES PAULUS II, *cost. ap. Sacri canones*, 1990. okt. 18, in AAS 82 (1990) 1037.

<sup>10</sup> Lásd: Nic. I, 4. és 6. kán.; Eph. 8. kán.; Chalc. 25. kán.; Sard. 6. kán.; Carth. 18-19 és 89. kk.; továbbá: Syn. Prov. Alba-Iulien. et Fagarasien. Rumenorum, a. 1872, tit. II, cap. III,3.



séggel a sajátjogú metropolitákon kívül a pátriárkai egyházak területen belüli metropoliták is bírnak, hacsak azt a részleges jog pátriárkájuknak nem tartja fenn. A területükön kívüli püspökségek esetében ellenben a pátriárkák ezen jogköre kizárólagos. (vö.: CCEO 159. kán. 1°; 133. kán. 1. § 1°; 86. kán. 1-2. §).

Az antik korban a püspökök választása és szentelése szerves egységet képezett, melyben a metropolita feladata – a szinodális összejöveteleken való elnöklés révén – a választás törvényességének biztosítása volt.<sup>11</sup> Bár a CCEO 159. kán. 1° egyedül a metropolitát jelöli meg, mint a szentelésre illetékes személyt, ezen aktusnak természetesen kollegiálisnak kell lennie.<sup>12</sup> A szentelés vezetője nyilvánvalóan a metropolita. Mégis, éppen mivel ezen cselekmény a *communio Ecclesiarum* egyik legkifejezőbb megjelenítője, hasznos lett volna ha – az antióchiai zsinat imént utalt kánonjának szellemében – a 159. kán. 1°-ben is kifejezett utalás történik az ordináció aktusának közösségi jellegére (vö.: CCEO 746. kán.), illetve közelebbről arra, hogy a társszentelőknek lehetőség szerint az érintett provincia püspökeinek kell lennie.

Tekintettel az imént vázolt hermeneutikai háttérre, a szóban forgó jogkörnek a latin metropoliták tekintetében történő mellőzése a zsinati ekkleziológia jogi szinten történő megjelenítésére adódó kitűnő alkalom elmulasztásának tűnik. A CD 40 a metropolitai hivatal újjáalakítását irányozta elő. Ennek tükrében jogosnak látszik azon megállapítás, mely szerint – éppen a *communio Ecclesiarum* provincián belüli jobb megjelenítése miatt – a metropoliták püspökszentelési jogát a latin kódexnek is kifejezetten elő kellett volna irányoznia.<sup>13</sup> A kodifikációs bizottság titkárságának kérdésben elfoglalt negatív álláspontja, mely szerint „a szentelési és intronizálási jog semmi lényegit nem ad a metropolitai hatalomhoz”,<sup>14</sup> látható módon nem vesz tudomást az imént jelzett, nézetünk szerint el nem hanyagolható ekkleziológiai szempontról.

2) A metropolitai jogkör második fontos eleme a vonatkozó

<sup>11</sup> SALACHAS, D., *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma-Bologna 1993, 131; Az antik norma részletesebb bemutatásához lásd: UA., „Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica”, in *Nicolaus* 2 (1978) 221-251.

<sup>12</sup> Vö.: Apost. 1. kán.; Ant. 19. kán.

<sup>13</sup> Vö.: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, (Lüdicke, K., Hrsg. von), Essen 1985-, 436/2-3. Stoffel.

<sup>14</sup> *Communicationes* 12 (1980) 272.

szinodális szervek összehívásának, beszüntetésének és irányításának joga.<sup>15</sup> A sajátjogú metropoliták tekintetében ezen kompetencia jelenleg *kizárólagos*. Ez nemcsak a latin jogtól jelent eltérést, hanem a hatályos pátriárkai illetékességtől is, hiszen az egyházfő jelenleg ott sem dönthet teljesen egyedül sem az összehívásról sem a beszüntetésről (vö.: CCEO 106. és 108. kk.)! A sajátjogú metropolita a vizsgált kérdéskörben nemcsak nem szorul a szuffragáneusok támogatására, de a jog – meglepő módon – kifejezetten akkor sem kötelezi a hierarchák tanácsának összehívására, ha azt a tagok egybehangzóan kérnék. A CCEO 170. kán. szerint az évenkénti ülésen túl összehívás akkor szükséges, ha olyan kérdés merül fel, amit a jog kifejezetten a tanács illetékességi körébe utal vagy beleegyezéséhez köt, továbbá amikor azt „sajátos körülmények” követelik meg. A jog e ponton nem említi kifejezetten, hogy ki is dönt a szóban forgó speciális körülmények igazolásáról. Ez a metropolita ilyenirányú illetékességének kizárólagosságát erősíti, hiszen a CCEO 159. kán. 2°-ben az összehívás joga általánosságban van egyedül neki tulajdonítva.<sup>16</sup> (A latin jogtól való eltérés e ponton tehát lényegi, amennyiben a CIC 442. kán. 1. § 1° a szuffraganeusok többségének beleegyezéséhez köti az összehívhatóságot.)

Mindenesetre a szerv szabályzata – minthogy a közös jog kifejezetten ellentétes rendelkezést nem tartalmaz – kilátásba helyezhet olyan konkrét eseteket, mikor a tagság többsége lesz illetékes az összehívásról dönteni. Ilyen normák kialakítása egyenesen szükségesnek is tűnik, hisz a szóban forgó egyház felsőbb kormányzati szervének működésbe léptetéséről szóló döntés egyetlen személy illetékességébe utalása komolyan veszélyeztetheti a sajátjogú egyházak személyes és kollektív irányítása közti *egyensúlynak* mind az antik tradícióban mind a kodifikációban megfogalmazódó központi elvét.<sup>17</sup>

A metropolita szinodális illetékessége tekintetében a keleti és latin szabályozás között további lényegi eltérések is megfigyelhetők. A CIC 442. kán. 2. §-a megengedi, hogy a tartományi zsinat összehívása után a metropolita akadályoztatása esetén is foly-

<sup>15</sup> CCEO 159. kán. 3°; 133. kán. 1. § 2°; 138. kán.; CIC 442. kán. 1. § 1°.

<sup>16</sup> Ilyen értelemben: AYMANS, W., „Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 387.

<sup>17</sup> Apost. 34. kán. A modernkori problematikához lásd: *Nuntia* 22 (1986) 4-7.

tatódják az ülésezés. Mi több, a CIC 440. kán. 1. és 2. §-ának terminológiai különböztetése alapján (*celebratio-convocatio*) úgy tűnik, hogy a tartományi zsinatnak csak az összehívása nem lehetséges széküresedés esetén. Az összehívás után beállt széküresedés azonban nem jár a már megindult zsinati ülésezés felfüggesztődésével.<sup>18</sup>

A keleti fegyelmi tradíció felfogása szerint viszont a *πρωτος* szerepe konstitutív. A sajátjogú metropolitai egyház kormányzója – azon eseteket leszámítva amikor a metropolita intézkedésének érvényességéhez szükséges a hierarchák tanácsának beleegyezése – a metropolita teljes jogkörével fel van ruházva (CCEO 173. kán. 2°). Jóllehet a tanács összehívása, mint láttuk, nincs az említett módon feltételesítve, mégis kétséges hogy a kormányzó illetékes volna-e rá. Mint azt az antik tradíció felfogása tanúsítja, egy metropolita nélküli szinodális gyűlés hiányos lenne,<sup>19</sup> s mint olyan – a kanonicitás hagyományos garanciájának híjával – egyben törvénytelen is. Az ortodox egyházjog szerzői is így vélekednek amikor megállapítják, hogy a metropolitai szinódusok döntései semmilyen jogerővel nem bírnának a metropolita jelenléte nélkül.<sup>20</sup>

3) A metropolitai jogok harmadik köre a részegyházak rendeltetészerű működését szolgáló *felügyeleti* és *helyettesítő* illetékességeket foglal magában.

Így valamennyi metropolita feladata felügyelni, hogy a hitet és az egyházi fegyelmet a szuffragáneus egyházmegyékben pontosan megtartsák. Ugyanakkor korrekciós illetékességgel jelenleg nem rendelkeznek. Megjegyzendő – kifejezett említés hiánya miatt – a sajátjogú metropolita sem<sup>21</sup>.

A (jog)cselekmények pótlása tekintetében viszont aktív illetékességről van szó, melyek tekintetében ugyancsak találhatóak eltérések a két kódex között. Így – a megyéspüspökök hanyagsága esetén – a latinnal szemben, a keleti metropoliták egyikének sincs

<sup>18</sup> *Münsterischer Kommentar*, 440/2 Stoffel. (E megállapítás annak ellenére is helytállóan tűnik, hogy a 442. kán. 2. §-a nem említi a széküresedés esetét. Az 1917-es kódex 284. kánonja még lehetővé tette a tartományi zsinatok széküresedés esetén történő összehívásának [!] lehetőségét is.)

<sup>19</sup> Ant. 16. kán.

<sup>20</sup> MILASCH, N., *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar <sup>2</sup>1905, 324.

<sup>21</sup> E ponton tehát a sajátjogú metropolitai illetékesség lényegesen eltér a pátriárkaiaktól, mely utóbbi eredménytelen figyelmeztetés után maga alkalmazhat jogszerinti szankciókat (vö.: CCEO 89. kán. 1. §).

szükség előzetes szentszéki felhatalmazásra a kánoni látogatás pótlásához.<sup>22</sup> Ezen kívül – a jog szerinti előírások elmulasztása esetén – az utóbbiak az egyházmegyei kormányzón túl illetékesek az ökonómus kinevezésére is, illetve minden olyan hivatalra történő kinevezésére vagy megerősítésre, ahol azt az illetékes megyéspüspök – a kijelölés jogcselekményének törvényessége illetve a jelölt kánoni alkalmassága ellenére – az előírt időn belül elmulasztja.<sup>23</sup>

4) A sajátjogú és a latin metropolitai jogok közti talán leglényegesebb eltérések azonban az egyházi közigazgatásban betöltött további szerepkörökből fakadnak. A metropolitai hivatal a latin egyházban egy folyamatos szerepcsökkenés eredményeként mára szinte puszta történeti emlékké vált.<sup>24</sup> Ezt világosan bizonyítja a CIC 436. kán. 3. §-ának tételesítő megfogalmazása, mely szerint az első két §-ban említett jogkörökön túl a metropolitáknak kormányzati hatalma nincs.<sup>25</sup> A sajátjogú metropoliták ezzel szemben a vezetésük alatt álló egyházak valódi *felsőbb végrehajtó hatósági* szerepéből fakadóan (CCEO 167. kán. 4. §), meglehetősen széles kormányzati jogkörrel bírnak.<sup>26</sup>

Tekintettel arra, hogy – állandó jellegénél fogva – a megyéspüspöki hatalom integritását legközvetlenebbül éppen a felsőbb egyházi adminisztráció illetéktelen dominanciája veszélyeztetheti, joggal merül fel a kérdés, hogy a felsőbb végrehajtói hatalomnak hol húzódnak a határai?

Az egyházi közigazgatás azon kormányzati funkció, mely gyakorlati és közvetlen módon gondoskodik az egyházi közérdek előmozdításáról, azaz a konkrét szituációkat mérlegelve alkalmazza az egyedi helyzetekre azon elveket, amelyeket a törvények lé-

---

<sup>22</sup> CCEO 159. kán. 5°; 175. kán. / CIC 436. kán. 1. § 2°.

<sup>23</sup> CCEO 159. kán. 7°; 175. kán. / CIC 436. kán. 1. § 3°.

<sup>24</sup> MONETA, P., „La sede episcopale metropolitana nel diritto canonico”, in *Il diritto ecclesiastico* 104 (1993) 94.

<sup>25</sup> Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a CIC a 436. kánonon túl más helyeken is tulajdonít további illetékességeket a metropolitának, melyek némelyike valódi kormányzati hatalmat látszik implicálni; vö: 377. kán. 2. §, 421. kán. 2. §, 425. kán. 3. §, 442. kán., 501. kán. 3. §, 1438. kán.

<sup>26</sup> Lásd: «Metropolita Ecclesiae metropolitanae sui iuris» e «Superior auctoritas administrativa Ecclesiae sui iuris», in ŽUŽEK, I., *Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, (Kanonika 2), Romae 1992, 194-196 e 324.

nyegüknél fogva csak generikusan tudnak megfogalmazni.<sup>27</sup> Amint az Isten népe életét szabályozó normák szerves részét képezik az egyháznak, úgy ezen előírások alkalmazásának, azaz a közigazgatási funkciónak is állandóan jelen kell lennie az egyházban. Olykor – s természetesen kifejezett normák keretében taxatív módon elő nem látható esetekben – a jogszabályok egységes alkalmazása egyenesen elengedhetetlennek bizonyulhat. Adódik-e ezen követelményből, hogy a sajtójogú metropolitának *általános* illetékességgel kell bírnia a felsőbb egyházi közigazgatás terén?

Az antik jogforrások elemzése alapján egyes szerzők a metropolita ilyen általános végrehajtó hatalma mellett látszottak állást foglalni, megállapítva, hogy azok a nekik alárendelt tartományi eparchiákban igazgatási és felügyeleti szempontból *minden* egyházi kérdésben illetékesek.<sup>28</sup> Ugyanakkor az imént utalt szerző által hivatkozási alapként szolgáló, kifejezetten idézett antik norma<sup>29</sup> a metropolisz püspökének jogkörébe csak azon kérdéseket utalja, melyek az egyházmegyei szintet meghaladóan közérdekűek, sőt ezek sem képezik kizárólagos illetékességét, hanem a tartomány püspökeivel közösen intézendők.

A püspökök feletti személyes hatalom *tisztán* egyházi jogi eredetéről alkotott domináns nézet szerint egyik püspök másik felett gyakorolt kormányzati hatalmának (kényszerítő erejének) egyedüli törvényes alapja végsősoron az egyház legfőbb hatóságának erre vonatkozó *engedménye*<sup>30</sup> (mely természetesen lehet közvetett vagy hallgatóságos is). Jóllehet a keleti jog a *CIC* 436. kánonjánál jóval tágabb kereteket szab a sajtójogú metropoliták kormányzati illetékességének,<sup>31</sup> mivel tekintetükben is hiányzik egy a *CCEO* 82. kán. 1. §-ához hasonló – a pátriárkáknak a különböző

<sup>27</sup> LABANDEIRA, E., *Trattato di diritto amministrativo*, (Trattati di diritto 2), Milano 1994, 14.

<sup>28</sup> MILASCH, *Das Kirchenrecht*, 324.

<sup>29</sup> Ant. 9. kán.

<sup>30</sup> Vö.: ONCLIN, W., „The Power of Decision in the Church at the Supra-Diocesan Level”, in *Studia canonica* 4 (1970) 295-296; GIACOBBI, A., „Struttura di comunione tra le chiese particolari”, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, (Quaderni di Apollinaris 9), Roma 1990, 532.

<sup>31</sup> *CCEO* 167. kán. 4. § – *Megerősítve azon kánonokat, melyek kifejezetten a sajtójogú metropolitai egyház élén álló metropolita közigazgatási cselekményeiről szólnak, az olyan esetekben is illetékes közigazgatási intézkedésekre, amelyek a közös jog a sajtójogú egyházak felsőbb végrehajtó hatóságára bíz, ám csak a hierarchák tanácsának a beleegyezésével.*

végrehajtási jellegű intézkedések terén, úgy tűnik, általános kompetenciát biztosító – kódexbeli norma, felsőbb végrehajtói illetékeségüket a közös jog által *tételesen* behatároltnak kell tekintenünk. (Mint az alábbiakban majd láthatjuk, igen komoly jelek mutatnak viszont arra, hogy a sajátjogú metropolitai egyházakban az egyházfő helyett – az Ant. 9. kánonnal egyébként teljes összhangban – a megfelelő szinodális szerv, vagyis a hierarchák tanácsa rendelkezik generális felsőbb végrehajtói jogkörrel.<sup>32</sup>)

5) Végül említés kell még tennünk a pallium, mint jellegzetesen metropolitai jelvény jelentésének megváltozásáról.

Mint köztudott, a pallium – klasszikus értelmezése szerint – a püspökök feletti hatalom pápai hatalomból való *részesedésének* kifejezője volt.<sup>33</sup> Noha, mint mondtuk, a szupraepiszkopális hatalom legitím eredetét tekintve ma is csak az egyház legfőbb hatóságának tekintélyére vezethető vissza, a pallium mint metropolitai jelvény értelmezése – nyilvánvaló összefüggésben a püspökök feletti hatalom árnyaltabb megértésével – az új kodifikációk révén jelentős átalakuláson ment át. A CCEO 156. kán. 1. §-a szerint a pallium a metropolitai hatalom, valamint a sajátjogú metropolitai egyház római pápával való teljes közösségének jele. (A CIC 437. kán. 1. §-a szerint hasonlóan, a pallium a pápával teljes közösségben levő metropolita jogszerű hatalmának jele.)

Ugyanakkor a keleti joggal szemben (mely mind a pátriárkai, mind a sajátjogú metropolitai hatalmat saját hatalom [*potestas propria*] megjelöléssel illeti<sup>34</sup>), a latin egyházi törvénykönyv kifejezetten nem utal a metropolitai hatalom természetére. A keleti kódexbeli újszerű minősítésben bizonyosan szerepe van azon ténynek, hogy a két esetben sajátjogú egyházak élén álló hierarcháról van szó. Ugyanakkor a latin figura tekintetében is kimutathatóak olyan jogi elemek, melyek ott is a metropolitai hatalom «saját» jellege mellett szólnának. Mindenesetre, kifejezett jelzés híján, a latin kódexet kommentáló tekintélyes szerzők a metropolitai hatalom helyettesi jellegét (*potestas vicaria*) hangsúlyozzák.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Vö.: a hierarchák tanácsának 169. kán. szerinti illetékeségéről mondottakat: pp. 77-79.

<sup>33</sup> WERNZ, X., *Ius decretalium*, tom. II. pars secunda, Roma <sup>2</sup>1906, 508.

<sup>34</sup> CCEO 78. kán. 1. §; 157. kán. 1. §.

<sup>35</sup> Ilyen értelemben pl. Erdő P., in AA. VV., *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Pamplona 1996, vol. II., 906. (Ugyanakkor – minthogy a *ius metropoliticum*, bár törvényszabta határok között, mégis szervesen adódik a

Bár a saját- és helyettesi hatalom nyilvánvalóan különböző, a metropolitai jogkör jellegére vonatkozó eltérő álláspontok mégsem állnak szükségszerűen önellentmondásban egymással. Az eltérés két szemléletmódból adódik, melyek a meghatározásnál a szóban forgó hivatal más-más aspektusaira koncentrálnak. A keleti jog *potestas propria* minősítésénél bizonyosan domináns szempont az is, hogy sajátjogú egyházak élén álló keleti főpapokról van szó. Ez esetben a hivatali hatalom helyettesi jellegének hangsúlyozása kedvezőtlen lenne, hiszen azt sugallná, hogy a keleti egyházfő hatalmának sajátos alanya nem a prezideáló *sui iuris* hierarcha, hanem a közvetlen felettes (esetünkben az egyház legfőbb hatósága) lenne, akinek a szóban forgó egyházfő csak mintegy *alter ego*-ja funkcionálna. Ez a szemléletmód nyilvánvaló feszültségben lenne a sajátjogság ideájával.

A hivatalnak helyettesi jellegű hatalmat tulajdonító szerzői vélemények nézőpontja más. Azon klasszikus álláspontból indulnak ki, miszerint saját hatalma (*potestas propria*) valójában csak a hatalmukat isteni jogon bíró, teológiai alapozottságú hivataloknak, azaz a megyéspüspököknek és a pápának van. Ezen klasszikus terminológiai meghatározottságot szem előtt tartva a metropolitai hatalom nyilvánvalóan nem mondható saját jellegűnek. Az említett szemléletmódbeli háttérben e jelző ugyanis a metropolitai hatalom oly mértékű önmagában levő megalapozottságát (gyakorlatilag a megyéspüspöki és a péteri funkcióval azonos teológiai szükségszerűségét) sugallná, mely összeegyeztethetetlen a szupraepiszkopális kényszerítő hatalomnak az egyház legfőbb hatóságában való szükségszerű gyökereződését kimondó tézissel.

A rendes kormányzati hatalom felosztásával kapcsolatos nehézségek nem újkeletűek.<sup>36</sup> Esetünk csak jól példázza, mennyire fontos a minősítés megfelelő hermeneutikai háttérben történő magyarázata. Sőt, a szupraepiszkopális hatóságok tekintetében talán még célravezetőbb lenne a hatalom pusztán rendes, azaz hivatalból fakadó jellegének megállapítása (*potestas ordinaria*), mellőzve a polivalens értelmezési lehetőségeket magában rejtő

---

metropolitai hivatalból, nem pedig utólagos, kívülről történő hozzárendelésről van szó – annak *potestas delegata a iure* minősítése pontatlannak tűnik. Ez utóbbi véleményhez lásd: Del GIUDICE, V., *Nozioni di diritto canonico*, Milano 1972, 219.

<sup>36</sup> Vö.: pl. GARCÍA MARTÍN, J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1995, 439-440.

*propria/vicaria* különböztetést.

A keleti főpapoknál alkalmazott pallium tehát ma nem azt kívánja kifejezni, hogy az általa szimbolizált szupraepiszkopális hatalom végső soron egy másik, a sajátjogú metropolita hivatalától különböző, személyével nem azonosítható alanynak lenne sajátja (amelyet következésképpen a metropolita csak mint ez utóbbi közvetlen *alter ego*-ja lenne illetékes gyakorolni). Ehelyett inkább arra a teológiai szükségszerűsége utal, hogy, miután a püspökök – tiszteletben tartva a püspöki kollégium fejének a LG 22b és a NEP 1-4 által leírt speciális helyzetét<sup>37</sup> – egymásközött tökéletesen egyenlőek, ha egyik a másik felett kényszerítő hatalmat gyakorolhat, annak a végső legitimitása csak az egyház legfőbb hatóságában gyökerezhet, mely egyedül bír a szó teológiai értelmében saját címen (*iure divino*) püspökök feletti hatalommal.

Összefoglalóan tehát úgy fogalmazhatunk, hogy ma a pallium, mint a metropolitai hatalom valamint az egyház legfőbb hatóságával fennálló egyházi közösség szimbóluma, nem annyira a püspökök feletti hatalom *alanyiségára* mintsem *legitimitására* kíván utalni.<sup>38</sup>

#### **4. Keleti döntéshozatali szinodális szervek: állandó jelleg és általános kormányzati hatalom? (A hierarchák tanácsa felépítése és döntéshozatali illetékességi körének kérdése a Zsinat utáni kánonjogi doktrína tükrében)**

A sajátjogú metropolitai egyházakban az ezen részegyház-csoport élén álló metropolitán túl – mint mondtuk – felsőbb kormányzati hatalma a hierarchák tanácsának van. Noha a szerv kánonjogi alakzatának kialakítása során mind a kodifikációs bizottság mind a vonatkozó irodalom oldaláról elhangoztak olyan megállapítások is, melyek az intézményt alapvetően a latin püspöki konfe-

---

<sup>37</sup> Lásd: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Cserháti J., - Fábrián Á. (szerk.), Budapest<sup>3</sup>1986, 55, 83-84.

<sup>38</sup> Mint azt a pittsburghi érseknél nemrégiben alkalmazott fogalmazás is bizonyítja, a Zsinat előtti pallium-átadási formulákkal szemben (melyek a pápai hatalomból történő közvetlen eredésének hangsúlyozásával a szupraepiszkopális hatalom forrásának megjelölését emelték ki), a pallium ma az egyházi közösség tényének a kifejezésére szolgál; vö: „... Sit tibi hoc Pallium symbolum unitatis et cum Apostolica Sede tessera”, lásd: Archivum Ceremoniae Pontificae, 1050 n. 3., idézi: ALAPPATT, *The Election*, 51.



renciákkal látszanak azonos tipológiai rendbe állítani, az alábbiakban felsorolt érvek remélhetőleg elégségesen bizonyítják, hogy a tanács nem a konferenciáknak megfelelő természetű keleti párhuzamos intézmény (még ha az előbbinél jóval jelentősebb kormányzati illetékességgel is), hanem valódi *törvényhozó* szerv, mely révén – a pátriárkai- és nagyérseki egyházakhoz, valamint a latin egyháztartományokhoz hasonlóan – a sajátjogú metropolitai egyháznak is van *általános* döntéshozatali illetékességű szinódusa.<sup>39</sup>

Mint ismeretes, a Zsinat utáni kánonjogi reflexió egyik legvitatottabb kérdése a püspöki konferenciák jellegének és illetékességi körének problémája. Témánk szempontjából központi jelentőségű azon, az intézmény jelen jogi alakzatának kidolgozásánál lényegében általánosan osztott megállapítás, mely szerint a konferencia – minthogy állandó szervekkel rendelkező stabil, folyamatosan működő szinodális struktúra – nem bírhat általános döntéshozatali illetékességgel. Az említett permanenciából adódó intézményesedettség fok révén ugyanis az megengedhetetlen mértékben korlátozhatná a megyéspüspökök isteni jogon alapuló saját hatalmának integritását (vö.: *CD* 8a). Amint egy e vonatkozásban kompetens szerző írja, a konferenciák illetékességi körének mai lehatárolása aligha fog lényeges változáson átesni, *mivel* törvényhozói jogkörük általános kiterjesztése – tekintettel e szervek permanens jellegére – a püspökök személyes szolgálatát annak szinte minden jelentős mozzanatában súlyosan korlátozhatná, nyilvánvalóan veszélyeztetve ezzel törvényes autonómiájukat.<sup>40</sup> Ennek megfelelően a püspöki konferenciák alapvetően ma is mint konzultatív és koordinációs célú intézmények jelennek meg, melyeknek határozatok (*decreta*) formájában realizálható önálló jogszabály-alkotási illetékessége csak tételes esetkörben van, s akkor is csak minősített szavazati többség és előzetes szentszéki felülvizsgálat esetén.<sup>41</sup> A *CIC*-ben eszerint csak a részleges zsinatok minősülnek valódi törvényhozó szervnek, amelyeknek illetékessége tudniillik

<sup>39</sup> A kérdés részletes elemzéséhez lásd: SZABÓ, P., „La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi (*Consilium Hierarcharum*). Annotazioni all'interpretazione dei cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1”, in *Apollinaris* 69 (1996) 485-515.

<sup>40</sup> FELICIANI, G., „Il potere normativo delle conferenze episcopali nella comunione ecclesiale”, in AA. VV., *Comunione e disciplina ecclesiale*, (Studi giuridici 26), Città del Vaticano 1991, 90-91.

<sup>41</sup> *CIC* 455. kán.

kiterjed minden olyan esetre, amikor a magasabb jog kifejezett rendelkezésével nem kerül összeütközésbe (vö.: CIC 135. kán. 2. § b).

A korábbi jogban a zsinati szervek keleten is több kevesebb rendszerességgel ülésező *alkalmi* események voltak. (Bizonyos kivételt a XII. Piusz-féle kodifikációban újra megjelenő „állandó szinódus” képviselt.) Mára azonban nyilvánvalóvá vált, hogy a döntések előkészítését és végrehajtását folyamatosan koordináló és garantáló kiegészítő szervek nélkül nem létezhetnek hatékony szinodális intézmények.<sup>42</sup> Ennek tudatában nem véletlen, hogy a CCEO – a korábbi alkalmi összejövetelek helyett – a keleti szinódusokat ma stabil, azaz az említett állandó kiegészítő struktúrák révén folyamatos működést biztosító intézményekként írja le. Működésük kiiktatása a püspöki konferenciák alakításának lehetőségét a keleti egyházak számára,<sup>43</sup> az immár bizonyítottan a szupraepiszkopális egyházi struktúra működőképességének elemi feltételét képező koordinációs háttérintézmény-rendszert a törvényhozónak a keleti jogban szükségszerűen a döntéshozatali szinódusokba kellett beépítenie. Eszerint – kiegészítő szerveik révén – már a keleti szinódusok is folyamatosan tevékenykednek, azaz akkor is működésben vannak amikor a teljes tagságot magában foglaló plenáris összejövetel nem ülésezik. Noha az állandó jelleg tényét a keleti jog nem deklarálja a CIC 447. kánonjához hasonló evidenciával, a CCEO 171. és 113. kánonjából az mégis teljesen egyértelmű. A keleti egyházak élén álló szinódusok saját szabályzatban részletezendő felépítése tekintetében e két kánon gyakorlatilag a konferenciákkal azonos állandó szervek létesítését helyezi kilátásba.<sup>44</sup> Az egyetemes jog ezen rendelkezései alapján tehát a pátriárkai egyházak püspöki szinódusának valamint a sajátjogú metropolitai egyházbeli hierarchák tanácsának tevékenységét is állandó intézmények (többek között állandó titkárság és előkészítő bizottságok) segítik. Következésképpen a mai keleti döntéshoza-

---

<sup>42</sup> A részleges zsinatok korunkbeli mellőzöttsége ezt nyilvánvalóan igazolja!

<sup>43</sup> Korábban egyes keleti egyházakban léteztek ilyen szervek; vö.: BROGI, M., „Sinodi Patriarcali, Assemble e Conferenze Episcopali di rito orientale”, in *Antoniano* 51 (1976) 250-265.

<sup>44</sup> Vö.: CIC 451. kán. Az egyetlen fontos eltérés, hogy a CCEO 113. és 171. kánonja nem tesz említést *állandó püspöki tanács* létesítésének szükségességéről, amely tényező azonban nyilvánvalóan a keleti episzkopátusok igen alacsony létszámával összefüggő, pusztán gyakorlati jellegű eltérés.

tali szinodális szervek a püspöki konferenciákkal azonos értelemben tekintendők állandó szerveknek!<sup>45</sup>

Ezen permanens szervek esetleges illetéktelen dominanciája a plenáris üléssel és az egyes tagokkal szemben – mindenképp az *előkészítő bizottságok* esetében, melyek gyakran a tényleges pasztorális döntéshozatali funkciót is átveszik ahelyett, hogy rendeltetésüknek megfelelően csakis a konzultatív koordináció eszközei lennének<sup>46</sup> – mint közismert, az egyházkormányzat „oligarchizálódásának” veszélyét rejti magában. Mégis – a hiányukból fakadó alternatív következmények negatív hatásának összefüggésében – immár a konferenciák illetékességének szükségszerűen tételes jellegét valló szerzők között is vannak akik közvetve elismerik, hogy a szinodális szervek stabilitásának problematikáját nem szerencsés egyoldalúan a megyéspüspök hatalmának integritása szemszögéből megközelíteni, hanem a *funkcionalitás* szempontja is megfontolandó tényező. A döntéshozatali szinodális szervek (konkrétan a részleges zsinatok) hatékony működése nem várható ugyanis addig, amíg előkészítésüket és koordinálásukat nem fogják állandó szervek biztosítani.<sup>47</sup>

Ha a keleti döntéshozatali szinodális szervek tekintetében is a püspöki konferenciáknál alkalmazott logikából indulunk ki, akkor – miután adott az új kodifikáció által bevezetett permanens felépítés – megkerülhetetlen a kérdés, hogy vajon nem szükséges-e a keleti illetékességi kör (konferenciákhoz hasonló) tételesítése is? Ha ez utóbbi limitáció rációját valóban a CD 8-ból levezethető, pontosabban szükségszerűen levezetendő *teológiai* értékű megállapítás determinálná meghatározó módon (mely szerint tehát a püspökök individuális hatalmának integritása az isteni jog alapján zárna ki ugyanezen hatalomnak permanens döntéshozatali szervek útján való korlátozhatóságát), akkor a szóban forgó lehatárolás –

<sup>45</sup> A mondottak tükrében nyilvánvalóan pontatlan az a nemrégiben megfogalmazott álláspont, mely szerint – szemben az állandó intézményeknek minősülő püspöki konferenciákkal – a pátriárkai egyházak püspöki szinódusai továbbra is pusztán alkalmi összejövetelek lennének. Kifejezetten ilyen értelemben: MONTINI, P., „Le conferenze episcopali e i sinodi delle Chiese orientali”, in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 9 (1996) 446-447.

<sup>46</sup> FELICIANI, G., „Le conferenze episcopali”, in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 9 (1996) 407-412, különösen 411-412.

<sup>47</sup> Vö: FELICIANI, G., „Chiese particolari (struttura, organi di partecipazione, raggruppamenti)”, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, Torino 1989, vol. III., 26.

éppen teológiai megalapozottsága folytán – a keleti egyházakra is feltétlenül érvényes.<sup>48</sup>

A pátriárkai egyházak püspöki szinódusának törvényhozói illetékességét vizsgálva megállapítható, hogy a latin jog precíz megfogalmazásával ellentétben (mely tudniillik világosan jelzi egyrészt a részleges zsinatok kormányzati illetékességének általános kiterjedési körét, másrészt a konferenciák hasonló jogkörének tételes esetekre korlátozódását,<sup>49</sup> a keleti kódex nem utal az illetékességi kör tartalmi *kiterjedésére*. A CCEO 110. kán. 1. §-a csak annyit állapít meg, hogy egyedül a püspöki szinódus illetékes a pátriárkai egyházak egészére vonatkozó részleges törvények kiadására, de nem állítja (bár nem is vonja kétségbe) a törvényalkotási illetékességi kör általános kiterjedését. A szerv permanens felépítése (CCEO 113. kán.) a LG 27 valamint a CD 8a zsinati elvein alapuló, konferenciáknál alkalmazott logika szerint azt követelné, hogy (a keleti egyházak tekintetében abszolút újdonságként) a szinódus kormányzati illetékességi köre ne lehessen generális, bármely széles lenne is a törvényhozó által – a keleti tradíció tisztelete miatt – tételesen ráruházott *de facto* döntéshozatali jogkör. Mégis a taxatív jelleg kódexbeli világos állításának hiánya – az OE 9 és CD 36 irányelvei tükrében – általános kormányzati jogkörrel látszik tanúskodni. Ezt megerősíti, hogy a püspöki szinódust (és nem kevésbé a hierarchák tanácsát is) a kodifikáció kifejezetten *törvényhozói természetű* szervnek minősítette,<sup>50</sup> amiből a CIC 135 2. § b-nek pontosan megfelelő CCEO 985. kán. 2. § b-ből fakadó rendszerben szükségszerűen általános törvényhozói illetékesség adódik.

A mondottakból az következik, hogy a pátriárkai egyházak püspöki szinódusának törvényhozói illetékességi köre – azoknak új, a konferenciákkal teljesen azonos módon állandó jellegű felépítése ellenére is – generális,<sup>51</sup> azaz formális szempontból csak a maga-

<sup>48</sup> Megjegyzendő, hogy az idevonatkozó speciális zsinati direktívák mellett (OE 9, CD 36) a kodifikáció kifejezetten támaszkodni kívánt a LG 27 és a CD 8 vonatkozó általános elveire is; vö.: *Nuntia* 2 (1976) 32; *Nuntia* 21 (1985) 80.

<sup>49</sup> Vö.: CIC 445. kán. a 135 kán. 2. § b tükrében, szemben a 455. kánonnal.

<sup>50</sup> *Nuntia* 27 (1988) 32.

<sup>51</sup> A generális jogkör kifejezett szerzői megerősítéséhez lásd pl.: FÜRST, C., „Die Synoden im neuen orientalischen Kirchenrecht“, in Puza, R. – Kustermann, A., (Hrsg. von), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche*, (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 44), Fribourg

sabb jog esetleges konkrét és kifejezetten ellentétes rendelkezése limitálja.<sup>52</sup>

A hierarchák tanácsa jogköre leírásának módozata még komolyabb problémákat vet fel. Míg a CCEO 167. kánonja taxatív törvényhozói és végrehajtói illetékességet állít, a 169. kánonban kilátásba helyezett feladatkör nyilvánvalóan általános kiterjedésű.<sup>53</sup> A két kánon közötti feszültség pedig nem oldható fel egyszerűen azon megállapítással, hogy az utóbbi kizárólag csak konzultatív jogkört foglalna magába. A CD 36 a részleges zsinatok felvirágoztatását szorgalmazza. Ennek ugyan fontos eszköze az állandó szervek (egyes színódusok tekintetében alkalmazott) már említett bevezetése is. Ha azonban a CD 36 direktíváját a „rész-egyházak” azonos önkormányzathoz való jogát megerősítő zsinati elv (OE 5) összefüggésében értékeljük, nézetünk szerint a sajátjogú metropolitai egyházak – korábban általános illetékességi körű részleges zsinata helyett kialakított – jelenleg egyetlen döntéshozatali jellegű szerve, a hierarchák tanácsa kormányzati jogkörének tételes esetekre szűkítése az állandó felépítés ellenére is nehezen engedhető meg.

Igaz, hogy a püspökszentelésből fakadó, más részegyházak tekintetében kapott küldetés kényszerítő kormányzati hatalomként csak a jog által körülírt keretek között létezik, továbbá, hogy ezen jogkör konkrét határainak meghúzása a legfőbb hatóság mér-

---

1996, 76-77; vö.: PUJOL, C., *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum» Textus et Commentarium*, Romae 1970, 83-84; ŽUŽEK, I., „Animadversiones quaedam in decretum de ecclesiis orientalibus catholicis concilii Vaticani II”, in *Periodica* 55 (1966) 276-277.

<sup>52</sup> A CCEO 985. kán. 2. § b (CIC 135. kán. 2. § b) princípiuma által adott „rezervatív” rendszer keretében egy szerv törvényhozói jellegéből szükségszerűen adódik a felsőbb norma tiszteletben tartása melletti általános döntéshozatali illetékesség. A részleges zsinatok *praeter ius commune* általános kormányzati kompetenciája a kánoni tradíció szilárd eleme, vö. pl.: MURPHY, F., *Legislative Powers of the Provincial Council*, (Canon Law Studies 257), Washington 1947, 66-67.

<sup>53</sup> CCEO can. 167 – § 1. *Megerősítve azon kánonokat, amelyekben kifejezetten a hierarchák tanácsának törvény és norma alkotó illetékességéről van szó, ezen tanács ilyeneket azon esetekben is hozhat, amikor a közös jog egy dolgot a sajátjogú egyház részleges jogába utal. – CCEO can. 169 – A hierarchák tanácsa gondoskodik a krisztushívők pasztorális ellátásáról, és elrendelheti (statuere potest), mindazt amit a hit erősödése, a közös pasztorális tevékenység előmozdítása, az erkölcsök irányítása, a saját rítus valamint a közös egyházi fejelem megőrzése szempontjából alkalmasnak lát.*

legelési körébe tartozik. Az utalt zsinati irányelvek, és nem kevésbé az összetartozó részegyház-csoportok egységes kormányzásának alapvető érdeke azonban szükségszerűen követeli meg, hogy – a latin egyház részleges zsinataihoz hasonlóan – a keleti részegyház-csoportokban is legyen egy generális jogalkotási körrel felruházott szinodális szerv. Emiatt a hierarchák tanácsa illetékességének tételesítése csakis azon esetben lenne indokolt, ha bebizonyosodna, hogy a püspökök saját individuális kormányzati hatalmának integritása abszolút módon zárja ki ugyanezen hatalom stabil és generális jogkörrel rendelkező szinodális szervek felsőbb tekintélyének való alárendelését. A pátriárkai egyházak püspöki szinódusának jelenlegi figurája azonban – jóllehet az illetékességi kör CCEO 110. kán. szerinti leírásmódjának hiányossága nem segíti a pontos tájékozódást – éppenséggel példát nyújt a püspöki hatalom előbb leírt típusú korlátozására. Márpedig ha egy adott sajátjogú egyház típusban – legyen az hierarchikusan fejlettebb – nem jelent problémát az individuális püspöki hatalom olyan szinodális szervek révén történő lehatárolásának lehetősége, melyeknek egyszerre jellemzője az állandó felépítés, azaz a folyamatos funkcionálás valamint a generális törvényhozói illetékesség, akkor ugyanezen lehetőség teológiai érvekre hivatkozó kizárására más egyházak esetében sem indokolható. (Az esetleges teológiai megalapozottságú kizáró okok ugyanis természetüknél fogva, hierarchikus rangtól függetlenül érvényesek valamennyi sajátjogú egyházra.) A hierarchák tanácsa esetében alkalmazott jogszabály-alkotási illetékesség esetleges tételesítése tehát – a keleti püspöki szinódusokra vonatkozó párhuzamos szabályozást figyelembe véve – csakis opportunitási érveken nyugodhatna. Ezeket azonban zsinati elvek (CD 36, OE 5) és az azok mögött meghúzódó, a rítusok egységes részlegesjogi szabályozásának alapvető kívánalma zárja ki.

Egyébként – a nézet igen jelentős szerzői támogatottsága ellenére is – meg kell állapítanunk, hogy a hierarchák tanácsa döntéshozatali illetékességének tételes leszűkítésével szemben magának a kódexnek a szövegéből is igen figyelemreméltó ellenérvek hozhatóak fel. A CCEO 169. kán. *forrásai* egyértelműen a generális döntéshozatali illetékesség *lehetőségét* tanúsítják,<sup>54</sup> to-vábbá ezt

---

<sup>54</sup> A forrásokhoz lásd: Pontificium consilium de legum textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Romae 1995, 64.

erősíti meg a kánon által alkalmazott *terminológia* is.<sup>55</sup> Minthogy a kodifikáció – mint már mondtuk – a hierarchák tanácsát is *törvényhozó* jellegűnek minősíti, a 985. kán. 2. § b-ből adódó, fent említett rendszer tükrében komoly kétségek merülnek fel a szerv illetékességi körének taxatív esetekre korlátozódása (vagy legálábbis annak jogtechnikai kivitelezése) tekintetében.<sup>56</sup>

A felsorolt konkrét érvek alapján nézetünk szerint a CCEO 169. kán. által leírt területeken sem lehet teljességgel kizárni a tanács döntéshozatali illetékességi körét, abba a jogalkotást is beleértve. A 167. kán. megfogalmazási módjából hiányzik a C/C 455. kánonjának 1. §-ához hasonló, egyértelmű kizárólagosság. Emiatt a Törvényhozó kifejezetten erre vonatkozó esetleges további megnyilatkozásig a hierarchák tanácsa jogszabályalkotói illetékességének – a szervet alapvetően a püspöki konferenciák tipológiai rendjébe állító – tételesítése nem látszik egyértelműnek. A szerv által *praeter ius commune* hozott esetleges jogszabályok nézetünk szerint emiatt egyenlőre törvényesnek minősülnének.<sup>57</sup>

## 5. A püspöki ordóból fakadó küldetés individuális és kollegiális dimenziójának jogi összehangolása mint a

<sup>55</sup> A CCEO 169. kán. kifejezetten *ius statuendi*-ről beszél (vö.: „atque de eis potest *statuere*”), amely kifejezés, mint azt K. Mörsdorf állítja, a törvényhozás szinonimájának tekinthető. (Vö.: „Die Bezeichnung ein und derselben Sache mit zwei verschiedenen Ausdrücken ist zwar nicht erfreulich und man hätte in c. 253 § 1 statt „*statuendi*” wohl besser „*leges ferendi*” gesagt”; MÖRSDORF, K., *Die Rechts-sprache des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1967, 60.)

<sup>56</sup> Mértékadó szerzők — a 169. kánonnal kapcsolatban megfogalmazódó, imént vázolt problémákra úgy tűnik közelebbről nem reflektálva — pusztán a 167. kán. rendelkezése alapján, a hierarchák tanácsa törvényhozói illetékességét mégis taxatív jellegűnek tekintik; vö: AYMANS, W., „Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 370; ŽUŽEK, I., „Qualche nota circa lo «*ius particulare*» nel «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»”, Bharanikulangra, K., (ed.), *Il diritto canonico orientale*, (Studi giuridici 34) 44; azonos értelemben: FÜRST, *op. cit.*, 81-82.

<sup>57</sup> Vö.: CCEO 1499. kán. (Persze ha a 169. kán. szerinti generális jogkörben sem kizárhatóak döntéshozatali jellegű kormányzati cselekmények, akkor – a püspöki konferenciák tanítói illetékességénél fennállóhoz hasonló – nagyfokú következetlenséggel szembesülünk. A CCEO 167. kán. eseteivel ellentétben, amely tételes jellegénél fogva a törvényalkotó által már előzetesen kontrolált, a 169. kán. szerinti generális illetékesség nincs szentszéki közreműködéshez kötve.)

**communio Ecclesiarum rendeltetészerű funkcionálásának  
alapfeltétele**

Az egyes püspökök mint személyes Krisztus-vikáriusok illetve a belőlük felépülő döntéshozatali szinodális szervek közti kompetencia megosztása összetett kérdés. A LG 27 és CD 8a által megfogalmazott alapelv – mely szerint a megyéspüspökök rész-egyházbeli hatalmának integritásához jogvédelem fűződik<sup>58</sup> – legalábbis a latin kódexben oly értelmű alkalmazást nyert, mely a püspöki konferenciák mint állandó jellegű szervek döntéshozatali jogkörének szigorúan előre meghatározott esetekre korlátozását eredményezte.

A keleti jogban, ahol az említett szinódusok felépítése immár a konferenciákéhoz hasonlóan permanens, a CIC által alkalmazott ezen világos elválasztást – mely révén tehát egyrészt az állandó jelleg csak konzultatív természetet engedélyez, még ha kívülről bizonyos esetekben rá is bíznak a konferenciákra jogszabályalkotói funkciót; másrészt ahhoz, hogy egy intézmény törvényhozó jellegű legyen csak *alkalmi* összejövétel lehet, amilyenek a részleges zsinatok – nem ismeri. Legalábbis a pátriárkai egyházak szinódusa esetében egyértelműnek látszik az általános törvényhozói illetékességgel párosuló állandó jelleg.

Ez a püspöki konferenciák esetében alkalmazott érvrendszer tükrében megengedhetetlen lenne. Igaz, hogy a pátriárkai szinódusok létszáma minimális, ezért a kiegészítő állandó szervek bürokratizálódásának veszélye jóval kisebb mint az esetleg népes konferenciák esetében. Ugyanakkor – tekintettel arra, hogy a pátriárkai szinódusok ily módon szabályozott figurájának legitimitását is a legfőbb törvényhozó tekintélye szavatolja – az eltérő rendszerből két alapvető következmény fakad. Egyrészt felmerül a kérdés, hogy vajon a konferenciáknál alkalmazott jogkör tételezés végső analízisben nem inkább csak *hasznossági* szemponton nyugvó elve, mintsem teológiai szükségszerűség? Másrészt, mivel az utalt zsinati helyeken a megyéspüspökök hatalmának integritása tekintetében megfogalmazódó teológiai princípium a keleti püspökök tekintetében is abszolút érvényes, a keleti szinódusok jogkörtételezése híján annak biztosítására más garanciát kell találni.

A probléma kettős. Egyrészt védendő a megyéspüspök

---

<sup>58</sup> Vö.: CIC 381. kán. 1. §; CCEO 178. kán.



személyes kormányzati hatalmának integritása-autonómiája (LG 27, CD 8a), másrészt viszont hatékony intézményi keretet kell biztosítani a más részegyházakért vállalt társfelelőség (*sollicitudo omnium ecclesiarum*) hatékony teljesíthetőségének biztosítására is. (Ez utóbbi küldetés szintén isteni jogban gyökerező, amennyiben a püspökszentelés második, kollegiális dimenziójából fakad.)

Minthogy a törvényhozói illetékesség taxativizálása a pátriárkai egyházakban márcsak tradicionális és ökumenikus szempontok miatt sem igen lenne alkalmazható, a személyes püspöki hatalom integritásának garanciájaként itt más jogeszköz keresendő. Ilyen végső biztosíték természetesen az Egyház legfőbb hatóságának idevonatkozó korrekciós illetékessége. Az ilyen korrekció azonban mindig az egyházi közösségi harmonikus működésének hiányát jelzi, mely viszont a püspökök között a szentelésben gyökerező, szükségszerű belső jogviszony figyelmen kívül hagyására, vagy más szóval a „szinodális érzék” hiányára utal. Ezen alapvető kölcsönös magatartásformának az alábbi, egymással alárendeltségi viszonyban álló, két fő szabályát fogalmazhatjuk meg:

I. A szinodális szervek tagjainak – az közös ordóból fakadó alapvető ontológiai egymásra hangoltság és azonos küldetés alapján – súlyos mentesítő érvek hiányában akkor is követniük kell a szinódusok keretében közösen megfogalmazott irányelveket, amikor azoknak nincs formális (külső) kényszerítő erejük.<sup>59</sup>

A közösségi ekklesiológia kölcsönös reciprocitást feltételező lényege (vö.: LG 27a) a kollegialitás új dimenzióit világítja meg. A CD 8a vélelméből fakadó, a csak orientatív jellegű közös állásfoglalásokkal szembeni mérlegelési szabadság nem abszolút, ezen irányelvek fakultatív jellegük ellenére is lényegi jogi relevanciával bíróak. Az ilyen rendelkezések tehát – a külső kényszert eredményező, szorosabb értelemben vett felsőbb kormányzati aktusokkal szemben – mintegy *immanens* ám továbbra is tényleges *jogi* kötelezettséget eredményeznek. A mérlegelési szabadság ugyanis mindig a püspökszentelés közös természetéből fakadó kölcsönös immanens jogviszony összefüggésében értelmezendő. Az ordóból fakadó lényegi egymásrahangoltság elvéből kiindulva, az individuum alaposan kötelezett indokolni, ha eltér a szentség erejében vele

<sup>59</sup> Kifejezetten így rendelkezik: SC pro Episcopis, *Directorium de pastoralis ministerio Episcoporum «Ecclesiae imago»*, 1973. II. 22, in *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, (Ochoa, X., ed.), Roma 1980, vol. V, n. 212b, 6535 col.

társfelelős személyek együttesen kidolgozott irányelveitől. Az egyház valódi egységét szolgáló hierarchikus közösségben való kormányzás megköveteli, hogy a püspökök folytonosan viszonyítsák magukat és egyházukat az egyetemes egyházhoz és apostolotudó társaikhoz.<sup>60</sup>

II. A szinodalitás első – hangsúlyozandó, a szent rendből mint közös ontológiai állapotból fakadóan teológiai megalapozottságú – elve tehát a püspökök közti egyeztetés kötelezettségének és a közösen megfogalmazott direktívák alapelvekénti követésének szabályában foglalható össze. Ennek következetes alkalmazása egyben – mintegy a szinodalitás második elveként – a külső kényszer alapján történő kötelezés (azaz felsőbb kormányzati hatalom gyakorlása) eseteinek számszerű minimalizálását kell hogy eredményezze.

A felsőbb hatalom révén történő *külső kötelezés* eszerint a keleti jogban is csak *rendkívüli* intézkedés, mely minden esetben az ordóban gyökerező alapvető interepiszkopális egymásra rendeltségből fakadó harmónia (kollegialitás) sérülésének jele, de egyben lehetséges korrekciós eszköze is. Bár a keleti szinodális szervek a latin konferenciákkal azonos gyakorisággal vannak működésben, a szinodalitás második elve alapján nyilvánvaló, hogy – potenciálisan törvényhozó-döntéshozatali jellegük ellenére is – az ülések döntő többsége esetükben is csak a rendszeres koordináció és eszmecsere célját kell hogy szolgálja!

A kánonjogi tradíció azt mutatja, hogy a püspöki rend második dimenziójából fakadó, saját részegyházon túli küldetés magában foglalja az ugyanezen küldetés vonatkozásában jelentkező esetleges funkciózavarok jogi korrekcióját is. Sőt, a szubszidiaritás elvét figyelembe véve, logikusabb, hogy e korrekciós jogkör első lépésben – tekintettel például az információk közvetlen elérhetőségére és az olykor döntő gyorsaságra – éppen az érintett püspököket illesse. Az egyház legfőbb hatóságának ilyen irányú érintetlenül fennmaradó teljeskörű illetékessége eszerint inkább a szinodális tevékenység felügyelete és korrekciója szintjén nyer aktualizálást.<sup>61</sup>

A döntéshozatali jelegű intézkedéseket igénylő, gyakorlati

---

<sup>60</sup> Vö.: ARRIETA, I., „Conferenze episcopali e vincolo di comunione”, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 3-22.

<sup>61</sup> Ennek egyik újabban intézményesített kiemelkedő formája a Pápai Törvénymagyarító Tanács alkotmánybíróihoz hasonló funkciója; vö.: PB 158. cikkely; LABAN-DEIRA, *Trattato*, 265.

élet adta esetek kimerítő kodifikációja ugyanakkor jogtechnikailag lehetetlen. Következésképpen – az említett kettős elv megtartása mellett – a generális törvényhozói illetékesség fenntartása (legalábbis a sajátjogú egyházak egyes szinodális szerveiben) mindenképpen szükségesnek mutatkozik.<sup>62</sup> Mint azt a tapasztalat megerősíti, nemcsak a személyes jogkörök centralizálása veszélyezteti ugyanis az egyház rendeltetésszerű működését, hanem az a törvénytelen individualizmus is, mely figyelmen kívül hagyja a püspöki rendből fakadó, említett egymásra rendeltséget. Az egyház alapvető kommunió struktúrájának megvalósításához (tudniillik hogy a részekben valóban egy és ugyanaz az egész: maga Krisztus egyháza jelenjék meg), szükséges a minél egységesebb megnyilvánulások állandó keresése. A vázolt szinodális érzék megléte esetén a permanens szervek generális illetékessége sem vezet a CD 8a-ban megfogalmazott elvvel egyeztetetlen intézkedésekhez. Amikor viszont hiányzik a közös felelősség ezen érzéke, akkor a *ius divinum* a részegyház kormányzatának rigorista módon monarchikus felfogásától inspirált, törvénytelen püspöki individualizmus révén is könnyen sérülhet.<sup>63</sup>

### **Következtetések**

1. A sajátjogú metropolitai egyházak felsőbb kormányzati hatalmát – a pátriárkai és nagyérseki egyházakéhoz hasonlóan – két egymás mellé rendelt és egymással kölcsönös függőségi viszonyban álló intézmény: a sajátjogú metropolita és a hierarchák tanácsa gyakorolja.

2. Noha a hatalmukat saját nevükben gyakorló *sui iuris* metropoliták kormányzati jogköre a pátriárkainál limitáltabb, mégis olyan kiterjedésű, mely azt *lényegileg* különbözteti meg a mára már csak szimbolikus jelentőségűvé zsugorodott hasonló megnevezésű latin hivataltól (vö.: CIC 436. kán. 3. §). E differencia mindenekeelőtt

---

<sup>62</sup> Az általános törvényalkotási illetékesség *lehetőségének* hiányában a sajátjogú metropoliták esetén aligha beszélhetnénk «Ecclesia (sui iuris)»-ról, amennyiben ez – tudniillik, hogy egy adott közösség a szó teológiai értelmében *Egyház* legyen, megjelenítve Krisztus egyetlen Egyházát – feltételezi, hogy benne az ekklezialitás minden eleme, így a magasabb jog tiszteletben tartása mellett integráns törvényhozó hatalom is jelen legyen.

<sup>63</sup> FELICIANI, G., „Le conferenze episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II”, in AA. VV. *Scritti in memoria di Pietro Gismondi*, Milano 1987, vol. I, 682.

a sajátjogú metropoliták igen széles körű – ám mégsem generális kiterjedésű – CCEO 167. kán. 4. § szerinti felsőbb végrehajtó hatósági illetékességében áll. (E jogkör döntő része gyakorlásának szinodális konszenzushoz kötése valamint a hierarchák tanácsának tulajdonítható általános felsőbb végrehajtási illetékesség ténye révén egy olyan kormányzati renddel állunk szemben, mely szinte tökéletesen követi a felsőbb hatalom megosztásának a 34. Apostoli kánonból kiolvasható ideális képét.)

3. A hierarchák tanácsa illetékességi körének tekintetében – nézetünk szerint – a CCEO megfogalmazása, a 167. és 169. kánonok közti feszültség révén komoly kétséget hagy. Az érvek és ellenérvek vizsgálatának eredményeként a tanács generális jogszabályalkotói illetékessége valószínűsíthető. Ezt egyébként a kodifikáció azon megállapítása is alátámasztani látszik, mely a hierarchák tanácsát kifejezetten a sajátjogú metropolitai egyházak felsőbb *törvényhozó* jellegű szervének minősítette.

Minthogy a keleti döntéshozatali szinodális szervek, azaz a pátriárkai egyházak püspöki szinódusa valamint a hierarchák tanácsa a hatályos jog szerint a püspöki konferenciákkal azonos értelemben minősül *állandó* intézmények (vö.: CIC 447. és 451. kk.; CCEO 113. és 171. kk.), úgy tűnik, hogy a Zsinatnak a személyes megyéspüspöki hatalom integritására vonatkozó elvéből (CD 8a) a latin kodifikáció keretében a püspöki konferenciák – mint állandó szervek – illetékességének szükségszerű tételesítése tekintetében levont következtetés mégsem abszolút teológiai szükségszerűség, hanem inkább a gyakorlati hasznosság területére tartozó kérdés.

4. A keleti jogban eszerint a pátriárkai egyházak püspöki szinódusa (és nagy valószínűséggel a hierarchák tanácsa is) állandó szervként, egyszerű szavazati többséggel bír generális kiterjedésű jogszabályalkotási illetékességgel! (E tevékenység a pátriárkai egyházak esetében ráadásul még előzetes szentszéki kontrolhoz sincs kötve.)

Minthogy a keleti jogban hiányoznak a püspöki hatalom integritása védelmének a konferenciák esetében alkalmazott jogtechnikai eszközei (csak tételes döntéshozatali illetékesség, minősített többségi szavazás), annak biztosítását ott csak a *szinodalitás kettős elvének* következetes betartása eredményezheti. Ennek külső garanciája az egyház legfőbb hatóságának felügyeleti-korrektív illetékessége.

5. A sajátjogú metropolitai egyházak hatályos szabályozá-

*A sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei*

sának vizsgálata tehát több nyitott kérdésre világított rá, mely bizonyos pontokon jelentős jogtechnikai következtelenségekben látszik gyökerezni. Ugyanakkor a keleti kódex beható, összehasonlító elemzése olyan doktrinális értékű megállapításokat is megengedni látszik (konkrétan a szinódusok állandó felépítésének és generális jogszabályalkotói illetékességének összeegyeztethetősége), melyeknek a jövőben esetleg hatása lehet a párhuzamos latin kánonjogi intézmények fejlődésére is.



Kruppa Tamás

## ANDREJ RUBLJOV „TROICA”-JA MINT KRISZTUS IKON

### 1. „Boldog a szem, amely látja...”<sup>1</sup>

Amilyen alázattal vállalta föl annak idején maga az Úr Krisztus az ószövetségi örökséget, és tudott személye tisztaságával olyan feszültséget teremteni, amelyben titkos módon a szentháromságos Lét misztériuma bontakozni kezdetett az emberi horizonton, ugyanolyan lélekkel fogott hozzá *Andrej Rubljov*, a szentéletű ikonfestő is a *Troica* ábrázolásához – ugyanazt a lelkületet ápolva magában, amely Krisztus Jézusban volt (Fil 2,5). Számára az örökséghez, amit vállalnia kellett, kiindulási pontként tartozott hozzá a Fiú megtestesülése, ami lehetővé teszi Isten üdvörténeti ábrázolását. Krisztus ismerete azonban az Istenről szerezhető tudásunknak nemcsak kezdete, hanem célja és teljessége is, hiszen – „az Igazság - Jézus Krisztusban lett osztályrészünk” (Jn 1,17).

Ehhez kapcsolódik a keleti egyház „képmás” teológiája, melynek értelmében az egész emberi kultúra alkalmas és kötelezett is arra, hogy Isten misztériuma felé áttetszővé, ablakká váljon.<sup>2</sup> A cél ugyanaz, mint Krisztusnál: beavatni a hívőt a Szentháromság misztériumába, még hozzá a békét teremtő hittel és nyugalommal, hogy magunktól „semmit sem” tehetünk ugyan (Jn 15,5),<sup>3</sup> az „Atya – viszont maga – vonzza” mindazokat Fiához, akiknek ki akarja magát nyilatkoztatni (Jn 6,44). Rubljov önzetlenül próbálja megőrizni a hagyományt,<sup>4</sup> nem vált át olyan nyelvre, amit sem saját kora, sem az utókor nem értene, vagy félre érthetne.<sup>5</sup> Amikor eddig

---

<sup>1</sup> Lk 10,23-24

<sup>2</sup> Vö.: VALERIJ, L., *Az orosz kultúra ikonarcúsága*, Szeged 1993, (A világ mint ikon), 59. és WARE, K., *The Orthodox Way*, New York 1996, (*Through Creation to the Creator*, cap. 6.), 117-121.

<sup>3</sup> Vö.: PHILIPPE, P. J., *Keresd a békét, és járj a nyomában*, Homokkomárom, 1995, 9.

<sup>4</sup> „Őrizd meg a rád bízott kincset” (2Tim 1,14), vö.: BUNGE, G., *A Szentháromság-ikon*, Nyíregyháza, 1994, 90.

<sup>5</sup> Amikor a XVI. századtól az orosz ikonfestészetbe is beférkőzik az öncélú allegorizáló szellem, a misztérium tiszteletben tartásáról megfeledkezett racionalizmus, az evilági képekből fakadó érzékiség és frivolitás konvencionális formái-

még ismeretlen mélységeket tár föl, ezt mások számára is megközelíthetővé teszi.<sup>6</sup>

Igazság Istenről a kinyilatkoztatás által adatott nekünk, mondja Damaszkuszi Szent János. Az Ószövetségben megtanultuk, hogy Isten példa nélkül való és láthatatlan, ezért ábrázolása nem engedhető meg.<sup>7</sup> Az Újszövetségben ugyanez az Egyedülvaló Isten Jézus Krisztusban három személyként nyilatkoztatta ki magát, és az ő láthatatlan és teremtetlen Istensége visszavonhatatlanul egyesült a mi látható és teremtményi emberségünkkel. Ezért tisztelik és imádják a keresztények az egy Istent a megtestesülés titkában, illetve azon keresztül az Atyának és Fiúnak és Szent Léleknek a hármasságában.<sup>8</sup>

## 2. A középső angyal

A Troicára helyezett fémborítás, és az ikon többszöri átfestési stílusa és színhasználata arról tanúskodik, hogy Rubljov szándékainak mélységét az utókor bár tisztelte, de fölfogni nem mindig volt képes.<sup>9</sup> Nem csoda tehát, hogy mikor 1909-ben mindezeket sikerült eltávolítani,<sup>10</sup> s feltárult újra az ikon eredeti páratlan szépsége, az ámulatból való felocsúdás után nagyon kemény kutatómunka és sokrétű vizsgálódás vette kezdetét, melyben évszázadokat kellett újra áthidalni, s amelyben az emberi fantázia érteni akaró igyekezete sokszor bizony zsákutcákba is betévedt.

Ilyen első látásra valóban vélelmezhető állítás volt az, amelyik a középső, legteljesebben felénk forduló angyalt, az Atya személyével „azonosította”.<sup>11</sup> V. Lazarev mutatta ki nagyon következetesen dokumentálva bizonyítását, hogy ez az elmélet bármennyire csábító, és hiába tűnik első látásra magától értetődőnek, valójában ellentmondásban van a „Szentháromság” ikonográfiai típusának

---

ban a 18. századra szkémává korcsosul. Vö.: FLORENSZKIJ, P., *Az ikonosztáz*, Budapest 1988, 50.

<sup>6</sup> Vö.: BUNGE, *op. cit.*, 90.

<sup>7</sup> MTörv 6,4-13; Kiv 20,3; Zsolt 96,7; Jer 10,17;

<sup>8</sup> DRAGAS, G. D., „St John Damascene's Teaching about the Holy Icons”, in AA. VV., *ICONS Windows of Eternity*, (c. by Gennadios Limouris), Geneva 1990, 54.

<sup>9</sup> BUNGE, *op. cit.*, 105.

<sup>10</sup> EVDOKIMOV, P., *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, 233.

<sup>11</sup> Vö.: ДЕМИНА, Н. А., *Троица Андрея Рублева*, Москва 1963, 46-52. és EVDOKIMOV, *op. cit.*, 233-238.



egész fejlődésmenetével.<sup>12</sup>

Ha valaki mégis kételkedne, érdemes elgondolkodnia először is azon, hogy ez az ikon a Rubljov korában a már stabilizálódott szerkezetű ikonosztácion-művészet<sup>13</sup> rendjének megfelelően, évszázadokon át a királyi ajtótól jobbra helyezkedett el, ahol a négy alakképből mindig a Krisztus ikon áll.<sup>14</sup> Ennek az elgondolásnak a megértését és helyeslését jelzi, hogy a példát sokfelé követték is.<sup>15</sup> Az pedig, hogy hamarosan, 1958-ban Borisz Godu-nov cár parancsára egy élethűnek szánt másolatot<sup>16</sup> készítenek, azért, hogy elhelyezzék ugyanazon ikonosztácion baloldalán, azt mutatja, hogy a kortársak és a közeli utókor már világosan érzékelték azt, hogy az ikonnak különböző értelmezési síkjai vannak, amelyek közül azonban első rendű a krisztológiai.

Az eltérő értelmezéseknek sokféle oka lehet. Ezek között van bizonyára az is, hogy az eredeti ikont ma már csak a Tretyakov képtárban lehet megtekinteni, holott eredeti helye, ahol igazán élővé válhatna, ahova eredetileg is szánták, a közösségi imádság, a Szent Liturgia. A liturgia központi eseménye pedig Krisztus megjelenő, örökre érvényben lévő és hatékony áldozata, ami a Troicának is egyik fő témája lett.

### 3. A Ter 18 ikonográfiai fejlődése

Az ábrahámi vendégség ikonográfiai típusának kialakulásában a X. századtól igen elterjedtté vált a krisztológiai applikáció. Nem ez azonban az egyetlen, még csak nem is a legelső értelmezése a mamrei jelenésnek (Ter 18,1-15). Gázai Prokópiosz a VI. század elején így foglalja össze a már meglévő lehetséges magyarázatokat:

*„A három férfiről (akik megjelentek Ábrahámnak) egyesek azt tartják, hogy három angyal volt. A »zsidózók« viszont azt állítják, hogy egyikük maga Isten volt, a másik kettő pedig angyal. Ismét mások azt mondják, hogy akiket itt egyes számban Úrnak szólítanak, ők a szent és egylényegű Háromság előképei (tüposz).”<sup>17</sup>*

---

<sup>12</sup> LAZAREV, V., *Középkori orosz festészet*, Budapest 1975, 185.

<sup>13</sup> ALPATOV, M. V., *A Művészet Története I.*, Budapest 1963, 383.

<sup>14</sup> BUNGE, *op.cit.*, 80.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>16</sup> 146 x 116 cm, Szergijev Poszad múzeum; vö.: BUNGE, *op. cit.*, 94, 22. kép

<sup>17</sup> Oktateukhosz-katéna (korábbi értelmezések gyűjteménye a Teremtés és Jób

Az ikonrombolás koráig a három látogató kizárólag ifjúként előlnézetben jelent meg, az asztal egyazon oldalán<sup>18</sup> ülve az ábrázolásokon. Eleinte szárnyatlanul, később szárnyakkal,<sup>19</sup> de minden egyéb „kellék” nélkül. Ezekről az ábrázolásokról az alább idézett helyeken főleg Nyugaton találunk példákat, mivel Keleten a képrombolás korában többnyire elpusztították azokat.

A patrisztikus teológiában nagyon korán, már a II. század elejétől fogva egyértelműen megjelenik az ószövetségi típusz krisztológiai értelmezése, mégpedig arra alapozva érvelését, hogy amennyiben Isten megjelent egy virtuális képszerű testben Ábrahámnak, – amelyet az angyalok is fel tudnak öltetni, illetve létre tudnak hozni<sup>20</sup> annak érdekében, hogy az emberekkel, akik alattuk állnak tökéletességben, kommunikálni képesek legyenek –, úgy ez a virtuális test az időben később valóságos húsba öltözött Igének a megjelenését szolgálhatta, aki egyedüli igazi *képmása*<sup>21</sup> az Istennek a világban. Szent Ireneusz, Jusztinosz nyomdokait követve már így ír:

*„Ábrahám az Úrral beszélt és az Úr vele. A három közül kettő angyal volt, de a harmadik az Isten Fia, pontosan az, akivel Ábrahám beszélt.”*<sup>22</sup>

Az ikonográfiában a képrombolás után sebekből szenvedve, de teológiailag megerősödve új bizánci típus van kialakulóban, amelyik a mamrei jelenésnek éppen ezen a krisztológiai értelmezésén alapul. Ettől kezdve senki sem kételkedik az ikonfestészet és az igaz hitű teológia összehangolásának szükségességét illetően.

---

könyvéhez), Prokópiosz, *In Gen 18*, PG 87, 364B

<sup>18</sup> BUNGE, *op. cit.*, 21. 2. kép, Freskó a római Via Latinán lévő katakombá B terméből, 96 x 94 cm, IV. szd. eleje; és 3. kép, A római Sancta Maria Maggiore bazilika mozaikja a templomhajó bal oldalán, az V. szd. első feléből; és 4. kép, a ravennai San Vitale szentélyének mozaikja, a VI. szd. közepe; és 5. kép: a palermói Capella Palatina mozaikja, 1154-1166 között;

<sup>19</sup> BUNGE, *op. cit.*, 6. kép, a monreale-i székesegyház mozaikja, XII. szd. vége – XII. szd. eleje; és 7. kép, a velencei San Marco székesegyház mozaikja, XII. szd. eleje;

<sup>20</sup> Vö.: FILA, B., *Teremtő és teremtménye*, Budapest 1990, 178.

<sup>21</sup> „A láthatatlan Isten képmása az őskeresztény felfogás szerint maga Krisztus (Kol 1,15). Ő „az Úr” (ApCsel 2,36). Eszerint tehát az Ószövetség minden teofániája egyben krisztofánia is, Krisztus megjelenései és a Fiú megtestesülésének rejtett előjelzései.” Vö.: G. BUNGE, *op. cit.*, 50.

<sup>22</sup> IRENEUSZ, „Az apostoli igehirdetés feltárása, 44”, in Vanyó, L. (ed.), *A II. századi görög apologéták*, (Ókeresztény Írók 8), Budapest 1984, 601, vö.: *ibid.*, JUSZ-TINOSZ, „Párbeszéd a zsidó Trifónnal” LVI,22, 205.

A képtisztelők győzelmüket ennek jeleként ünneplik úgy nagyböjt első vasárnapján, mint az igazhitűség, az ortodoxia diadalát.

„Az Atyának leírhatatlan Igéje, tőled, ó Istenszülő, megtestesülvén leíratott, és a beszennyezett emberi képet ősi ékességébe öltöztetvén, az isteni jósággal egyesítette” (nagyböjt 1. vasárnapi konták).

A krisztológiai ábrázolással együtt fokozatosan teret nyert azonban a hely (*tüposz*) szentháromságos értelmezése is. A IV. század – kontra Áriusz – az „Atyák” Szentháromság-teológiájának az aranykora is volt. A három személy egylényegűségének a hite a Ter 18 exegézisében is érzékeltette hatását. Vak Didümosz (398) neve alatt olvashatjuk a következőket az angyalok különböző megjelenéseinek bemutatása kapcsán:

„...angyalnak nevezhetjük még a Fiút és a Szentlelket is abban a jelenetben, amikor a dicsőséges Szentháromság megjelent Ábrahámnak Mamre terebintjénél, hogy tudomására hozza az Ismeretlent.”<sup>23</sup>

Az ikonográfiában a mamrei vendégségnek ez a szentháromságos értelmezése azonban jószerivel csak az ezredforduló környékén jelent meg úgy, hogy a kép címe ezentúl szinte kötelezően Szentháromságra változott. Mindez anélkül történt viszont, hogy a három angyal egy-egy személlyel való azonosítását megkísérelték volna. A középső angyal később keresztalakú dicsfényt kapott, és olykor még „IC XC” felirattal is megjelölték.<sup>24</sup> Alakját a másik kettő fölé emelték, előtte volt a legnagyobb kehely, s bal kezében könyvtekerceset tartott. Ezt a hagyományos krisztológiai típust nevezték tehát ugyanakkor Szentháromságnak is.<sup>25</sup>

Egyfajta kényszer szülte ezt a megoldást, s ezért furcsa elmentmondásokat is hordozott. Dominált az erősödő igény az ősi hely szentháromságos értelmezésére, ugyanakkor szem előtt kellett tartani a bizánci filozófia és teológia hierarchikus megjelenítésre törekvő emocionális szándékát is. Mindezekon túl az ikono-klasztá indulatok lassan konszolidálódó miliójében különös figyelemmel kellett Krisztusra visszavezetni mindent, akiben Isten maga vált körülírhatóvá számunkra.

Rubljov előtt tehát leginkább ez az új bizánci típus volt nép-

---

<sup>23</sup> DIDÜMOSZ, *De Trinitate* II. 8,3, PG 39,628

<sup>24</sup> Vö.: Szuzdali „Istenszülő Születése” templom déli kapuja, 31 x 23 cm, 1230. körül, BUNGE, *op. cit.*, 33, 9. kép

<sup>25</sup> Vö.: *Ibid.*, 50.

szerű. Különösen tiszta, és számunkra célunk megvalósításában is igen fontos példa Feofán Greknek, Rubljov mesterének, egyik freskója (1378) a novgorodi Úrszínváltozás-templom Szentháromság-kápolnájából, mivel Rubljov biztos hogy ismerte azt.<sup>26</sup> A megrongált festményen három angyal ül a félkör alakú oltárasztal körül. Ez a forma keleten egyre gyakoribb. Az oltárlap közepén már jól ismert a nagy tál formájú edény, benne a borjú feje, továbbá két kenyér és terítékek. Az előtérben jobbról közelít Sára a harmadik lépénnyel. Ábrahám a freskó megrongálódása miatt eltűnt a kép bal feléről. Fontos még az oltárasztal nyílása, mely a szemlélővel szemközt, a keleti oldalon helyezkedik el.

Hatásos az angyalok ábrázolása. A középső angyal itt magasabb, mint a másik kettő. Ez ekkor már megszokott az ilyen típusú ikonokon. Ijesztően tekintélyes alakjának kiterjesztett szárnyai árnyékot vetnek a másik két angyalra, ugyanakkor át is karolják azokat. Ez az alak tökéletesen uralja a képet. Kereszt alakú dicsfény övezi, s ő az egyetlen, akinek kezében a bot mellet még hosszú könyvtekerccs is van. Kétségtelen tehát, hogy ez a középső angyal Krisztust ábrázolja két isteni küldött kíséretében.<sup>27</sup>

Ezen előzmények bemutatása után bizton állíthatjuk, hogy Rubljov ikonján semmiképp sem egy önkényes döntés alapján került a Fiú angyala középre, nem is azért, mert azidőtájt Jézus Istenségét és az Atyával való egylényegűségét olyan nagyon bizonygatni kellett, de különösen nem azért, mintha a keleti felfogás alapján a Szentháromság princípiuma a Fiú volna az Atyával szemben. Paradox módon – ha lehet így mondani – a Fiú azzal „érdemelte ki” központi helyét az üdvtörténeti Szentháromság bemutatásában, hogy „ő mint Isten az Istennel való egyenlőségét nem tartotta olyan dolognak, amihez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, és hasonló lett az emberekhez. Megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,6-8). Tehát azért illeti őt az a hely, mert – éppen az Atya akarata alapján – neki kellett végrehajtani az üdvtörténet központi eseményét, s ezt meg is tette. Ezért magasztalta föl őt Isten, „és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek, hogy Jézus nevére”<sup>28</sup> hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és

---

<sup>26</sup> Vö.: *Ibid.*, 34, 10. kép.

<sup>27</sup> Vö.: *Ibid.*, 32.

<sup>28</sup> „Ellenségeidet Jézus nevével ostorozzad, mert nincs égen és földön hatalmasabb fegyver” KLIMAKOSZ SZENT JÁNOS, *Scala paradisi* XXI és XXVII., PG

az alvilágban, s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,9-10).

Krisztus tehát az Atya akaratának megfelelően azért van a mi emberi horizontunkon a szentháromságos titok középpontjában, mert ő nyitotta meg számunkra a paradicsom ajtaját,<sup>29</sup> az ő parancsára vonult vissza az élet fáját őrző angyal. Ő általa van szabad utunk az Atyához (Jn 14,6), és mert „úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjék az egész teljesség, s hogy általa békítsen ki magával mindent a földön és a mennyben, minthogy ő szerzett a kereszten vérével békességet” (Kol 1,19-20). Ő az aki által láthatjuk az Atyát (Jn 14,9), ő lett számunkra a mennyország kapuja (Jn 10,9).

#### 4. A főpap

A kehely van a legközelebb a három személy köré írható kör középpontjához, s mivel kissé jobbra van eltolva, ellenpontját találja az áldó kezét felé nyújtó főpap: Krisztus személyében. Ezzel indul el az ikon egyik legfontosabb *mozgása*, melyben a *Főpap* aransávós *királyi* sötétbíborkhitónban, – ahogy évszázadokon át Jézust „öltöztették”<sup>30</sup> – az „Atyához” fordul, könyörögve azokért, akiket mint sajátjait az Atya rábízott, és neki adott (vö. Jn 17,9-10), *leesdve* számunkra az Atya ígését, a *Lelket* (ApCsel 1,4; Joel 3,1-5), *akire* áldó kezével *rá is mutat*. Ez a jelenet aktualizálódik Arany-szájú Szent János liturgiájának epiklézisében, amikor így imádkozik a pap:

„*Felajánljuk neked ezen okos és vérnélküli áldozatot (Róm 12,2), és kérünk, könyörgünk, esedezünk, küldd le Szentlelkedet reánk s ezen előtted levő ajándékokra.*”<sup>31</sup>

Ha még arra is gondolunk, hogy a vendégek éppen Izsák születésének az örömhírét jelentik be, akit Ábrahámnak kell majd

---

88,945C, és 1112C, vö., WARE, K., *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, Oxford 1979, (kiadatlan magyar ford.: Oláh Kornél, 12.)

<sup>29</sup> „A pecséteket épségben meghagyván Krisztus, föltámadtál a sírból, mint születésedben is a szüzesség kulcsait meg nem sértéd. És feltámadásoddal megnyitottad nekünk az édenkert ajtaját.” DAMASZKUSZI SZENT JÁNOS, „Húsvéti kánon 6. ének”, in *A Görög Szertartású Katholikus Egyház Szent és Isteni Liturgiája*, Nyíregyháza 1920, 192.

<sup>30</sup> Ezzel Rubljov a Krisztus ikonok kánoni hagyományát felhasználva is megerősíti, hogy nála a középső angyal Krisztus angyala. Vö., SZERGERJEV, V., *Rubljov*, Budapest 1987, 274.

<sup>31</sup> *A Görögszertartású Katholikus Egyház Szent és Isteni Liturgiája*, 139.

bemutatnia áldozatul, akkor ez az ószövetségi hely még inkább kiszélesedik, és az isteni megváltás előhírnökévé válik. A kehelyben látszó Ábrahám által felszolgált borjú feje, a báránnyal együtt az Isten bárányának Jézusnak az előképe,<sup>32</sup> amint a zsidókhöz írt levélben olvashatjuk: „nem a bakok vagy borjak vérével, hanem saját vérével lépett be egyszer, s mindenkorra a szentélybe, és örök megváltást szerzett” (Zsid 9,12).

Ennek a megrendítő áldozatnak, Krisztus keresztléte a misztériumát állítja elé a szentéletű ikonfestő akkor, amikor ikonja két szélső angyalának belső körvonalával is kelyhet formáz,<sup>33</sup> amelyben a középső, az áldozatot bemutató főpap, mint maga az áldozat foglal helyet. Annak megfelelően ahogy a pap is imádkozik a nagybemenet előtt, az eukarisztikus áldozatbemutató kezdetén, mielőtt a kenyeret és a bort az oltárra helyezi Aranyszájú Szent János liturgiájában:

*„Tégy méltóvá engem bűnös és érdemtelen szolgálodat, hogy ezen ajándékokat neked bemutathassam. Mert te vagy a feláldozó és aki feláldoztatol, az elfogadó és aki kiosztatol Krisztus Istenünk, és téged dicsőítünk kezdetnélküli Atyáddal, legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor és örökkön örökké.”<sup>34</sup>*

Krisztus kiontott vére ugyan a „földre” csordul, hogy a teremtmény bűneit lemossa – ennek (*a földnek*) a jelképe a kehely alatt, az oltár felénk néző, keleti oldalán a nyolcsarkú sematikus téglatest<sup>35</sup> –, de életét a Szent Lélekben való hön áhított alámerítésben (Lk 12,50; Mk 10,38) maga az Atya fogja fel, akinek utolsó leheletével azt ajánlotta (Lk 23,46).

Talán itt tűnik ki legjobban annak a technikai megoldásnak a csodálatos hatása is, amit az irodalom<sup>36</sup> „fordított perspektívának” nevez. Ez által éri el ugyanis a mester, hogy az ikon előtt álló szemlélő egy olyan pontból tekinthessen az eseményekre, ahova az evilági reális perspektíva törvényei szerint sohasem állhatna,

---

<sup>32</sup> Vö.: NAGY, M., „Nézzük meg együtt Andrej Rubljov Troicáját”, in *Művészet* 11 (1977) 31.

<sup>33</sup> SZERGERJEV, *op. cit.*, 274, és *Selected Works of Russian Art*, by Sokolova, N. (ed.) Leningrád, 1976, 11. cikkely.

<sup>34</sup> *A Görögszertartású Katolikus Egyház Szent és Isteni Liturgiája*, 125.

<sup>35</sup> Vö.: EVDOKIMOV, *op. cit.*, 234.

<sup>36</sup> Vö.: MOLNÁR, I., „A fordított perspektíva a régi orosz festészetben”, in *Művészet*, 11 (1977) 26-30.

hiszen az a pont ahova a vonalak összetartanak, a valóságban mindig a tőlünk legtávolabbi pont. A fordított perspektívában a vonalak bennünk találkoznak, amelynek a pszichológiai-emocionális hatásán túl, van itt valami egészen gyakorlati, de fölfoghatatlan mélységű rendeltetése. Közreműködésével – ahogyan az a templomban magától értetődő – felsorakozhatunk az oltár nyugati oldalán álló, de kelet felé forduló főpap – Krisztus – mögött,<sup>37</sup> hogy általa felajánljuk életünket a Szentlélekben az Atyának, de e perspektíva segítségével ugyanakkor a keleti oldalon is találhatjuk magunkat, ami viszont valójában a szeretetáldozatot elfogadó Atya és a Szent Lélek trónusának a csodálatos magaslata, akikkel együtt Krisztus felajánlott életének gyümölcséből velük együtt mi is részeseülhetünk.

Krisztus sötétbíbor alsó ruhája a földnek és a vérnek, az emberségnek a színeiből van szöve. A másik két angyallal ellentétben ő csak erre ölti föl az Istenség kékjét a himátion, a felső ruha formájában, mely bal vállára van terítve. Ezzel Rubljov is egyértelműen rámutat az ősi hitre: az Isten Fia számunkra mint ember jelent meg, és nem csak azért öltötte föl az emberséget, hogy mint egy angyal eleget téve egy küldetésnek később levegye, hanem hogy örökre egyesülve azzal felmagasztalja, s ezentúl mindörökké így éljen, dicsőségben az Atyaisten jobbján.<sup>38</sup>

## 5. Összegzés

Mindezeket figyelembe véve tehát elmondhatjuk, hogy jogosulatlanok azok a megközelítési kísérletek, amelyek Rubljov ikonjának angyalait meggondolatlan hévvel igyekeznek kapcsolatba hozni a három isteni személlyel. Az ikonográfikus teológia alapja Jézus Krisztus, Isten megtestesült s ezáltal körülírhatóvá lett Fia, akiben a kinyilatkoztatás, és az élet teljessége nekünk adatott. „Nélküle semmi sem lett” (Jn 1,3). Őt ismerni, ismerni az Atyát (vö.

---

<sup>37</sup> Vö.: BUNGE, *op. cit.*, 104.

<sup>38</sup> „Amikor valljuk, hogy Jézus Krisztus testi valóságban ül az Atya jobbján, azon nem valamilyen anyagi helyet értünk; hiszen a végtelennek és határtalannak hogyan lehetne egyik vagy másik oldala? Ilyen csak a testi létezőknek van. Az Atya jobbján az isteni dicsőséget és fényességet értjük, amit az Atyával egylényegű Fiú öröktől fogva birtokol. Odavitte emberségét is, amelyet a megtestesülésben magára vett. Ezért őt mint isteni személyt testi valóságban is imádjuk az egész teremtett világ.” – Exposito fidei, *PG 94,1104D*, vö., SCHÖNBORN, C., „Isten örökre ember is marad”, in *Communió (magyar nyelvű)* 4, (1995) 4.

Jn 8,19).

Csak ezek figyelembe vétele őrizheti meg szemléletünk hitelességét, amikor Rubljov Szentháromság ikonjára, a Krisztusban kinyilvánult háromságos titokra emeljük tekintetünket.



Soltész János

## A HIT ÉS A TUDÁS KAPCSOLATA

Az ember ésszerű jövőt szeretne felépíteni. Erről gondolkodva leginkább szaktudományokra hagyatkozó gondolatok jutnak eszünkbe. De hiányzik még valami, amennyiben hűségesek maradunk az emberhez, ami az értelem tartományát teljessé teszi: a hit.

Vajon kell-e egyáltalán a hit és a tudás kapcsolatáról beszélni? A válasz egyértelmű: igen lehet, mivel ettől a választól is függ az ember önértelmezése és önmegvalósítása, valamint ezek helyessége. Nem mindegy, hogy a válasz milyen erkölcsi felelősséget eredményez majd a világban tevékenykedő ember számára. E témával igazságot szeretnénk feltárni és képviselni. Olyan igazságot, mely mélységével és logikusságával valóban értelmes jövőt szolgál. Tisztában vagyunk azzal, hogy az igazság fogalma bonyolult, mert igazság csak egy van s ezt kell kutatni a valóság teljes összefüggésében, – legalábbis minden tudománynak ez a célja. Ugyanakkor az igazság, mint egy oszlop, rétegenként épül fel, s ilyen értelemben az igazságok feltételezik egymást, s ha valóban igazak, nem kerülhetnek ellentétbe.<sup>1</sup> William Blake szavait pedig nagyon aktuálisnak érezhetjük napjainkban is: „Az igazság megismerése a hazugság állandó megsemmisítése...”<sup>2</sup> Hiszen életünkben túlon túl elszaporodtak a csúsztatások, s a nem egészen jó értelemben vehető manipulatív információk. Ezek közé tartozik a hit és a tudás oly mértékű szembeállítás is, mely már meghaladja a realitás kereteit. Ennek hátterében bizonyára az a feszültség rejtőzik, melyet egy hasonló fogalompár, a vallás és a filozófia, a vallás és a tudományok kapcsolata hordoz, s bizonyos összefüggésekben felváltható a hit és tudás fogalompárral. Valóban nem könnyű itt

---

<sup>1</sup> BOLBERITZ, P., *Isten, ember, vallás*, Budapest 1981, 19. – Itt megemlíti még, hogy természetesnek vesszük az arab filozófusokhoz kapcsolódó „kettős igazság” (duplex veritas) elvének az elutasítását, mely szélsőséges racionalista megnyilvánulás. Azt tartalmazza, hogy lehet valami igaz a filozófiában, a teológiában nem, és fordítva. Vö.: HOSSZÚ, L., *Bölcsélet-történet*, vol. I, Budapest 1984. – Ugyanígy kritikával illetjük azt az igazság-felfogást is, mely a „homo mensura” szofista elv alapján minden ember külön igazságaként teljesen relativizálja az igazságot, s általános érvényét kétségbe vonja.

<sup>2</sup> *William Blake versei*, Budapest 1977, 302.

sem kapcsolatáról, *sem* ellentétről beszélni.

Témánk tárgyalását segíti egy rövid filozófiatörténeti áttekintés, ahol – nem időrendi felsorolásban – a következő variációk fordulnak elő:

- A hitnek és a tudásnak semmi köze egymáshoz
- A hit és a tudás között ellentmondás feszül
- A hit és a tudás egységet alkot
- A hit és a tudás két különböző, de egymásra vonatkozó

értelmi szint

A hitnek és a tudásnak *semmi* köze egymáshoz, ez azt jelenti, hogy nincs értelmes kapcsolat köztük. Mindkettőnek külön-külön problémaköre, sőt igazsága van. Úgy állnak egymás mellett, mint két idegen, akik nem vesznek, s talán nem is tudnak tudomást venni egymásról. Ilyen pl. a neopozitivizmus álláspontja, mely szerint a hittel kapcsolatos kijelentés nem egyszerűen hamis, hanem tudományos szempontból értelmetlen. E mögött az a radikális scientista tudományfelfogás áll, mely leszűkítés révén csak az egzakt természettudományokat tekinti tudománynak. Tudományos filozófusoknak nevezvén magukat, Platóntól Hegelig tudománytalanoknak nevezik a filozófiai fejlődés nagy részét is.

A hit és tudás közötti *ellentmondást* vallók nézete is kifogásolja kapcsolatukat. Vannak, akik a hitet emelik ki a tudással szemben. Felfogásukat némely esetben Pál apostol szavainak egyoldalú értelmezésére lehet visszavezetni: „a világ bölcsessége balgaság”.<sup>3</sup> Tertullianusztól eredeztethető a mondás: *Credo quia absurdum* (hiszem, mert képtelenség), mely jelezni akarja a tudást és az észet messze fölülmúló valóságot, igazságot, amit csak a hit által lehet megragadni. Kierkegaard ehhez hasonlóan a hitet egzisztenciális kitartásként értelmezi az abszolút isteni paradoxon előtt. Vannak, akik a tudást használják fel a hit ellen, annak leleplezőjeként, mivel a hittel kapcsolatos dolgok ellenkeznek az ésszel. Ide tartoznak azok az ókori valláskritikusok, pl. Xenophanesz, Anaxagorasz, akik nem általában a hit ellen, hanem bizonyos vallási jelenség vagy kifejezés mód, vagy épp ezekkel kapcsolatos emberi szemléletmódok bírálását fogalmazták meg. Sokkal egyértelműbb a legújabb kor valláskritikusainak álláspontja és szándéka, akik az ember felszabadítását, teljes megismerési horizontját a hit lehetőségének abszolút kizárásával értelmezik. Általában empirikus el-

---

<sup>3</sup> 1Kor 1,20

méletekkel magyarázzák a hittel kapcsolatos emberi jelenségeket, fogalmakat, amint ezt Feuerbach, Marx, Nietzsche és Freud esetében láthatjuk.

A harmadik csoport a hit és a tudás *egységét* fogalmazza meg. Ezt is tárgyalhatjuk egyrészt a hit, másrészt a tudás oldaláról. Ide tartozik a keresztény filozófusok két kiemelkedő alakja, Szent Ágoston, és Szent Anzelm. Szent Ágoston a „higgy, hogy érts, – érts, hogy higgy!” alapelvet megfogalmazva és a hitből fakadó megvilágosodást ismeretelméleti fogalomként kezelve, a tudás alapjának a hitet tekinti. Canterbury Szent Anzelm azt mondja, hogy „a hit keresi a megértést”, az igazi tudás pedig segíti, hogy a hit teológiai értelemben reflektálhasson önmagára. Tulajdonképpen Hegel is hasonló nyomot követ filozófiájában. Másrészt ide tartoznak, akik a hit és tudás egységét a tudás oldaláról fogalmazzák meg, vagyis tudati tartalmakra redukálják a hitet. Megemlíthetők itt bizonyos sztoikus és újplatonikus filozófusok, valamint Kant és Jaspers is, akik valójában filozófiai jellegű hitről beszélnek.

A negyedik csoporthoz tartozó gondolkodók véleménye az, hogy a hit és a tudás ugyan eltérő, de *egymásra mégis kölcsönösen vonatkozó* értelmi síkot alkot. Aquinói Szent Tamástól eredeztethető ez a felfogás, melynek az a lényege, hogy a hit és a tudás közös eredetű, értelmes létalapra vezethetők vissza. Ennek a létalapnak a mozgása hozza létre a kinyilatkoztatást, valamint az emberi értelmet, amit a tudás és a hit teljesít be. Így ellentmondás a hit és tudás között nem lehet, hisz eredetük azonos. Tehát az embernek szüksége van természetes tájékozódásra és a tudást jelentő észtudományokra, valamint szüksége van hitre s az azt kifejtő hittudományokra.<sup>4</sup> S mivel a világban tájékozódó ember a címzettje a hitnek is, ezért a hitre vonatkozó reflexió nem képzelhető el a tudás közege és horizontja nélkül.

Az elmondottakból arra következtethetünk, hogy sajátos, de egyértelmű, oda és visszaható kapcsolat van a hit és a tudás között. Olyan harmónia, amelynek kiindulópontja, gyökere az értelemadó alap – vagyis az Isten –, célpontja és szétszakíthatatlan összefonódása pedig az ember. A kettőt, úgy tűnik, semmiféleképpen sem logikus és értelmes egymástól elszakítani egyrészt az Isten, másrészt az ember miatt. Akit pedig a gyökeres szétválás mindenképpen megcsonkít, s valamilyen formában vesztesé

---

<sup>4</sup> ANZENBACHER. A., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1993, 30-33.

tesz, az az ember. Akkor is igaz ez, ha tudatában vagyunk annak, hogy a hit és a tudás kölcsönhatása sokszor szinte megoldhatatlan szellemi feladat elé állítja az embert, s jelzi az ember titokszerűségét.<sup>5</sup>

A hit és tudás harmóniáját igazolandó, szeretnék rámutatni a következőkben a pozitivista tudomány-értelmezés leszűkített nivoltára, valamint antropológiai és etikai szempontokra.

A pozitívizmus, s az ennek nyomán kialakuló scientizmus olyan érzéki alapokon és formállogikai szempontokon nyugvó tudás-fogalmat használ, ami a rész és az egész viszonyának válságát eredményezi. Oly módon lesz hangsúlyozott a rész, hogy épp a vizsgálendő létező – mint egész – marad másodlagos, vagy szorult teljesen háttérbe. Az emberi megismerésre pedig azért gyakorol negatív hatást, mert a tudást is csak egzakt részismeretekre korlátozza. Ez a szemlélet nem a tudomány hibája, hanem a tudományt űző ember egyoldalúsága. Nemcsak megkísértheti a gondolkodó elmét, hanem széles körben el is terjedhet, s a tudományra hivatkozó gondolkodás túltengését eredményezi. Heisenberg véleménye alapján azt mondhatjuk, hogy a pozitivista tudás és tudományfogalom abból a szempontból érthető, hogy mindenféle babonás elemtől meg kívánja tisztítani a tudományt. Az viszont, hogy a kettő között a XVIII. század óta viszálykodás van, az félreértés következménye. Ugyanis a vallás nyelvezetét és kijelentéseit nem lehet természettudományos állításokként kezelni, mert nem egzakt kijelentésekről van szó.<sup>6</sup> Az említett félreértés az angolszász empirizusból kiindulva megbélyegzi a hitet és a vallást, azonosítva a naiv hiszékenységgel. Csakhogy ez komoly tudósok véleménye alapján is téves felfogás. Max Planck szerint teljes mértékben összeegyeztethető a hit és a tudás, bár a valóság más-más oldalával foglalkoznak. Einstein a dolgok mélyén levő rend miatt utasítja el a tudás és a hit szétszakítását. A tudománynak nagyobb türelemmel kellene viseltetnie a vallás különböző formái iránt, s akkor még jobban gazdagíthatná az értékek világát.<sup>7</sup> Sőt nem zárható ki, hogy a vallási nyelvezet igazságot közöl, s részismeretek szükséges kiegészítése lehet. Az egyoldalú tudományos tudásfogalom elégtelenség-

---

<sup>5</sup> BOLBERITZ, *op. cit.*, 20.

<sup>6</sup> HEISENBERG, W., *A rész és az egész*, Budapest 1975, 118. – Vö.: NYÍRI T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1973, 261; HOSSZÚ, *op. cit.*, vol. II, 27 és 34; BOLBERITZ, *op. cit.*, 18.

<sup>7</sup> HEISENBERG, *op. cit.*, 119-121.

gét jól megvilágítja a vakokról és az elefántról szóló kis történet. „Történt egyszer, hogy három vakot vezettek egy elefánthoz, hogy ezt az ismeretlen állatot leírják. Az egyik, amelyiket az ormányához vezették, azt gondolta, hogy az elefánt egy hosszú, hajlékony cső. A másik a lábát ölelte át, s azt gondolta, hogy az elefánt egy nagy élő oszlop. A harmadik a fülét tapogatta, s azt gondolta, hogy az elefánt egy nagy levél.”<sup>8</sup> E példából világosan láthatjuk az empirikus ismeretek, részismeretek, részigazságok abszolutizálásának félrevezető irányát, mely ráadásul a létező egészéről oly minimálisat közöl, hogy annak lényegét el sem éri. A vakok tapasztaltak valamit, *igazat*, de megrekedtek a részigazságnál. Vakságuk miatti korlátozottságukat még növelték azzal, hogy egymással nem konzultáltak, s nem mentek tovább a tapogatózásban sem, hanem kényelmesen leragadtak, s a fenti téves végkövetkeztetésekhez jutottak. Így nem is tudták meg, mi az elefánt. Pedig az igazság az az egész, a teljes létező, amit meg akarunk ismerni. Schiller mondja egyik költeményében Konfúciusz gondolatain elmélkedve, hogy „csak a bőség ad világosságot, az igazság a mélységekben lakozik.”<sup>9</sup> A tapasztalatok, szempontok bősége a megismerési horizont legnagyobb kiszélesítése a tudás és a hit területeit is beleértve, az igazság mélységeihez vezetnek. El kell ismerni tehát a tudományosság korlátait, s nem szabad hagyni feledésbe merülni azt a nyilvánvaló igazságot, hogy a tudomány az emberek műve,<sup>10</sup> s az az egész, amit természeti létnek, emberi létnek nevezünk, megelőzi azt.

Ennek az „egész” szemléletnek a fontosságát igazolják az antropológia megállapításai is. A filozófiai antropológia lényege, hogy az embert mint egészt szemléli, annak ellenére, hogy az ember testiségére reflektálva kezdi tárgyalását, s test-lélek egész emberhez jut el. A szaktudományos antropológiák nem képesek erre, elvesznek a részletekben, s a tudás nevében csak részismereteket tárnak fel, s ha tisztességesek és reálisak, akkor nem is kívánják ismereteiket abszolutizálni. S ha az embert valóban a teljességében akarjuk szemlélni, úgy a testiség és a szellemiség minden irányát föl kell vállalni, s ehhez a szaktudományos és filozófiai tudás mellett a hit dimenziója szükséges, mert az értelmes ember a

---

<sup>8</sup> JANKA, F., *Zur Struktur der menschlichen Transzendentalität*, (Licenararbeit), Rom 1993, 16-17.

<sup>9</sup> HEISENBERG, *op. cit.*, 285-287.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 5.

címzettje a hitnek is.<sup>11</sup> A hit horizontja tágítja a megismerési dimenziót s nem szűkíti, ahogy ezt néha még ma is tanítják. Egyszerű matematikai alapon, ahogy  $1+1+1=3$ , úgy szaktudomány + filozófia + teológia = emberi megismerési horizont. Ebben az egyenletben a teológia semmiképpen nem mínusz 1, hanem plusz 1 értékű. Az ember értelmezése a fentiek sajátos harmóniájában reális. A test-lélek egység titokzatos, de egészet alkotó egység. Ahogy Pascal találóan megfogalmazza: „Az ember önmaga számára a természet legcsodálatosabb tárgya; mert képtelen felfogni, mi a test, még kevésbé, hogy mi a lélek, s mindennél kevésbé azt, hogy miképpen egyesülhet a test a lélekkel. Ez minden nehézségek teteje és mégis ez maga az ember.”<sup>12</sup> Ismereteinkben az egészre van szükség, mert e nélkül lehetetlen a részeket megismerni. Az önmagában álló részismeretek zavaróak, mint a túl sok összhangzás a zenében. Hajlamos az ember arra is, hogy elaprózza tudásában önmagát, pedig természetünkénél fogva inkább arra vagyunk képesek, hogy a dolgok középpontjába jussunk, az egész egyszerűségét felfogjuk és belássuk, mintsem átfogjuk a kerületüket.<sup>13</sup> Kívülről és belülről egyszerre szemlélni pedig nem más, mint hit és tudás, lélek és test relatíve tökéletes szempárjával egészre és teljesre törekedve elemezni a létezőket és közöttük az embert is. Vállalni kell a kockázatot, hogy a valóság „kicsúsz-hat” a kezünk közül.<sup>14</sup> Igaz, ez csak akkor következik be, ha leragadunk az empirikus módszereknél, s nem vállaljuk a titok értelmességével jelentkező transzcendenciát, mely – a szoros értelemben vett hit nélkül is – tudáshorizontunk része. Az ember ugyanis korlátai ellenére is több, mint ember.<sup>15</sup>

Végül a hit és a tudás kapcsolatát megfogalmazó emberi véleménynek súlyos erkölcsi kihatása van, különösen akkor, ha bármelyik oldalról az egyik kizárja a másikat. Ma a nagyobb veszélyt a hit szerepének félreértelmezése, vagy az emberi gondolkodásból való kizárása jelenti, ami szükségszerűen etikai és erkölcsi romlást von maga után. Ha ugyanis összeomlik „a régi etika,

<sup>11</sup> Ezért fogalmazható meg az is, hogy a „hit nem vakhit, hanem ésszerű engedelmisség” (obsequium rationale). – Vö. TURAY, A., *Istent kereső filozófusok*, Budapest 1990, 10.

<sup>12</sup> PASCAL, B., *Gondolatok*, Budapest 1978, 33.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>14</sup> BOLBERITZ, *op. cit.*, 19.

<sup>15</sup> RAHNER, K., *A hit alapjai*, Budapest 1983, 28-38.

akkor elképzelhetetlen, iszonyatos dolgok történhetnek.”<sup>16</sup> Heisenberg kemény megfogalmazása azért is érthető, mert sejteti, hogy egy esetleges értékválság erkölcsi válsággal jár együtt, ami visszahat – s bizonyára nem pozitív módon – az ember személyiségére. Az erkölcsi értékek ugyanis azért fontosak, mert épp úgy, mint a bűn, az erények is mély nyomot hagynak a személyiségen, s idővel megjellegzik azt. Az erkölcs, és sajnos annak hiánya is, az egyik legfontosabb jellemformáló erő.<sup>17</sup> A dolgok lényegi rendje tehát a hit és tudás együttes vizsgálódásával tartható fenn, s remélnünk kell, hogy ez a lényegi rend nem veszítheti el vonzását. Ehhez viszont a pozitivista értékek megtartása mellett a pozitivista tabuk elutasítása is szükséges. Igaz ugyanis az, hogy „ha futni akarunk, akkor előbb járni kell megtanulni”, de megtanulva a járást, nem szabad feladnunk a futás szárnyalásának lehetőségét, s futva magáról a járásról is többet fogunk megtudni.<sup>18</sup>

E néhány gondolatból az is kitűnhet – szándékunk ellenére –, hogy a tudás és a tudomány azért mégis csak több veszélyt hordoz magában, mint amennyi értéket teremt. Nem ezt kívántuk érzékeltetni. Inkább azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a tudás, tudomány és technika fogalmaihoz szükségszerűen kapcsolódnak erkölcsi, s ezeken keresztül értékrendre és hitre vonatkozó szempontok. Az ember értékek szerint akar élni. Az értékek elfogadása, s a beléjük vetett bizalom megmaradása vagy megingása az őt körülvevő szellemi, társadalmi gondolkodásmód bölcsességétől is függ.<sup>19</sup> A bölcsesség értékmegőrző csak akkor marad, ha mindig szem előtt tartja a jó és a rossz alapvető erkölcsi kategóriáját. W. J. Clinton, az Amerikai Egyesült Államok elnöke 1997. júliusában egy egyetemi tanévzáró beszédében hangsúlyozta, hogy a tudományok, és a tudományos eredmények kapcsán sohasem szabad elfeledkezni a „jóról és a rosszról vallott alapvető felfogásunkról”. Ugyanis a tudomány sok esetben gyorsabban halad, mint ahogy képesek vagyunk megérteni vonatkozásait, így erkölcsi és etikai kérdések zűrzavara marad a nyomában. „A tudománynak nincs lelke”, „a tudomány nem Isten”, s ezt sohasem szabad elfelejtelnünk! Rajtunk múlik, hogy lehetőségeit, eredményeit a jó vagy a gonosz érdekében használjuk. „Legmélyebb igazságaink pedig a

---

<sup>16</sup> HEISENBERG, *op. cit.*, 119. Wolfgang Pauli véleményét idézi.

<sup>17</sup> Vö.: BOLBERITZ, *op. cit.*, 202.

<sup>18</sup> HEISENBERG, *op. cit.*, 297-298.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 119 és 293.

tudomány birodalmán kívül maradnak”. Ezért olyan tudományt hirdet, mely „sohasem keveri össze a technikába vetett hitet az Istenbe vetett hittel”. Nem kell és nem szabad feladni a hagyományos etikai és erkölcsi elveket – mondja az amerikai elnök.<sup>20</sup> Mi pedig aktuálisnak érezzük Teilhard de Chardin útmutatását is, aki a „tudomány vallásának” csődje után jelentkező erkölcsi válságból kivezető útként rámutatott, hogy nem az ember hatalmas és legyőzhetetlen kutatóvágyával van a probléma, hanem hit és misztika kell ahhoz, hogy az ember ezt fenntartsa és továbbvigye. „A vallás élettanilag szükséges a tudomány jövője számára. Az emberiség már nem képzelhető el a tudomány nélkül. De nem lehetséges tudomány sem, ha nem élteti a vallás.”<sup>21</sup> Teilhard e gondolatát – bizonyára érezzük – kicsit pontosítani kell. Olyan tudományra és tudományos gondolkodásra van szükség, mely nem a vallástól való teljes elkülönítettségében határozza meg lényegét, hanem vállalva önkritikáját, gondolkodásmódjának határait és módszerének korlátait, nyitott másfajta, őt is gazdagító szemléletmódok, s a teljes valóság végső alapja felé.<sup>22</sup> E harmónia megvalósítása a kutató vagy épp csak gondolkodó ember feladata. A lélekkel bíró, s a valóság teljes tényszerűségét feltárni igyekvő embernek, eredményes működése érdekében az említett gondolkodási stílusú embercsoportba szükséges tartoznia. Így lehet a tudomány is értékmegőrző, hisz megmarad kapcsolata minden érték forrásával, Istennel, akinek rendelkezéseit figyelmen kívül hagyva a jó és a rossz különbségének megállapítása elsiklik, illetve lehetetlenné válik, az ember számára pedig az önpusztítás tragédiáját eredményezheti. A tudomány és a technika igazi problémái ugyanis nem technikaiak, hanem szellemiek. S mivel a hit kapcsolatban van a szellemiség területével, ezért fogalmazható meg az a keresztény igény a tudomány és technika vonatkozásában, hogy maradjon értékmegőrző. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha a tudomány és a technika eszköz marad és nem válik végcélá vagy végzetté, vagyis célként az emberi személy szolgálatát megtartja. A bibliai kinyilatkoztatás ugyanis megalapozza és lehetővé teszi a modern tudományt, de mindig

---

<sup>20</sup> A Morgan Állami Egyetemen 1997. május 18-án tartott tanévzáró beszéd kivonata. Megjelent az *Amerikai Fizikai Társaság újságában*, 1997. júliusában az ottani vélemény-sorozatban, melynek neve: Hátsó Oldal. Fordította: Zsolt Gábor. In „Fizikai Szemle” 11 (1997) sz. n.

<sup>21</sup> TEILHARD De CH., *Út az Ómega felé*, Budapest 1980, 346-351.

<sup>22</sup> BOLBERITZ, P., *Hit és ész*, Budapest 1997, 125-138; 234-246.



hangsúlyozza a személy szabadságát és transzcendenciáját. Ebből fakad az ember alkotó felelőssége, s az „Isten munkatársa” méltóságának felismerése. Így még a munkamozdulatoknak is olyan szimbolikus jelentősége van, mely jelzi a világ struktúráin keresztül az ember és az Isten gondolatainak összekapcsolódását. Ez a szemléletmód arra is alkalmas, hogy ősi tudományok és bölcseségek kincseit, mágiától és panteista, determinista túlzásoktól megtisztítva megtartsa, mert megőrzi az Isten és az ember szabadságát, a személy tiszteletét. Ezt az alapvető harmóniát a modern racionalista, pozitivistá gondolkodás veszélyezteti. Következésképpen a technikai világmindenség megsértheti az emberi nem mély képességeit, értékeit, mert a szellem, lélek, szív szempontjai háttérbe szorulnak. Az Istenbe vetett hit elsatnyulása pedig az ember iránti tiszteletet is megsérti, ha a személy anyagiságra való visszavezethetőségét elfogadja. Megszűnik ezzel az a kimeríthetetlen titokszerűség, mely leginkább az ember lényegének, de igazából minden teremtetett lényeknek is sajátja. Az igazi tudománynak és technikának így épp a fundamentuma kerül veszélybe, mert e kimeríthetlenség a tudományos kutatás korlátlanosságának alapja. A hívő ember pedig a szcientista, zárt tudományeszménnyel szemben épp a nyitott és a legmélyebb értékek tényét elfogadó tudományhoz folyamodik, mert kiteljesedését az ilyenfajta tudomány és tudományos szemlélet szolgálja.<sup>23</sup>

A következő erkölcsi szempont az, hogy a megismerés horizontjának tudatos megcsonkítása növeli az emberben a bálványkeresés, bálványimádás veszélyét. Talán éppen az idézi ezt elő, hogy a hit elutasítása, s vele együtt az elkötelezettség elutasítása olyan hiányt okoz az emberben, mely valami kizárólag emberi dolognak, tudománynak vagy konkrét tárgynak bálvánnyá tételében nyeri el feloldódását. A modern korban ezért szinte logikus és szükségszerű a bálványimádás rejtett vagy nyílt fellángolása. Hinni valamiben mindenkinek kell. Ha nem Istenben, akkor a bálványimádó azáltal lesz azzá, hogy a hit indíttatása kapcsán megáll félúton, valamilyen véges értéket abszolutizál, mely az ember és az Isten közé került.<sup>24</sup> S ezt eredményezi valamiképpen a tudás hit nélküli abszolutizálása is. A hit és a tudás pozitív kapcsolata magával vonja a tradíció megbecsülését is. A mai korban oly sokszor

---

<sup>23</sup> CLÉMENT, O., *Questions sur l'homme*, Stock 1972, (magyar fordítás) 95-101.

<sup>24</sup> SZABÓ, F., *A rejtett Isten útjain*, Róma 1980, 15.

hangoztatott fejlődés ugyanis épp „a múlt kevés, elevenen hagyott sugalmából származott”<sup>25</sup> – hangoztatta Simone Weil. Az előttünk levő gondolkodók meglátásai pedig nem elvetendő, hanem éppen arra döbbennek rá bennünket, hogy óriások vállán állunk. S az igazi óriások a legszélesebb horizontot képviselő gondolkodók voltak.<sup>26</sup> A múlt elpusztítása sem önértelmezésünket, sem önmegvalósításunkat sem közösségi feladataink megoldását nem segítik.

Összefoglalva tehát a következőket mondhatjuk: Ahogy az ember két lábbal tud a leginkább előrehaladni, két kézzel tud legjobban tevékenykedni, két szemmel a dolgokat tökéletesebben tudja látni, lényegi valóságát pedig a test-lélek kettős egységében birtokolja, úgy megismerési tevékenységét is empirikus és transzcendentális irányokat figyelembe véve, a tudás és a hit egymásra utaltságában kell megfogalmaznia. Az igazi emberi és felelősségteljes életnek ez az alapja, s így lehet legjobban felszítani azt, amit az életben a legfontosabbnak tartunk: a szeretetet. Paracelsust idézi Eric Fromm egyik művében: „Aki nem tud semmit, nem szeret semmit, aki nem ért semmit, nem is ér semmit. Aki viszont ért, az szeret is, néz is, lát is. Minél több tudás rejlik egy-egy dologban, annál nagyobb a szeretet is.”<sup>27</sup> Ez az érem egyik oldala. A másik pedig, amit Karl Rahner így fogalmaz meg: „Nincs semmi, amit szíve mélyén oly pontosan tudna az ember, mint azt, hogy tudása csupán kicsiny sziget, abban a végtelen óceánban, amely sohasem hajózható be, s lehet a sziget meghittebb az óceánnál, de végső soron mégis úgy hordoz bennünket, hogy őt magát is hordozza valami”.<sup>28</sup> Világítson hát a tudás parányi fénye, de ne csak ez, ne-hogy a titkok tengere homályban maradjon – esetleg örökre. Világítson a hit fénye is, hogy a teljes ember, teljes életet élve a teljes boldogság elnyeréséhez vezettessen. Ezért fontos az, hogy a nevelésben legyen meg a tudás mellett a hitnek is megfelelő helye és szerepe minden kor minden nemzedéke számára. Ezért fontos, hogy van Magyarországon hitoktatás, hittanár-, hitoktató- és teológusképzés, s minden más tudomány művelése mellett jut hely a hittudományok művelésének is. A tudás és a hit ugyanis értelmes jövőt kíván felépíteni. Erre buzdítanak nagy keresztény gondolkodóink, s hitünk öröksége is. S e cél, csak józan harmóniájuk, kap-

---

<sup>25</sup> WEIL, S., *Ami személyes és ami szent*, Budapest 1983, 285.

<sup>26</sup> SZABÓ, *op. cit.*, 20.

<sup>27</sup> FROMM, E., *A Szeretet művészete*, Budapest 1993, 5.

<sup>28</sup> RAHNER, *op. cit.*, 39.

csolatuk révén valósítható meg.



Obbágy László

**KRISZTUS ÉS KRISZTUS KÖVETŐJE MINT SZOLGA**  
**Biblikus háttérű lelkiségtudományi megjegyzések**  
**a keresztény felnőttképzés és a papnevelés pedagógiájához**

Az egyház alapfeladatait négy pontban sűrítjük össze. Ezek: a khrugma, koinwnia, euch, diakonia. Vagyis: az Isten üzenetének továbbadása, a közösség, az imádság és a szolgálat.

A szolgálatra nevelés megítélésünk szerint nem kap eléggé hangsúlyos szerepet sem gyermekeink katekézisében, sem a felnőttképzésben, sem papnevelésünkben. Nem is könnyű manapság ezt a mentalitást magunkévá tennünk. Egyrészt azért, mert a szabadság korunkbeli túlhangsúlyozásával a szolgálat szolgaságként tűnhet fel, a szolgálat gondolata pedig konfrontálódni látszik az önmegvalósítás, önkibontakoztatás hangzatos elveivel. Másrészt azért, mert a hitre vezetésben, a katekézisben is nagyobb hangsúlyt fordítottunk arra, hogy Isten gyermekei, Jézus barátai, testvérei vagyunk, s ebben az összefüggésben ellentmondásosnak tűnik avagy idegenül cseng és igencsak fejbevág a kifejezés: Krisztus követője – szolga.

Gondolataink a szolgálat témaköréhez próbálnak a cím alapján néhány olyan szempontot megfogalmazni, amelyek biblikus megalapozottságot és lelkiségtudományi háttérrel adhatnak a keresztény felnőttképzés és a papnevelés pedagógiájához, illetve praxisához.

## **1. Krisztus mint szolga**

### **1. Jézus az első szolga**

Pál apostol szerint Krisztus „szolgai alakot (morfhn doulou) vett föl”<sup>1</sup>, amikor emberré lett. Maga Jézus is gyakran utal szavaiban a szolgáló szeretet szellemére<sup>2</sup>, mindennél többet mond azon-

---

<sup>1</sup> Fil 2,7

<sup>2</sup> Többek között Zebedeus fiai történetében (Mt 20,20kk), illetve a tanítványok vetélkedésének leírásaiban (pl. Lk 22,24kk) stb.

ban az utolsó vacsorai tette: „Vizet öntött egy mosdótálba, majd hozzáfogott, hogy sorra megmossa s a derekára kötött kendővel megtörölje tanítványai lábát”<sup>3</sup>.

Jézus nemcsak beszél a szolgálatról, de ő maga az első szolga.

## **2. Néhány megjegyzés az Ebed Jahve dalok és az evangéliumok összefüggéseihez<sup>4</sup>**

Érdekes megfigyelésekkel gazdagodhatunk, ha az evangéliumok szolgálattal kapcsolatos mozzanatait (az Úr Jézus szavait, cselekedeteit) Deutero-Izajás Isten szolgájáról szóló énekeinek fényében, azokkal összehasonlítva olvassuk. A négy Ebed Jahve dalt sorrendben a négy evangélista néhány evangéliumi részletével vetjük össze.

1. Az első izajási ének<sup>5</sup> arról beszél, hogy az eljövendő Messiás szolgaként jön. Ez a kijelentés gyökeresen eltér a Messiás-várással kapcsolatos addigi elképzelésektől. „Nézzétek, *szolgám*, akit támogatok, a választottam, akiben kedvem telik. Kiárasztom rá lelkemet, hogy igazságot vigyen a nemzeteknek. Nem kiált majd, s nem emeli föl a hangját, szava se hallatszik az utcákon. A megtört nádszálat nem töri össze, a pislákoló mécsbelet nem oltja ki. Hűségesen elviszi az igazságot, nem lankad el, sem kedvét el nem veszti, míg az igazságot meg nem szilárdítja a földön.”<sup>6</sup>

Jézus szavai és élete ezt a szemléletet tükrözik. Példák egész sokaságát sorolhatnánk. Még Jeruzsálemben is – királyként bár, mégis – alázatos szolgaként vonul be.<sup>7</sup> Máté evangéliumában egy alkalommal küldetését is így fogalmazza meg: „Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és

---

<sup>3</sup> Jn 13,5

<sup>4</sup> Jelen tanulmányunk célja nem az összehasonlító szakbiblikus elemzés; sokkal inkább a felnőttképzést és papnevelést segítő lelkiségteológiai szempontokat szeretnénk adni. Ezért itt csupán egymás mellé helyeztük és együtt olvassuk Deutero-Izajás Isten szolgájáról szóló énekeit és az evangéliumok néhány részletét. – A gondolatmenethez fölhasználtuk Michael Silberer OSC, teológiai tanár 1990-ben Berekfürdőn elhangzott előadásának szempontjait.

<sup>5</sup> Iz 42,1-9

<sup>6</sup> Iz 42,1-4

<sup>7</sup> Vö. Mt 21,5 illetve még inkább az idézett hely, Zak 9,9: „...alázatos, számaron jó, számarcsikó hátán.”

váltságul odaadja életét sokakért.”<sup>8</sup> Az evangélium egész miliójét ez a létkör, a „non ministrari, sed ministrare” mottója hatja át.<sup>9</sup>

2. A második ének szerint<sup>10</sup> Isten szolgájának feladata, hogy az üdvösség örömhíre a föld végső határáig eljusson általa. „Kevés az, hogy szolgám légy, s fölemeld Jákob törzseit, és visszatérítsd Izrael maradékát. Nézd, a nemzetek világosságává tettelek, hogy *üdvösségem eljusson a föld határáig.*”<sup>11</sup>

Jézus minden emberhez odafordul az Isten Országa örömhírével, és az apostolok feladata is az evangélium hirdetése minden teremtménynek. Jézus tanítása és az apostolok közvetítése révén az evangélium jóhíre eljut a föld végső határáig. Az apostolok küldetésének márkai megfogalmazása „rímel” a második izajási énekre: „MenjeteK el az egész világra, és *hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek.*”<sup>12</sup>

3. A harmadik Ebed Jahve dal<sup>13</sup> szól először arról, hogy Isten szolgája szenvedni fog: „Hátamat odaadtam azoknak, akik *verték*, arcomat meg, akik *tépáztak*. Nem rejtettem el arcomat azok elől, akik *gyaláztak* és *leköpdöstek.*”<sup>14</sup>

Jézus szenvedésében is az ószövetségi próféciák teljesedtek be. A szenvedéstörténet leírásában erre folyamatosan utalnak az evangélisták. Szent Lukács leírásában az emmauszi tanítványoktól maga Jézus kérdezi: „Vajon nem ezeket kellett *elszenvednie* a Messiásnak, hogy bemehessen dicsőségébe?”<sup>15</sup>

4. A negyedik ének szerint<sup>16</sup> Isten szolgája szenvedésében olyan lesz, mint a leöletésre vitt bárány: „Megvetett volt, utolsó az emberek között, a fájdalmak férfja, aki tudta, mi a szenvedés...

---

<sup>8</sup> Mt 20,28

<sup>9</sup> A mottó a Mt 20,28 főntebb idézett mondatára utal. (Ez a frappáns latin félmondat a *Szolgalat* című pasztorális folyóirat mottójaként hosszú éveken keresztül szinte észrevétlenül írta be magát jónéhány teológusnak és lelkipásztornak a jövő útjait kereső töprengései, gondolatai közé.)

<sup>10</sup> Iz 49,1-6

<sup>11</sup> Iz 49,6

<sup>12</sup> Mk 16,15

<sup>13</sup> Iz 50,4-9

<sup>14</sup> Iz 50,6

<sup>15</sup> Lk 24,26

<sup>16</sup> Iz 52,13-53,12

Mint a *juh, amelyet leölni visznek*, vagy amint a bárány elnémul nyírója előtt, ő sem nyitotta ki a száját.”<sup>17</sup>

Jézus János evangélistánál az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit. „Nézzétek, az *Isten Báránya!*”<sup>18</sup> A szenvedéstörténet is a bárányra vonatkozó szöveget idéz: „Ez azért történt, hogy beteljesedjék az Írás: «Csontot meg ne törjetez benne!»”<sup>19</sup>

### 3. A szolga és az apostoli igehirdetés

Hogy a „Krisztus mint szolga” motívum az ősegyház igehirdetésének szerves részét képezte, annak igazolására az Apostolok Cselekedeteit idézzük. Ez a néhány idézet azonban egy új és igen csak lényeges szempontra is rávilágít.

1. Közelebbről: Péter apostol templomi beszédéről, illetve a jeruzsálemi hívek áhítatos közös imájáról van szó. „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, atyáink Istene megdicsőítette *szolgáját*, Jézust...”<sup>20</sup> „Isten *szolgájának* föltámasztása után először hozzátok küldte el őt...”<sup>21</sup> „E városban összegyűltek fölkent szent *szolgád*, Jézus ellen...”<sup>22</sup> „Nyújtsd ki kezedet, hogy gyógyulások, jelek és csodák történjenek szent *szolgád*, Jézus által.”<sup>23</sup> A képlet e rövid néhány idézet alapján látszólag egyszerű: az apostoli igehirdetés Krisztusról valóban mint szolgáról beszél.

A dolognak azonban van egy kis szépséghibája – és éppen ez a „szépséghiba” lendítheti tovább gondolatainkat és adhat új szempontokat.

2. Az említett „hiba” nem más, mint a különböző Szentírás-kiadások eltérő fordításai: hol Isten szolgájáról (Szolgájáról), hol Isten Fiáról hallunk a fenti idézetek különböző fordításaiban. Ez a jelentősnek tűnő eltérés az eredeti szövegre irányítja a figyelmünket. A görög szöveget olvasva pedig kiderül, hogy valamennyi idézett helyen a *παῖς* szó áll, amelynek jelentése egyaránt lehet *szolga*

---

<sup>17</sup> Iz 53,3.7b

<sup>18</sup> Jn 1,36

<sup>19</sup> Jn 19,36 illetve az idézett hely: Kiv 12,46

<sup>20</sup> ApCsel 3,13

<sup>21</sup> ApCsel 3,26

<sup>22</sup> ApCsel 4,27

<sup>23</sup> ApCsel 4,30



és *fiú* (*gyermek*).<sup>24</sup> El lehet vitatkozgatni a különböző fordítások létjogosultságán,<sup>25</sup> de messze lényegesebb az a nagyszerű felismerés, amelyhez a kétféleképpen fordítható szó segít hozzá bennünket. Nevezetesen: hogy a *szolga* legbenső lényében *fiú*. „Azért szeret engem az Atya, mert odaadom az életemet”<sup>26</sup>, vagyis: mert szolga vagyok.

## 2. Krisztus követője mint szolga

### 1. Nemde barátainak mondta követőit...

Az egyik kifogásunk, amikor idegenkedünk a „haszontalan szolgák vagyunk” mentalitásától, hogy Jézus *barátainak* mondta övéit. Nem fokozzuk-e le Jézus szavának erejét, nem értjük-e félre az ő felszabadító örömhírét akkor, amikor újra „szolgasorba” taszítjuk magunkat?

1. Igen, barátainak mondta az apostolokat. Ráadásul látószólag szembeállítja *szolga* és *barát* fogalmát, amikor a búcsúbeszédben így szól: „Már nem mondalak titeket szolgáknak, mert a szolga nem tudja, mit tesz az ura. Barátaimnak mondalak titeket,

---

<sup>24</sup> A magyar nyelvben talán a kihalófélben lévő *inas* szónak volt némileg hasonlóan kettős a jelentése (*fiú*, illetve *szolga*); az angol *boy* is értelmezhető így; de a görög *παῖς* még gazdagabb, hiszen a *gyermek*, *valakinek a fia*, *lánya* értelemmel is rendelkezik.

<sup>25</sup> Érdekes és tanulságos átfutnunk néhány fordítást. A Vulgata fordítása (az idézett helyek sorrendjében): *Filius, Filius, puer, Filius*. A Nestle-Aland féle latin kiadás szerint: *puer, Puer, puer, puer*. Károli: *Fiú, Fiú, Fiú, Fiú*. Az 1976-os katolikus fordításban: *Fiú, Fiú, szolga, szolga*. Békés-Dalos: *szolga, szolga, szolga, szolga*. Szent Jeromos Bibliatársulat kiadása, 1997: *Fiú, Fiú, Fiú, Fiú*. 1977-es és 1980-as református kiadás: *Fiú, szolga, szolga, szolga*. Ennek a fordításnak az 1992-es, javított kiadása ugyanígy fordít, de a Szolgát mindenütt nagy kezdőbetűvel írja. Az ún. Csia-féle fordítás (1978) mind a négy helyen a *gyermek* szóval adja vissza a görög szót. A német kiadások (mind az 1979-es „Einheitsübersetzung”, mind a Lutherbibel 1984-es revideált kiadása) valamennyi helyen a *Knecht* szóval fordítanak. A brüsszeli kiadású, 1964-es orosz fordítás mind a négy esetben a *Сын-т* találja helyesnek. A Magyar Bibliatanács megbízásából készült angol és magyar nyelvű, 1991-es Újszövetség-kiadásban az angol szöveg mind a négy idézett helyen a *Servant* szót használja, miközben a tükör-olvasatban, a magyar szövegben *Fiú, Szolga, Szolga, Szolga* (nagy kezdőbetűvel!) szerepel.

<sup>26</sup> Jn 10,17

mert mindent tudtul adtam nektek, amit Atyámtól hallottam.”<sup>27</sup> A megoldás kulcsa most is az eredeti szó: az itt olvasható *doulos* – szemben a fentebb említett, az Apostolok Cselekedeteiben használt *paic* szóval – kifejezetten rabszolgát jelent.

2. Krisztus követője nem lehet rab, hiszen Krisztus éppen szabadságra vezeti őt,<sup>28</sup> meghívása szabadságra szól.<sup>29</sup> Szolga azonban lehet. Szabadságában ugyanis annak a Krisztusnak kötelezi el magát, aki a lábmosással rabszolgai munkát végzett, és ezt követően mondta: „Ha én, az Úr és Mester, megmostam lábatokat, nektek is mosnotok kell egymás lábát. Példát adtam nektek: Amint én tettem veletek, ti is úgy tegyetek.”<sup>30</sup> Sőt: annak a Krisztusnak kötelezi el magát, akiről Pál a Filippi-levél ismert Krisztushimnuszában ugyancsak a *doulos* szót használva mondja: a szolga alakját vette fel.<sup>31</sup> A „barátainak mondalak titeket” ezért nemcsak nem áll ellentétben a „Krisztus követője mint szolga” gondolatával, hanem valójában fölerősíti azt: akiket barátainak mond, azok közelről látták az ő szolgai alakját és szolgáló szeretetét, a minta, a példa tehát még inkább adott a számukra.<sup>32</sup>

3. Pál apostol szóhasználatára is érdemes odafigyelnünk. Bár leveleiben nem győzi hangsúlyozni a krisztusi szabadságot,<sup>33</sup> mégsem szégyelli a *doulos*-t önmagára alkalmazni. Ő „Krisztus Jézus szolgája, meghívott apostol.”<sup>34</sup> „Ha még emberek tetszését keresném, nem volnék Krisztus szolgája” – írja a galatákhöz írt levélben.<sup>35</sup> Sőt: nemcsak Krisztus, de a krisztusi közösség szolgájának mondja magát. A korintusiaknak így ír: „Nem önmagunkat hirdetjük, hanem Krisztus Jézust, az Urat, magunkat pedig, mint Jézus kedvéért szolgátokat.”<sup>36</sup>

---

<sup>27</sup> Jn 15,15

<sup>28</sup> Vö. Gal 5,1

<sup>29</sup> Vö. Gal 5,13

<sup>30</sup> Jn 13,14-15

<sup>31</sup> Vö. Fil 2,7

<sup>32</sup> Érdemes megemlítenünk, hogy a Szentírásban Mózes Istennel mint *barátfjával* beszél (vö. Kiv 33,11), mégis *szolgának* (*doulos*) neveztetik (vö. Jel 15,3).

<sup>33</sup> Vö. Róm 6,22; 8,21; Gal 4,7 stb.

<sup>34</sup> Róm 1,1

<sup>35</sup> Gal 1,10

<sup>36</sup> 2Kor 4,5 – Az apostol valamennyi idézett helyen – és számtalan más alkalommal is, amikor önmagáról vagy munkatársairól beszél – a *doulos* szót használja.

## **2. „Ugyanarra törekedjete...”<sup>37</sup>**

A főtebb már idézett, Filippi levél-beli Krisztus-himnuszra gyakorta hivatkozunk, de mintha ritkábban olvasnánk-hallanánk annak bevezető mondatát. Fordításaink itt is eltérnek egymástól. „Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban...”<sup>38</sup> „Ugyanazon érzés legyen bennetek...”<sup>39</sup> „Az az indulat legyen bennetek...”<sup>40</sup> „Az az észjárás (törekvés) legyen bennetek...”<sup>41</sup> Leginkább kifejezőnek az alábbi fordítás tűnik: „Azt törekedjete megvalósítani magatokban...”<sup>42</sup>

A szakaszban ugyanis elvész a lényeg, ha lelkületről vagy érzületről beszélünk. Egyszerűen: ugyanarra kell törekednünk, ami Krisztus Jézusban volt. Az ő gondolkodás- és életmódja a minta. Ebben pedig – szövegünket tovább olvasva – az első, hogy „szolgai alakot vett fel”, hogy „kiüresítette”, „kifosztotta” magát.<sup>43</sup> Ez az önmagát kiüresítő szolga mentalitás és magatartás az, amire Krisztus követője törekszik.<sup>44</sup>

## **3. Szolgálatra nevelés**

### **1. „Köztetek ne így legyen...”<sup>45</sup>**

1. Jézus szavai és élete, az evangélium elirányítása egyértelmű. Hogy Isten szolgáinak, Krisztus szolgáinak nevezhetjük ma-

---

<sup>37</sup> A Fil 2,5 kezdete, egyéni fordítás.

<sup>38</sup> *Biblia*, Budapest 1976, katolikus kiadás.

<sup>39</sup> Békés-Dalos fordítás. *Újszövetségi Szentírás*, Szeged – Pannonhalma – Budapest 1990, katolikus kiadás.

<sup>40</sup> Károli Gáspár fordítása. *Biblia*, Budapest 1992, református kiadás. Ugyanígy olvashatjuk a Magyar Bibliatanács megbízásából készült új fordításban. *Biblia*, Budapest 1994, református kiadás.

<sup>41</sup> Csia Lajos fordítása. CSIA, L., *A puszta létnél többet*, Ausztria 1978.

<sup>42</sup> *Biblia*, Budapest 1977, református kiadás.

<sup>43</sup> Vö. Fil 2,7

<sup>44</sup> Ezt a krisztusi magatartást nevezzük proexisztens létmódnak, másokért való életnek.

<sup>45</sup> Mt 20,26 – A teljes idézet így hangzik: „Tudjátok, hogy azok, akiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken, a hatalmasok pedig önkényüket éreztetik velük. Köztetek azonban ne így legyen, hanem, aki nagyobb akar lenni, legyen szolgátok (diakonos), és aki első akar lenni, legyen cselédetek (doulos).”

gunkat, ez nem degradálás, hanem kiválasztottság, megtiszteltetés. Krisztus követője: Krisztus szolgálója. Ebből pedig következik, hogy a szolgálat szellemében gondolkodik és ebben igyekszik élni. A szolgáló szeretetre nevelésnek ezért kezdettől jelen kell lennie katekézisünkben és nem hiányozhat a keresztyén felnőttképzés programjából sem.<sup>46</sup>

Tudjuk, hogy az elvi megfontolásoknál mindig előbb és nagyobb hatású a példa. Éppen ezért van (kell, hogy legyen) nagyon nagy súlya a szolgáló szeretet szellemében élt (élő), a „Krisztus követője: szolga” mentalitást hősi fokban megvalósító embereknek az egyházban. És éppen ezért oly súlyosan botrányos minden hatalommal való visszaélés az egyházban, hiszen Krisztus-követésünk alapvető hitelességét kérdőjelezi meg.

2. A *szolgálat* görög szavai némileg hozzásegíthetnek bennünket ahhoz, hogy e szolgálat nagyszerűségére és sokszínűségére újólag rámutassunk.<sup>47</sup>

A *douleia* (vö. *doulos*) szó arra a szolgálatra utal, amelyet a rabszolga, a cseléd végez. – Abból a (rab)szolgaságból, amely a vallásosságot a törvény igájaként, az Istennel való kapcsolatot tiltások és előírások gyűjteményeként éli meg, megszabadít Jézus. Aki Krisztusban keresztelkedett, Krisztusba öltözködött,<sup>48</sup> szabadságot és nem „kényszerzubbonyt” öltött magára. Az evangélium nem „szolgálati szabályzat”, hanem felszabadító örömhír számára. A Krisztusban elnyert szabadság, a Krisztusban való élet ugyanakkor akár (rab)szolgai munkára is „képesíti” (vö. lábmosás).

Az eredetileg közös munkára, közös tevékenységre vonatkozó *leitourgia* szó a közösségi Isten-szolgálat fontosságára hívja föl a figyelmet. Az ember-szolgálat is Isten-szolgálat: „Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek.”<sup>49</sup> Isten-szolgálat nélkül azonban nincs ember-szolgálat; a szolgáló szeretet

<sup>46</sup> Az 1971-es keltezésű Általános Hitoktatási Direktórium így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „Hivatásunk arra szól, hogy a hitben éljük azt az életet, amely Isten és embertársaink szeretetében áll. ... Az ember szentsége, bármilyen hivatásban és állapotban éljen is, a szeretet tökéletességében van.” *Általános Hitoktatási Direktórium*, Budapest 1994, 71.

<sup>47</sup> Az alábbi, szóhasználatra vonatkozó gondolatmenetünk Adorján József református teológus 1988 januárjában Budapesten tartott előadásának vezérfonalát követi.

<sup>48</sup> Vö. Gal 3,27

<sup>49</sup> Mt 25,40

nem válik életformává, ha nem táplálkozik elcsöndesülésből, imádságból, az Írás szavából, az egyház hálaadásából (eucaristia) és Isten-dicsőítéséből. A liturgia azzal a tapasztalattal is felerősíti a „Krisztus – szolga” bizonyosságát és ezáltal a szolgálatban való elkötelezettségünket, hogy ott Krisztus *táplálékul szolgál*, az ember szolgálatát mintegy a végsőig megvalósítva.

A diakonia a szolgálat legismertebb szava. Az Apostolok Cselekedeteiben a diakónusok az asztal szolgálatára kapnak megbízást az apostoloktól. A diakónia az egyházban máig ezt jelenti. Az asztal egyrészt az Eukarisztia asztala, amely a felszentelt diakónus „jogköre”; másrészt a „szegények asztala”, a rászorulóknak terített asztal, vagyis a szegénygondozás, az alamizsna minden Krisztus-követő számára érvényes szolgálati területe.<sup>50</sup> A szíve szűnne meg dobogni az egyháznak, ha a diakónia hiányozna az életéből.<sup>51</sup>

Kevésbé ismert görög kifejezése a szolgálatnak a *uphresia*. Ez a szó a hajóslegények szolgálatát jelenti.<sup>52</sup> – Az egyház gyakori ábrázolása a hajó. Csak a hajótestből kinyúló evezők látszanak, az evezősök nem. Szürke, észrevétlen, látványosságot nélkülöző szolgálat ez, de a hajó ettől megy előre...<sup>53</sup> Az egyszerű, hétköznapi, a „kicsiben is hűséges”, názareti jellegű szolgálat az egyház igazi életerejét rejt.

## **2. „Mindig készen kell lennem...”**

A szolgálatra nevelésnek fokozott szerepe van a papnevelésben. Aki Krisztus szolgálaként papi hivatásra szólíttatik, annak kell leginkább magáévá tennie a szolgálat készségét. A pap szá-

---

<sup>50</sup> Az alamizsna mai jelentésében „könyöradományként” él a köztudatban. A szó (elehmosunh = irgalom, kegyelem, részvét, jóság) a Bibliában eredetileg csak Istenre vonatkozó kifejezés. Újra föl kell hát fedeznünk a kifejezésben rejlő motíváló erőt: aki alamizsnát ad, az nem könyöradományt juttat, hanem – önmaga isteni elehmosunh-re szorultságát is tudva – Isten irgalmát, jóságát, szeretetét, Isten magatartását „utánozza”.

<sup>51</sup> Érdekes a diakonia szó azon elemzése, amely szerint a kifejezés a *dia* = *át*, *keresztül* és a *konia* = *homok*, *sivatag* szavakból tevődik össze. Az értelmezés etimológiailag téves, de tartalmát nézve kifejező: a diakónia az a szolgálat, amely átsegíti a rászorultat az élet sivatagos helyén, időszakán.

<sup>52</sup> *uphresis* = hajóslegény

<sup>53</sup> Az egyház a Szentlélek műve, de ez nem az egyház tagjainak tétlenségét jelenti. A Lélek nemcsak „dagasztja a vitorlákat”, hanem „bekalkulálja” a hajóslegények szolgálatát is.

mára a szentségi út is ez az egyházban: a keresztség szentségében Isten gyermeke, az egyházi rend szentségében Krisztus szolgálója lett.<sup>54</sup>

1. Krisztus papja semmit el nem várhat. Szolgálata azt jelenti, hogy mindig készen áll. „Kell, hogy ott találják a város kapujában, a szegények között...” Hadd idézzük a zsidó hagyomány egy sokatmondó történetét:<sup>55</sup>

„*Josua Ben Lévi rabbi találkozik Illés prófétával. Megkérdezi Illést:*

– *Mikor jön a Messiás?*

– *Menj, kérdezd meg magad – válaszolja Illés.*

– *De hát hol találom?*

– *Ott ül a város kapujában.*

– *És miről ismerem meg?*

– *A szegények között ül, sebekkel borítottan. A többiek mind egyszerre veszik le minden sebükről a kötést, aztán újra bekötözik sebeiket. Ő azonban mindig egyszerre csak egy sebérl veszi le a kötést s aztán rögtön be is köti újra. Ugyanis azt gondolja: Hátha szüksége lesz rám valakinek! Mindig készen kell lennem, hogy ne veszítsek el egyetlen pillanatot sem!”*

Ez a sorsvállalás és ez az állandó készség a pap szolgálata.

2. Ez a szolgálat a papi élet különféle területein különböző módon valósul meg. A hívek körében lekipásztorként élő pap „mint sebekkel borított orvos” él a rá bízott közösség közepette. A felelős elöljárói szolgálat alapja az egyházban szintúgy a szolga Jézus magatartása: „A legnagyobb legyen olyan, mint a legkisebb, és az elöljáró olyan, mint a szolga. Ki nagyobb, aki az asztalnál ül vagy aki felszolgál? Nyilván az, aki az asztalnál ül. Én mégis úgy vagyok köztetek, mint a szolga (diakonos).”<sup>56</sup> De a tudós teológus is szolgál: a teológia művelése sem történhet *l’art pour l’art*; a teológiának az Isten-titok mélységeit úgy kell kutatnia, hogy az egyúttal közelebb is vigye az embert e titokhoz s életét minél inkább Istenhez

---

<sup>54</sup> A liturgia is folyton erre „figyelmezteti” a papot, amikor liturgikus imáiban oly gyakran „méltatlan szolgálóként” említi önmagát.

<sup>55</sup> A történetet közli ZERFASS, R., „A lekipásztor mint sebekkel borított orvos”, in *Teológia* 1 (1984)

<sup>56</sup> Lk 22,27

kapcsolja. A teológus gondolatainak, írásainak oka és célja ugyanaz, amit Teológus Szent János, az evangélista így fogalmaz meg: „Ezeket azért írtam, hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia, és hogy a hit által életek legyen benne.”<sup>57</sup>

Szolgálják az itt leírtak – a lábmosás készségét megerősítve – ezt az életet bennünk.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Jn 20,31

<sup>58</sup> Témánkhoz ajánljuk a Teológia című folyóirat 1984/4. számának néhány írását: Belon, G., „A szolgálat Jézus szemléletében”, Boda, L., „Szolgálatot vállalni szeretetben”, Cselényi, I. G., „Az egyházközség diakóniája”, Gál, F., „Szolgálat és szabadság”, Szennay, A., „Testvéri szeretet – testvéri szolgálat”.





Basilio Petrá:

## KERESZTÉNY ETIKA ORTODOX TEOLÓGIAI ÖSSZEFÜGGÉSBEN

### Az ortodox etika történelme Politikai és szociális hatások

Az ortodox erkölcssteológia<sup>1</sup> gyökerei a görög patrisztikáig nyúlnak vissza, sőt e teológia magát a patrisztika folytatójának tartja.

Az erkölcssteológia önálló kifejtésére az egész első keresztény évezredben nem találunk példát, az Atyáknál ugyanis mély egységet alkot az etika, a lelkiség, a dogma és a liturgia. A *biosz logikosz* görög ideálja bennük egyszerűen *biosz kata ton Logon*-ná válik, a Logosz által áttelekített és átformált léletté, amely minden teremtett *logosz* alapjában benne van és az Egyház misztériumában válik hozzáférhetővé.

A keleti erkölcsi gondolkodás ezen helyzetét a XV. századig nem érintik jelentős szerkezeti változások, ekkor azonban megjelenik az első *hivatásos* ortodox erkölcssteológus, Szkolariosz György vagy Gennádiosz, aki az 1453-as török hódítás utáni első konstantinápolyi pátriárka, és Szent Tamás *Prima Secundae* című művének odaadó csodálója.

Az ortodox teológiára ezután, mind görög, mind szláv területen, a következő századokban is erősen hatnak a nyugati (protesztáns és katolikus) teológia erkölcsstani kézikönyvei és más erkölcssteológiai szövegei. Ezen hirtelenjében felvázolt történelmi áttekintés alapján elmondható, hogy az ortodox morális – ortodox erkölcssteológiai értelemben – legalábbis a jelen századig valójában egy olyan hatásnak az *eredménye*, amit leginkább az ortodox országok

---

Basilio Petrá, a teológiai etika tanára a Firenzei Teológiai Intézetben és a római Accademia Alfonsiana-n.

<sup>1</sup> Az ortodox erkölcssteológiával kapcsolatban és az általam kifejtett dolgokkal kapcsolatban általában utalok két munkámra: PETRÁ, B., *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1992; ID., „La teologia morale ortodossa oggi”, in *Ostkirchliche Studien* 42 (1993) 188-197.

nyugatiasodó politikai szándékai határoztak meg (ez érvényes Nagy Péter és utódai Oroszországra, a Bavarezek és utódaik Görögországra és bizonyos mértékig talán minden más ortodox népre).

Csakhogy az ortodox teológusok, miközben egy ortodox erkölcssteológiát dolgoztak ki, egyáltalán nem gondoltak arra, hogy esetleg elárulják az Ortodoxiát; épp ellenkezőleg: úgy vélték, hogy munkásságukkal erkölcssteológiai méltóságot adnak neki és egy sajátosan ortodox művet hoznak létre. Valójában ugyanis egyrészt egy olyan tervet valósítottak meg, amelyet az országuk vallási-politikai vezetése kezdeményezett; másrészt az ortodox erkölcsi gondolkodást a nyugat felsőbbrendűnek tartott és irigyelt teológiai színvonalára emelték; ehhez az a feltevés is hozzájárult még, hogy erkölcsi téren a felekezetek közötti különbségek kisebbek. Az ortodox jelleg így valójában a szerkezetet illetően elveszett, és csak néhány olyan antropológiai és normatív álláspontban őrződött meg, ahol a különbséget nem lehetett figyelmen kívül hagyni.

Az ortodox erkölcssteológia ilyen helyzete tökéletesen megmagyarázza azt a jellegzetességet, hogy ez a teológia az uralkodó hatalomhoz fűződő viszonyában miért volt alapvetően konzervatív; nem is lehetett másmilyen, hiszen eleve egy, a hatalomtól származó tervnek volt a része.

Ez magyarázza azt is, hogy ortodox körökben miért igyekeznek minden nyugatiasodás-ellenes mozgalom az ehhez a skolasztikus teológiához való hasonulást visszautasítani, és miért akarnak ezzel szemben erkölcsi téren autentikusabbnak tartott forrásokra: az ortodox nép körében és részben a szerzetességben megőrződött *ethosz*-ra támaszkodni.

Más szóval, különösen 700-tól máig, az Ortodoxia ismerte egyrészt a nyugatiasodó, sőt többnyire a politikai hatalom szándéka szerint működő hivatalos teológiát (*teologia academica*) – ebbe tartozott a morális is –, másrészt látta az ortodox nép *humusz*-etikájában, valamint a szerzetesi megújulásban gyökerező mozgalmak kialakulását: ezek az indítatások segítették elő az uralkodó kultúrával és – különböző mértékben – a hatalommal szembeni kritika kifejezését.

E jelenség történelmi példáinak tekinthető Oroszországban a szlavofilek, Görögországban pedig a Kollybadok mozgalma, noha egymástól erősen eltérő mozgalmakról van szó.

### Az ortodox erkölcs és a kortárs kihívások

Az ortodox erkölcssteológia jelenéhez érve, néhány ortodox országban (különösen Görögországban, Bulgáriában, Romániában, Szerbiában) a múlt *teologia academica*-jával kontinuitásban lévő és az azt megújító irányzat szempontjainak együttes jelenlétét figyelhetjük meg. A megújulási tendenciát az 1936-os, Ortodox Teológusok Athéni Kongresszusa által programszerűen meghirdetett „vissza az Atyákhoz” elv képviseli, ez vezet az Ortodoxia *hészükhaszta* és *filokalista* gyökereinek újraeledéséhez, az ortodox diaszpóra (különösen V. Lossky, P. Evdokimov) perszonalista teológiájának a kovászához, amelyben a XIX. század végi és e század első fele nagy orosz vallásfilozófiájának témái találkoznak.

Mára egészen biztosan a megújító irányzatok számítanak jelentősebbeknek. Ezekhez tartoznak olyan szerzők, mint Ch. Yannaras, G. I. Mantzaridis, O. Clément, V. Guroian, hogy csak néhány nagy ortodox teológust említsünk, aztán a többiek, akik csak alkalmanként foglalkoznak (vagy foglalkoztak) morálissal, mint D. Staniloae, A. Schmemmann, I. Zizioulas, N. Nissiotis stb. Ők többnyire azonosítják az erkölcsöt a megváltás és az ember Krisztusban való személyllyé válás ontológiájával, és a lelkeséggel benső egységben tekintenek rá. A keresztény erkölcsi életet lényegében úgy fogják fel, mint életet Krisztusban.

Az erkölcs ilyen átfogó szemléletére jellemző módon a szerzők különösen is kedvelik az antropológiai szintéziseket és csekély figyelmet fordítanak a keresztény élet konkrét nehézségeire. Ilyen módon, különösen ökumenikus környezetben, ha a béke és az ökológiai problémák, ha a modern orvosi technológiák által felvetett komplex kérdéseket kellő részletességgel merülnek fel, akkor ezekre szinte ingerületen reagálnak. Legyen elég egy idézet O. Clémenttől: „Az ortodoxok nem nagyon tanultak eddig bioetikai problémákról, hacsak a New Yorki Szt. Vlagyimir Szemináriumban nem. Ezek a problémák a gazdag országok luxusához tartoznak. A génmanipulációkra az áthoszi szerzetesek iszonyattal tekintenek, a nyugati eretnokség legújabb megnyilvánulásának tartják azokat. A béranyák és az anonim sperma donorok problémái ortodox körökben sem különösebb érdeklődést, sem igazi helytelenítést nem váltottak ki. Minden létezőt szeretni kell annak ellenére, hogy földelmes és senki sem átkozott: talán néhány kivételes esetet kellene

csak megfontolni, a lelkiismeret titkában és a lelki beszélgetések diszkrét légkörében. De, végtére is, tényleg ilyen sok vesztegetni való időnk van, és ezek a mindenről előre gondoskodni akaró moralisták közötti vég nélküli viták, vajon nem a lényeges elől való menekülés megnyilvánulásai-e?”<sup>2</sup>

Az Ortodoxia azonban Clément ezen előző ingerült állításainak ellenére sem tehet mást, minthogy szembesül a biomedikai technológiák, a bolygónk iránti felelősség, valamint az új politikai és gazdasági feltételek által felvetett etikai kihívásokkal. Ezért nekik is *érdemben és elkerülhetetlenül* állást kell foglalniuk.

Egyre több jel utal erre: az USA-ban, Franciaországban, a nyugati országokban. Természetesen nem mindig az ilyen összeütközés mutat számunkra is elfogadható irányba, sőt, ami a politikai hatalommal és a nacionalizmussal való kapcsolatot illeti, olykor olyan ösvényen haladnak, amely az Ortodoxia, a nemzetiség és a politikai hatalom együttesének azon formáira emlékeztetnek, amely az ortodox történelem legvitathatóbb pillanataira volt jellemző.

Ezek az új gyakorlati kihívások azok, melyek lehetővé tesznek egy olyan erkölcsi reflexió típusát, amely tagadhatatlanul visszanyúl a *patrisztikus*, *hészükhaszta* és *filokalista* gyökerek teológiájához, mindazonáltal arra törekszik, hogy ne veszítse el a korábbi *manualisztika* eredményeit, és így a normák megfelelő megfogalmazásának képességével nézhessen szembe az új etikai kihívásokkal. Ennek az iránynak, amelyet közvetítőnek nevezhetnénk, s amit részletesen bemutatott S. S. Harakas, görög-amerikai teológus, objektív okok miatt tovább kell fejlődnie.

Az *etikusabb* gondolkodás gyakorlati kényszere az ortodox erkölcssteológia jelene és jövője számára meghatározó jelentőségű.

Mindenekelőtt arra kényszerül, hogy több normatív megállapítást tegyen. Ez két fontos következménnyel jár. Egyrészt a norma/normák és ezek következményeinek problémáját a sajátosan ortodox horizontról elindulva világosabban és közvetlenebbül kell megfogalmaznia, nem folytathatja tovább egyszerűen azt a gyakorlatot, hogy ezeket a problémákat általános antropológiai és teológiai típusú meggondolásokkal odázza el. Másrészt elkerülhetetlenül mind jobban gondoskodnia kell a normák észszerű kifejtéséről. Más szóval, nem tudja elkerülni azt, hogy ne kelljen egyre

---

<sup>2</sup> „L'Église orthodoxe et la sexualité. Quelques aperçus”, in *Contacts* 42 (1990) 135-136.

inkább úgy megmutatkoznia, mint az *ortodox hit horizontjának etikai elve*.

Ezenkívül már most olyan helyzetben van és egyre inkább olyan helyzetbe kerül, hogy a saját forrásaiból kell egy megfelelő etikai-normatív *hermeneutikát* kifejtenie: a Szentírásból, az Atyák-ból, a liturgiából, a zsinati kánonokból stb. Ilyen módon fog talán majd kifejlődni az az ortodox-etikai *community of discourse*, amely ma szinte még csak nem is létezik, ahogy ezt S. S. Harakas helyesen megállapította.

Végül a normatív képesség kifejlesztésének gyakorlati szükségessége bizonyosan jelentős esemény lesz az ortodox erkölcssteológia és a felekezetek közötti erkölcsi párbeszéd vonatkozásában. Itt álljunk is meg!

### **Az ortodox erkölcs és a felekezetek közötti etikai párbeszéd**

A mai napig sincs sok példa a felekezetek közötti etikai párbeszédre, amelyek a széles távlatok helyett a konkrét normák irányába mutatnának. Ez érvényes az ortodox erkölcssteológiára is. Mindazonáltal hasznos lehet feltenni azt a kérdést, hogy mit kellene tenni az ortodox erkölcssteológiának, hogy megfelelően megnyíl-hasson az ökumenikus-etikai párbeszédre, továbbá azt, hogy milyen értékes sajtósággal kapcsolódhatna be ebbe a párbeszédbe.

Az, amit előzőleg a normatív problémák gyakorlati felmerüléséről mondtunk, biztosan valami olyat jelez, amit az ortodox erkölcssteológia megtehet és éppen már tesz is, még ha kezdeti módon is, ti. belépni a felekezetek közötti etikai párbeszédbe; ebben segítségére van a dolgok kényszerítő ereje, korunk, a maga valóságában, s az Ortodoxiából – ellentétben azzal, amit sokan gondolnak róla – sohasem hiányzott a realitás ereje iránti fokozott érzékenység.

Van azonban számukra valami sokkal fontosabb, amit az ortodox erkölcssteológiának el kellene sajátítania, amire csak részben készíti a valóság maga: ez a többi keresztény teológiai-erkölcsi hagyomány alaposabb ismerete.

A kortárs ortodox moralisták katolikus és protestáns erkölcssteológiával kapcsolatos ismeretei túlnyomó többségükben lehatároltak; a katolikus erkölcsre vonatkozóan szerintem rendkívül korlátozottak, a protestáns moralistáknak talán kissé kevésbé.

Ezen lehatárolt ismeretű teológusok körében még néhány általános sztereotípiá uralkodik, amelyek – ha a didaktikai hiányosságok betöltésére szolgálnak – biztosan nem elégtíki ki a katolikus, de feltehetőleg a protestáns felet sem.

A katolikus erkölcssteológia részleteit illetően főképp azt kell megjegyezni, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanítását alig ismerik, ha pedig a Zsinat kevésbé ismert, akkor még kevésbé lehet ismeretes a zsinat utáni katolikus morális sokrétű és változatos világa, ami biztosan nem redukálható néhány egyszerű és ismételtgetett alapsémára.

Nagyon kevesen vannak azok az ortodox szerzők, akikről elmondhatnánk, hogy a nagy zsinati konstitúciókat és a zsinat utáni katolikus erkölcs dinamizmusát némileg ismerik; akik ismerik ezeket, azok többnyire az ortodox *diaszpórában* élnek, ahol a párbeszéd nagyobb mértékben bontakozott ki. Az ortodox országokban továbbra is úgy beszélnek a katolikus erkölcsről, sőt általában a katolikus teológiáról, mintha a zsinat nem is lett volna. Különösen akkor látszik ez, amikor tudomásul sem vesznek egy bizonyos irányvesztést, amelyet a katolikus teológia jelen helyzetének nehéz megértése okoz.

Igaz, hogy katolikus és protestáns részről sem mondható el, hogy túl jól ismernék az ortodox erkölcssteológiát, mindazonáltal kétségkívül vannak ezen ismeret megszerzésére irányuló törekvések. Ha összevetnénk a bármilyen típusú katolikus vagy protestáns művek ortodox fordításait a bármilyen típusú (erkölcsi is) ortodox művek katolikus-protestáns fordításaival, rögtön óriási eltérést figyelhetünk meg: ortodox területen igen nehéz katolikus szerzők vagy könyvek ortodox fordításaira bukkanni.

Mindenképpen szükség van tehát arra, hogy legyenek olyan ortodox moralisták, akik jobban és mélyebben megismerik a katolikus és protestáns erkölcsstanokat, mind azok változatosságát és gazdagságát, mind összetett normatív valóságukat. Ez egy korrektebb és nagyobb kölcsönösségen alapuló ökumenikus párbeszédet tesz majd lehetővé.

Amivel az ortodox erkölcssteológia az ökumenikus párbeszédhez hozzájárulhat az nem más, mint önmaga, az üdvösségtapasztalat ortodox horizontján megélt saját erkölcsi életfelfogása.

Ami az önazonosságot illeti: fontos az a tény, hogy az ortodoxok az erkölcsi életet lényegileg a *Krisztusban való élet* kifejezéseként fogják fel, az erkölcsi életet mint *Krisztusban való életet*

gondolják el, mint Krisztusnak az *ethosz* területén vagy a saját létmódja szerinti jelenvalóvá tétele, mindazzal együtt, ami ebből következik. A források szempontját illetően: fontos az, hogy az ortodox erkölcs az élő Hagyományban gyökerezik, ami az Egyház, a maga egész valóságában; elevenen él az Atyák hitével és életével való folytonosság (kimerném mondani, hogy egyidejűség) átható érzése (teológia, kultusz, zsinati fegyelem); mély és elszakíthatatlan az egység a liturgikus-szentségi élet és az erkölcsi élet között, a léleknek az emberben ható átalakító tevékenysége és az embernek a világra irányuló átalakító tevékenysége között, vagyis a lelkiség és az etika között.

Ezek az önazonosságra és a forrásokra vonatkozó elemek, még ha nem is kizárólagosan, de jellemző módon ortodoxok; és egymás jobb, kölcsönös ismerete biztosan hozzá fog járulni ahhoz, hogy még jónéhány félreértés feloldódjon, hogy sok meg nem értés tisztázódjon és hogy talán váratlan konvergenciák táruljanak fel<sup>3</sup>. Ugyanakkor más keresztény erkölcsi felfogásoknak segítségére lesznek a keresztény tapasztalat integritása és egysége iránti érzék megőrzésében.

A normák területén az ortodox jellegből talán különlegesen is értékes eredmények származhatnak majd.

Ez a jelleg az ortodox szerzőknél gyakran úgy mutatkozik, mint a katolikus és a protestáns erkölcs közötti egyfajta középút, egyesíti az *akribeia* és az *oikonomia* pólusait – anélkül, hogy bármelyiket is elvesztené a kettő közül –, azaz az egzaktság avagy az önmagában vett igazság megtartásának ideálja, valamint a ténylegesen lehetséges és az adott helyzetben megvalósítható jó pólusait. Ez a látásmód az ideál szemléléséből és a valóság határai iránti mély érzékből együtt születik, és alapvetően mint gyakorlati bölcsesség, mint józanság (*prudenza*) jelenik meg.

Természetesen nem időzhetünk hosszasan a keleti ökonómiánál. Amit erről a jelenségről el lehet mondani az az, hogy ezt a magatartásformát a múltban sokkal inkább az egyházfegyelem és a szentségi (különösen a bűnbánati) pasztoráció, nem pedig az etikai öntudatosság terén élték meg.

Ma az *ökonómia* etikai vizsgálatában azonban mégis az or-

---

<sup>3</sup> Különösen is érdekes megfigyelni például két mű: YANNARAS, C., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in Occidente*, Bologna 1984, és FORTE, B., *L'Eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993, szerkezeti és tartalmi hasonlóságára.

ortodox erkölcssteológiától kapunk segítséget, úgy, hogy az az implicitól az explicit felé, az átélttől a tudatos felé mozdul. Az ilyen elmélyülés az ökumenikus párbeszéd hasznos és érdekes vonatkoztatási pontjává válhat, hiszen a normatív problémák aktuális jelentőségének ténye adott. Ez az elmélyülés a reflexió egy ösvényére és a sajátosan ortodox etika kidolgozásához is elvezethet, mivel sok jel mutat arra, hogy az ortodox etika – az ökonómiával együtt – egy olyan etikai gondolkodás folyamatában áll, amelynek gyökerei Arisztotelészig nyúlnak vissza. Más szóval, úgy tűnik, hogy az ökonómia rendelkezik azokkal az adottságokkal, amelyek alkalmassá teszik arra, hogy az arisztotelészi *phronészis* keresztény, korabizánci, általában ortodox (majd jellegzetesen görög-ortodox) örököse legyen.

#### **A felekezetek közötti etikai párbeszéd jövőjére vonatkozó néhány következtetés**

A felvetődött kérdések közül kettő a jelen helyzeten túlra, a felekezetek közötti párbeszéd jövője felé irányítja tekintetünket. Azért nagyon értékesek ezek a kérdések, mivel a felekezetek közötti párbeszéd – az etikai is – a keresztények látható egységének szempontjából egy kikerülhetetlen ösvény, amit jól felkészülten kell megközelíteni.

A két kérdés nagyon egyszerűnek és egy célra irányultnak tűnik: alapjában véve csak egy dolgot kérdeznek, mégpedig azt, hogy a különböző erkölcsi hagyományok szükségképpen összeütkeznek-e, vagy elgondolható-e a különbségeik pozitív kifejtése.

Amit már eddig elmondtunk, azt támasztja alá, hogy az ortodox erkölcssteológia biztosan különbözik a többi morálistól történelme, vonatkoztatási rendszere, a keresztény tapasztalat azon formája miatt, amit kifejez. Ezt a különbözöséget meg kell becsülni és el kell ismerni anélkül, hogy tévesen azt feltételeznénk róla, hogy egy fejletlen, vagy talán nem is létező erkölcssteológia megnyilvánulása.

Ez a különbözöség azonban nem vezet szükségszerűen más erkölcsi hagyományokkal való összeütkezéshez; ez a párbeszéd körülményeitől és annak céljaitól fog függeni. Egy ilyen párbeszéd dinamikája (metódusok, módszerek) és céljai lesznek majd azok a tényezők, amelyek védekező és agresszív magatartást válthatnak majd ki. Ha azonban a párbeszéd módszerei ésszerűek



lesznek, ha kellő figyelmet fordítanak a kölcsönösség előmozdítására, ami feltételezi a másik keresztény tapasztalatának és kritériumrendszerének komoly ismeretét, akkor ez nem fog bekövetkezni. Ha a párbeszéd végcélja nem annyira a másik meggyőzése lesz, hanem inkább az igazság melletti tanúságtétel; egy olyan igazság melletti tanúszkodás, amely nem birtokolható egyszerűen, hanem amit mindig újra meg kell hódítani, növekedni kell az igazság egyre teljesebb elsajátításában. Az ezekkel a módszerekkel és ilyen céllal folytatott párbeszéd a saját területén megalkothatja majd a különböző erkölcsstanok között azt a fajta nyelvészeti *koinét*, amely kölcsönösen megtermékenyítő hatásokat gyakorolva a különböző teológiai hagyományokban új vagy váratlan lehetőségek felbukkanását idézi elő.

Mindez igazán akkor válhat majd valóra, ha lesznek majd új szemléletű teológusok, az *integritás teológusai*, akik gondolkodásuk legmélyén nem idegenkednek semmitől, ami keresztény, akik az igazságok egyre növekvő integrációja felé törekszenek, még akkor is, ha ez a mozgás *asszimptotikus*. Olyan hittudósok, akik az Úr Jézus Igazságának igazságai felé tartanak, annak a Jézusnak, aki az Atya kinyilatkoztatója és a Lélek kiárasztója. Olyan teológusok, akik a saját hagyományukban mélyen gyökereznek, mégis képesek új kérdéseket feltenni a saját hagyományukra és az összes hagyományra vonatkozóan, akik képesek új és megértőbb nyelvezetet használni, ami megőriz anélkül, hogy valamit letagadna, és képesek együttesen felfedezni a találkozást, a rokonságot, az elismerést váratlan és előre nem látható ösvényeit.

Az Úr ma valószínűleg új meghívással fordul a teológusokhoz, ez a meghívás arra szól, hogy a látható és teológiailag kifejezhető eljövendő egységet szolgálják, hogy teljesen és kihagyások nélkül úgy vállalják fel az egész keresztény történelmet – a feltámadott Lelkének útját a történelem határai és nehézségei közepe – mint egyetlen történelmet, úgy, mint egy család történetét.

*Fordította: Janka Ferenc*

*(Megköszönöm Bődi Gábor közreműködését. /A ford./)*



## SUMMARIA

### **Auf dem Weg zur vollen Einheit in Christus** (Paul-Werner Scheele)

Bischof Paul Werner Scheele als anerkannter Fachmann der ökumenischen Bewegung hat ein sehr wertvolles Referat am 13. Internationalen Kongress der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen mit einer wichtigem und glücklichen Gesamtschau über das Ziel, den Weg und die jetzige Stunde, gehalten.

I. Sehr wesentlich für die Zielsetzung der vollen Einheit in Christus, ist die realistische Bewertung der Kirchenspaltungen. Der Glaube, trotz allen Trennungen weisst: „Und dennoch ist Einheit da!“, obwohl im Sturm der lutherischen Reformation der Brückenbau nicht gelungen ist, jedoch wichtige Hauptfeiler der Brücke erhalten und in unserer Zeit neu entdeckt wurden. (Papstwort von 25. 6. 1980) Also geht es primär nicht um Wieder vereinigung, sondern um Wiedervereinigung! – Dazu wird auch die Aussage des Johannes Paulus II (*Euntes in mundum* 1988. nr. 10), von wechselseitigen Relation zwischen Rom und Konstantinopel nach Unterbrechung der vollen Gemeinschaft zitiert. Dies fordert also die weiteren Schritte auf das Ziel der von Christus gewollten vollen Einheit.

Die volle Einheit ist ein ökumenisches Grundproblem, mit gegensätzlichen Vorstellungen belastet ist. Trotzdem gibt es Massstäbe: er zitiert die Satzung der Vollversammlung des ÖRK Nairobi 1975 und drängt zum Gespräch über die darin genannten Elemente, um eine mögliche gemeinsame Antwort zu finden.

II. Er zeigt den Weg mit seinen Gefährdungen und Chancen und sagt: Das beherzte Eingehen auf die Probleme ist die grösste Chance, das Verkennen der Chancen schafft die grösste Probleme.

Dann konzentriert das Referat sich auf einige Elemente der Ökumene heute und morgen. Als erstes ist festzuhalten: Die christliche Einheit hat ihren Ursprung in der freien Gnade Gottes: das Verkennen dieses Fundaments führt bestenfalls zu einer Art *Uno*,

nicht zur *Una Sancta*. Also ist die Einheit nicht lediglich eine Sache guten Willens, die Einheit kann man nicht ohne weiteres „machen“, aber es ist doch unsere Entscheidung für die Entscheidung Gottes gewünscht. Dazu gehört als erste ökumenische Aufgabe die *Metanoia*, dann soll uns bewusst werden, dass die, von Christus geschenkte Einheit wesenhaft Einheit in der Wahrheit ist.

Die Christus-Wahrheit ist nicht eine Pseudo-Einheit ohne Wahrheit, noch eine nach Menschenmass reduzierte Pseudo-Wahrheit. Es genügt auch keineswegs eine allgemeine „Gläubigkeit“. An Stelle der lebendigen Christus-Wahrheit kann kein starrer, beschränkte und jede verbindliche Wahrheit relativierender „Kompromiss“ treten.

Wir müssen unsere Bereitschaft dem lebendigen Wort Gottes zeigen und die Aussage der Schrift im vollen Umfang nicht nur im Auswahl zur Geltung kommen lassen. Diese ist eine Chance der Ökumene; warum fragt man beim stürmischen Begehren der Interkommunion nicht nach der, ohne weiteres realisierbarer Geminenschaft am Tisch des Wortes.

Dann erinnert das Referat an die grossen Fortschritte der letzten Zeit. Die gemeinsame Aufarbeitung der Lehrverurteilungen auf deutscher Ebene, auf Weltebene die Erklärung zur biblische Rechtfertigungsbotschaft und zum Programm der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: Das gemeinsame Bekennen des Glaubens.

Er warnt vor Überbetonung des Wortes „Grunddifferenz“, womit auch das gemeinsame Beten des Vaterunsers kritisiert wird. Zum richtigen Verständniss der christlichen Konkretgestalt der Einheit spricht er von einer lebendigen Einheit in Vielfalt. Er weist auch, ein Zusammenhang des Überhandnehmen von Sekten innerhalb der Gesellschaft hin, dass es „zumindsten die akute Gefahr von Sekten innerhalb der Kirche“ gibt und ruft zur Sorge für Einheit auf.

Die Weltwirklichkeit mit ihren grossen Fragen und Nöten ist „eine Herausforderung auch für die Ökumene und ein Prüfstein der christlichen Einheit“.

Er bemerkt auch die Polarisierung auf Weltebene: Der Spalt zwischen Positionen gehe tiefer als frühere Kirchenspaltungen. In Christus aber sind Göttliches und Weltliches für immer verbunden, im Christen sollen daher Gottes- und Nächstenliebe im Miteinander existieren und er soll so Zeuge und Diener des Herrn

für alle sein.

III. Wir gehen in dieser geschichtlichen Stunde dem Hochfest der vereinigenden Gnade entgegen. Der Verfasser gibt eine schöne und geistvolle Zusammenfassung: Das Jubiläumsjahr 2000 ist ein hervorragendes ökumenisches Ereignis, da nach dem Jahrtausend der Spaltung, in diesem Jahrhundert der allumfassende Aufbruch zur christlichen Einheit kommt. Die katholische Kirche ist unumkehrbar dazu verpflichtet.

Wir leben in einem Jahrhundert der Märtyrer und nach den Worten des Papstes spricht das Ökumenismus der Heiligen mit lauterer Stimme für *communio sanctorum*.

Die trinitarische Ausrichtung des Jubiläums weist in das Zentrum der christlichen Einheit hinein: die Dreieinigkeit ist Ursprung und Urbild der Einheit in Christus: „Alle von Einem, alle ein Leben, für Einen wir alle“ (Gregor von Nazianz).

### **Standpoints to the oriental ecclesiology**

(István Gábor Cselényi)

According to the patristic principle „lex orandi est lex credendi“. The oriental ecclesiology (and the total oriental theology) is for us to reconstruct on the base of the *eucharistical liturgy*.

The first manifest sign is in the liturgy the Plural 1<sup>st</sup> person of the prayer. Priest thinks *in community* as a matter of course, for the Church is an image of the *Holy Trinity*. The benedictions in the liturgy reflect this trinitarian character. The Church is one and plural, it gives the possibility of the pluralism and multiformity of the life.

Second moment: the Orient confesses an *eucharistical ecclesiology*. What is that? This expresses not only that the Church and the Eucharist are standing in an interdependence, but also that Christ is present in all the parts (local community) of the Church.

With this doctrine joins the question of the *catholicity* of the Church. The catholicity is not a quantitative moment, but a qualitative reality: the Church is catholic, because according to the totality (kata holon), and this totality, this pleroma is Christ himself and his truth.

The third moment of the oriental perspective is the *coino-nia-ecclesiology*. The family, the parish, the diocese, the nation, the

continent, the rite are all communities and components of the Body of Christ, what is a „laos”, people of God. Inside of this corps Orient knows two structures: the hierarchy and the services of the „laics”, i.e. of members of God's people.

The fourth sign of the oriental ecclesiology is the *eschatological character*. The Church is not yet heaven, it is only the icon of the Land of God. But the Church is not only social, terrestrial community. It is a community of people of earth and heaven. In the liturgy we pray with the saints and angels, the earthly liturgy is a reflection of the heavenly.

These moments of the oriental ecclesiology are acceptable also for us, Greek Catholics, these principles are known also in the ecclesiology of the II. Vaticanum. But there are also the *points of divergence*. E.g. the magisterium contra „sobornosty” and the question of the primacy of the pope.

After II. Vaticanum also these difficulties are reconcilable. According to the to-day catholic doctrine the possessor of Christ's truth is the whole Church, the college of the bishops is a mouth-piece of that, and on other hand: the primacy of the pope is not a privilege. The successor of Peter is a sign of the unity of Christ's Church.

### **La liturgia come espressione dell'identità**

(István Ivancsó)

Il presente lavoro vuole approssimare l'identità liturgica da due punti di vista, cioè dimostrare un approccio teoretico e pratico, poi le „contaminazioni” delle Chiese greco-cattoliche.

La Chiesa vive nella sua Liturgia. Si può sentire spesso questa costatazione, specialmente riguardo alle Chiese Orientali. Anche il Concilio Vaticano II l'ha riconosciuto e l'ha espresso e esposto almeno in due documenti (*Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis Redintegratio*). Il lavoro intende presentare questi brani, poi tentare di chiarire che cosa significa in Oriente il concetto di rito, nel quale i membri della Chiesa vivono la loro fede.

Il Concilio Vaticano II ha più volte richiamato l'attenzione della Chiesa sull'importanza particolare delle liturgie Orientali, sia in sé stesse, sia per la funzione vitale che hanno sempre svolto nella Chiesa che le celebra, sia per un paragone con l'Occidente che dia

luogo a più netti recuperi, sia dell'ecumenismo sia della spiritualità.

Nella Chiesa Orientale il „rito” ha almeno cinque significati. Indica una determinata *liturgia*, intesa in senso globale, cioè che comprende non soltanto la liturgia eucaristica, ma anche tutti gli uffici delle Chiese. Indica *la dottrina* particolare di una Chiesa, distinta ma eventualmente in opposta a quella di altre Chiese. Indica tutta la *tradizione* storica e politica di un determinato gruppo di cristiani. Indica *la lingua e la cultura* nazionale, riflesse nella liturgia. Indica infine una *nazione* che possiede e vive tutto questo.

La liturgia della Chiesa bizantina – che viene considerata anche qui in senso globale, cioè non s'intende in essa soltanto la liturgia eucaristica, ma tutti gli uffici – contiene un insegnamento dogmatico, biblico, morale ecc. molto importante. Si può dire che essa aiuta i fedeli a vivere la fede riassunta nei dogmi, e nello stesso tempo li aiuta a vivere la loro identità.

Tra le due forme della fede c'è un effetto reciproco. Infatti, la liturgia è cresciuta dalla fede della Chiesa, in conseguenza dell'ordinamento di Cristo, e nello stesso tempo la liturgia, ripercuotendosi, forma la fede della Chiesa.

Le Chiese greco-cattoliche benchè si sforzassero di custodire la loro identità – e questo sforzo poteva esprimersi per lo più nella liturgia –, hanno subito notevoli cambiamenti. Dobbiamo dire la verità: si tratta della *latinizzazione*. Anche le sue cause sono note. Prima di tutto la formazione teologica Occidentale dei sacerdoti, poi la pressione di circostanze sfavorevoli hanno fatto sì che queste Chiese attuassero delle riforme liturgiche ispirate al Concilio di Trento, alle devozioni dell'epoca barocca, alla teologia della seconda scolastica e alla „devotio moderna”. Il grado di contaminazione è più o meno forte, così che i punti di latinizzazione indicati non valgono per tutti i luoghi o almeno non con la stessa intensità.

Molti recuperi sono stati fatti anche se le riforme recenti si ispiravano alla riforma liturgica della Chiesa Occidentale dopo il Concilio Vaticano II. Più recentemente le istruzioni della Congregazione per le Chiese Orientali ci hanno dato orientamenti per la custodia, il recupero delle tradizioni. E la conservazione del patrimonio comune però si deve ancora attendere un dettagliato orientamento valido per ciascuna Chiesa Orientale, poichè ci sono, ora, solo direttive generali.

**Ecrits Pseudo-Daniéliques de Qumrân**  
(Géza Xeravits)

Le livre de Daniel s'était formé au cours d'un très complexe et long processus, malgré qu'il y aient des savants qui essaieraient de démontrer que l'œuvre entière n'a qu'un seul auteur. Ces savants voudraient relativiser en quelque sorte l'importance, même l'existence des *Traditionsgeschichtliche Vorformen* sous-jacentes du matériel canonique du livre. Cependant, la recherche contemporaine tend à tenir compte de plus en plus sérieusement de ces étapes vraisemblables de la tradition ancienne à l'égard du livre.

Les fragments retrouvés au voisinage des ruines de Qumrân ont fourni des textes qui montrent une parenté étroite avec le livre de Daniel. Dans cet essai, nous voudrions présenter et analyser quelques fragments, que nous estimons être les plus importants par rapport à la vie antérieure des traditions daniéliques.

1) 4Q243-245: Ces fragments appartiennent à une seule œuvre, qui avait été écrit au début du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. L'auteur de ce texte – tout comme le rédacteur de Daniel – présente l'interprétation religieuse de l'histoire, mais son activité pose moins problèmes et contient moins d'inconséquences rédactionnelles.

2) 4Q242 – Prière de Nabonide: provenant du 3<sup>ème</sup> siècle av. J.-C., ce texte est – à notre avis – un morceau de l'ancien matériel de Dn 2-6. Après l'analyse de quelques problèmes textuels, nous mettons en évidence la dépendance du ch. 4. de Daniel de ce texte.

3) 4Q246: Un texte messianique-eschatologique (contrairement aux opinions concernant l'interprétation purement historique du texte), qui se place dans une position intermédiaire, entre la rédaction collectiviste du ch. 7. de Daniel (notamment celle de la conception du Fils d'Homme) et son interprétation individualiste de la part de l'église naissante chrétienne.

4) 4Q551: Enfin, nous présentons un petit fragment, dont on peut reconnaître les thèmes parallèles à l'histoire de Susanne (ch. 13. de Dn. deutero-canonique).



**Gli organi governativi della Chiesa metropolitana *sui iuris***  
(Péter Szabó)

Il presente lavoro vuol essere una riflessione sulla struttura sovrarepiscopale delle Chiese metropolitane *sui iuris* (CCEO cc. 155-173). Anche in queste comunità, similmente alle Chiese *sui iuris* di rango più elevato, le competenze superiori di governo vengono divise tra il Protos e il suo Episcopato, che si riunisce sotto la forma istituzionale del *Consilium Hierarcharum*.

Il metropolita *sui iuris* – contrariamente alla figura parallela del Codice latino, ridotta ormai in un puro ricordo storico – ha mantenuta nella struttura costituzionale della Chiesa una considerevole posizione di potestà, in conseguenza soprattutto della sua estesa pertinenza esecutiva superiore. A causa nella stragrande maggior parte di queste competenze si richiede il consenso del Consiglio dei gerarchi ed anche a causa delle proprie competenze di carattere generale di quest'ultimo istituto, ci troviamo ad un ordine di superiore governo che segue quasi perfettamente l'antico ideale della corresponsabilità superiore, come è già attestato dal can. 34. Dei canoni degli Apostoli.

Il CCEO can 167 sembra attribuire al Consiglio dei gerarchi un competenza strettamente *tassativa*, riconoscendogli un'autorità normativa nei soli casi espressamente previsti dal Codice. Tuttavia si possono verificare degli argomentati (*ex textu fontibusque*) che favoriscono una sua competenza deliberativa generale che si estenda a tutto il campo previsto dal CCEO can. 169. Questi argomenti ancora una volta vengono rafforzati dall'affermazione espressa nella codificazione sulla natura di carattere *legislativo* di detto istituto. Infatti, la regola generale che stabilisce la relazione gerarchica tra i legislatori (CCEO can 985. § 2b), consente indirettamente che questi organi abbiano una competenza *generale* legislativa *praeter ius commune* (cf. anche CD 36 e OE 5). Quest'estensione della competenza normativa in sé (che del resto concorda perfettamente con la tradizione canonica) non comporta alcun difficoltà. Essa pone invece degli interrogativi di carattere addirittura dottrinale, se prendiamo in considerazione la nuova *fisionomia* degli enti sinodali del CCEO. Infatti, come risulta dal CCEO can 171, il Consiglio dei gerarchi – e il Sinodo dei vescovi della Chiesa particolare non di meno – sono diventati istituti stabili, forniti di organi permanenti; ossia dal punto di vista della loro

configurazione seguono perfettamente la tipologia delle conferenze episcopali latine. Orbene la coesistenza di queste due caratteristiche – cioè la loro stabilità fisionomica da una parte e la loro competenza generale in campo deliberativo dall'altra – ripropone una delle domande più controverse del periodo postconciliare. Infatti, tenendo presente questa doppia caratteristica dei Sinodi orientali, bisogna chiedersi se la conclusione della canonistica latina, dedotta dal principio teologico di *CD* 8a riguardo alla necessità intrinseca di limitare la competenza normativa delle conferenze episcopali proprio a causa della loro fisionomia stabile, non fosse una questione più di ordine opportunità pratica che di necessità strettamente teologica?

Come viene sottolineato nell'ultima parte dello studio, il retto funzionamento dei sinodi di natura deliberativa, oltre che dalla tassatività dei limiti delle competenze, sembra essere sufficientemente garantito dall'attento rispetto degli obblighi di carattere giuridico, immanenti alla dimensione collegiale dell'ordinazione episcopale. Osservando questa „sensibilità sinodale” si eviteranno norme incompatibili con la legittima autonomia episcopale, anche quando la potestà superiore collegiale viene esercitata nel quadro di organi di competenza generale. Qualora invece mancasse questa sensibilità lo *ius divinum* potrà essere facilmente ferito anche da un illegittimo individualismo episcopale, ispirato a concezioni eccessivamente monarchiche.

**Andrej Rublev's „Troica” as a Christ's icon**  
(Tamás Kruppa)

Our firstly purpose is to show that it is a wrong approach to identify the angels of Rublev's icon with trinitarian persons hastily, without much consideration of the fundamental problem of the iconography, that icons do not depict the invisible God but the form which he took in the Incarnation.

Secondly we try to find the meaning of why Rublev placed Christ's angel in the middle of his work instead of the Father's angel. In harmony with John Damascene we say, the truth about the invisible God is given to us by revelation. In the Old Testament we learn that God is unique and invisible and therefore no images of him are admissible. In the New Testament this unique invisible God

is revealed in Jesus Christ, his Incarnate Son, who is identified with his Word. The unique God is revealed in three persons only in Jesus Christ. For this reason Christians venerate (lit. prostrate before) and worship the One God in the Trinity of the Father, the Son and the Holy Spirit, in and through the mystery of the Incarnation.

In the third part we sketch the main features of the iconographical development of the *Genesis 18* in order to show the different levels of the inherited interpretations of this scene, which Rublev could have known when he was painting the icone.

Finally, through Christ's highpriestly activity we attempt to follow the movement of Rublev's icon starting from the chalice in the centre, throughout the figure of Christ's and the Father's angel, over the total mystery of the Holy Trinity, at the decision about the pentecostal mission of the Holy Spirit.

### **The relationship between faith and science**

(János Soltész)

One would like to build a reasonable future in thinking about this, principally specialists come to mind. But something is still missing inasmuch as we remain faithful to man, that which completes understanding: is faith.

Is it necessary, and why should we speak of the relationship of faith and science? The unequivocal answer is yes, since man's self-esteem and self-realisation as well as the propriety of these depend on this response.

It's not the same as to what moral responsibilities it results in for the active man in the world. I would like to analyse and represent an important truth with this theme. A truth, which by its depth and logic will truly be of service to humanity. It is clear that the concept of truth is complicated because there is only one truth and this is what we must search for in its entire reality and connectedness at least this is the goal of all science. At the same time, truth builds up in layers as a pillar and in this sense truths presume each other and if they are really truths they cannot be at variance. The words of William Blake are very timely in our day: „The recognition of truth is the constant annihilation of lies”. For long before our time embezzlements and manipulative information's have increased. To these belong faith and science in such contrast as to surpass the

limits of reality. There is a hidden tension in the background of this which the relationship between religion and philosophy, and religion and science carry. Really it isn't easy to properly understand their relationship.

The discussion of our themes is helped by a short history of philosophy summary where I not in chronological enumeration I the following variations occur:

Faith and science have nothing in common.

Between faith and science there is tense opposition and contradiction.

Faith and science create unity.

Faith and science are two different but relevant interdependent intellectual viewpoints.

According to our opinion we cast our vote on this last standpoint. Since man possesses his essential reality in the twofold unity of body and soul so his cognitive function is empirical and transcendental so the interdependence of faith and science should be formulated with this consideration as our guide. This is the foundation of an authentic and highly responsible human life. Well, then let the ting light of science glow but not alone lest is remain the observity of an ocean of secrets. Let the light of faith shine so that the whole man will live his entire life so that he will win complete happiness. For this reason it is important that in the upbringing and education of children besides science faith must have its proper plan and role always and for all generations.

**Christus und Nachfolger Christi als Knecht  
Geistliche Bemerkungen mit biblischem Hintergrund  
für christliche Erwachsenenbildung und Fortbildung  
im Priesterseminar**

(László Obbágy)

Gemäss dem Apostel Paulus nahm Christus „eine Knechtgestalt an“ (Fil 2,7), als er zum Menschen wurde. Jesus selbst verweist auch in seinen Worten mehrmals auf die geistige Relevanz der dienenden Liebe, seine Tat beim letzten Abendmahl sagt aber mehr: „Danach goss er Wasser in ein Becken, fing an, den Jüngern die Füsse zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, mit dem er umgürtet war“ (Joh 13,5).

Der erste Teil unseres Aufsatzes ist ein einfacher Vergleich: wir stellen die evangelischen Zeugnisse vom Dienst (d. h.

die Worte und Taten des Herrn) den Liedern von Deutero-Jesaja über Gottes Knecht entegegen. So wird evident, dass Jesus über den Dienst nicht nur spricht, sondern er selbst der erste Diener ist. Das Mass, das er für seine Nachfolger gegeben hat, ist auch nicht niedriger: „Wer unter euch gross sein will, der sei euer Diener“ (Mt 20,28). „Wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füsse gewaschen habe, so sollt auch ihr euch untereinander die Füsse waschen. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe“ (Joh 13,14-15). Christus, der Diener ermahnt uns auch heute, nicht zu einer „kopfwaschenden“, sondern „einer fusswaschenden“, diensttuenden Kirche zu werden.

Heutzutage ist es nicht leicht, sich diese Mentalität anzueignen. Einerseits deshalb, weil der Dienst durch die Überbetonung der Freiheit als Knechtschaft scheinen kann. Andererseits deshalb, weil in der Hinführung zum Glauben, in der Katechese, stark hervorgehoben wurde, dass wir Gottes Kinder, Freunde, Brüder Jesu sind, und in dieser Relation kann die Formulierung „Nachfolger Christi ist ein Diener“ niederschmetternd sein.

Unser Aufsatz versucht vor allem durch die Analyse der Apostelgeschichte zu beweisen, dass es da um keinen Widerspruch geht. Das griechische Wort *παῖς* ist als *Sohn* und auch als *Knecht* zu übersetzen. Der Knecht ist in seinem innersten Wesen: Sohn. „Darum liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben lasse...“ (Joh 10,17) = weil ich ein Knecht bin. Das „erwachsene Christentum“ bedeutet auch, dass man als Gottes Kind, als Bruder und Freund Jesu, Nachfolger Christi, des Knechtes ist.

Dieses Moment ist noch wichtiger in der Ausbildung innerhalb des Priesterseminars, das ist für den Priester in der Kirche auch der sakramentale Weg: der Priester wurde im Taufsakrament zu Gottes Kind, in der Priesterweihe wurde er zum Knecht Christi. Er wurde zu keinem Diener der Kirche, sondern zum Knecht Christi in der Kirche. (Vgl. Gal 1,10: „Wenn ich noch Menschen gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht.“ 2Kor 4,5: „...eure Knechte um Jesu willen.“)

Der letzte Teil unseres Aufsatzes macht die griechischen Ausdrücke des Dienstes bekannt. Durch diese Wörter weisen wir auf die Vielfarbigkeit des christlichen Dienstes hin, und wir vertiefen eines der höchsten Grundsätze des sich auf das Evangelium gegründeten Lebens: „non ministrari, sed ministrare.“



## KÖNYVISMERTETÉSEK

**IVANCSÓ, I., *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 1997, 138 p. Kötve. ISBN 963 04 8728 4**

Ivancsó István eme új könyve – mely a római Pápai Keleti Intézetben benyújtott licenciátusi dolgozat magyar nyelvű változata – nagy úrt tölt be mind liturgikus, mind pedig hagiográfiai szempontból. A szerző Mojszej Ugrin-t, azaz Magyar Mózeszt, a XI. századi szentet tárja elénk liturgikus tiszteletén keresztül. Úttörő vállalkozás ez, hiszen kutatók és tudósok közül eddig még senki sem foglalkozott az 1043-ban meghalt szent liturgikus szövegeivel és liturgikus tiszteletével. Annál is inkább érdekes ez, hiszen Mózes az 1054-es nagy egyházszakadás előtt halt meg, s így az egyetemes egyház szentjeként is lehet tartani.

Magyar Mózes, akit a bizánci szláv egyház szentként tisztel, – amint azt neve is elárulja – magyar volt, de életének nagy részét külföldön töltötte. Előbb az ősi Rusz hercegének, Borisznak a szolgálatában állt, majd meggyilkolása után Mózes megmenekült és egy fiatal lengyel özvegyasszony vásárolta meg rabszolgaként. Az özvegy mindenáron el akarta csábítani, de Mózes az Istennek szentelt szerzetesi életet választotta. Sok kízzatás után végül megcsonkítva jutott el Kijevbe, ahol szerzetesként élte le életének hátralévő részét.

A könyv öt, egymáshoz szervesen illeszkedő fejezetből áll, melyet egy függelék egészít ki Magyar Mózes liturgikus szövegeivel. Az első rész Mózes életének történelmi forrásait elemzi, majd az alapos analízis után kerül sor a szent életének bemutatására főleg a kijevi barlangmonostor Paterikonján keresztül. A paterikon a monostorban nyugvó szerzetesek tanításait és életük eseményeit tartalmazza a szerzetesi irodalomban megszokott Apoftegma stílusában. A mű gerincét a szent, alapos gondossággal kidolgozott liturgikus tisztelete és ikonográfiai ábrázolásának magyarázata adja. Az utolsó fejezet Mózeszt mint a szolgáló szeretet, a tisztaság, a szüzesség és a hétköznapi életben tanúsított állhatatosság példaképét állítja a szekularizált, eszményeket vesztő világunk elé.

A könyv írójával együtt remélem, hogy a tudományos ala-

posszággal megírt mű előmozdítja Magyar Mózes mélyebb megismerését és tiszteletének szélesebb körben való elterjedését.

(Sivadó Csaba)

**BELME, L., *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése 1696. november 4. – december 8.*, Budapest 1997, 211 p. Kötve. ISBN 963 85667 1 X**

A máriapócsi kegykép könnyezésének 300. évfordulóját a magyar görög katolikusság sokféle módon köszöntötte. Nagy esemény volt az első könnyezés, mert az Istenszülő ezzel kinyilvánította hívei iránti szeretetét (mint ahogy a későbbi mások kettővel is). Méltó, hogy megemlékezzünk róla. Nem csak történelmi konferenciát rendeztek erről, aminek teljes anyagát publikálták is, hanem több írás is napvilágot látott ezzel kapcsolatban (az *Athanasiana* 3. számát is ennek szentelték), de teljes könyveket is dedikáltak az Istenszülő könnyezése tiszteletének.

Belme László – aki a Hajdúdorogi Görög Katolikus iskola lelki igazgatója – szép kiállítású könyvvel állt be az Istenszülőt köszöntők sorába. Amint az alcímben megfogalmazza, a levéltári források tükrében dolgozza fel anyagát, történelmi és teológiai áttekintést is nyújtva.

A szerző az eddig ismert régi és újabb irodalmat feldolgozva, levéltári kutatásai alapján új ismereteket is közöl. Például ő foglalkozik először a Lőcsén 1697-ben kinyomtatott *Pentastha questionum curiosarum* című könyvvel.

A teológiai áttekintés főleg a számtalan sok, az Istenszülőre vonatkozó liturgikus idézet biztosítja. Természetesen azonban sok szentírási idézet is szerepel a műben, a gondolatok továbbviteléhez.

A történelmet szakavatott szerzőként tudja kezelni az író, minthogy történelmi diplomával is rendelkezik. Az eseményeket egykori császári és katonai levelek és jelentések, vatikáni és nunciaturai dokumentumok alapján mutatja be. A könnyezésre vonatkozó jegyzőkönyveket is részletesen feldolgozza. – A *Heylsamer Gnaden-Brunn in der wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch in St. Stephan Dom-Kirchen zu Wienn* (1703) című könyv adatainak a műbe való bedolgozása kitágítja az Istenszülő bécsi kultuszának történetét: olyan tényeket közöl, amelyek eddig ismeretlenek voltak. Azért is fontos ez, mert ezzel a könyvvel



még senki nem foglalkozott a könnyezéssel kapcsolatos magyar irodalomban. Ez a mű azt is bizonyítja, hogy sok imameghallgatás történt Bécsben is, bár ott a kegykép nem könnyezett. Emellett krónikaszerűen számol be a kegykép bécsi tiszteletéről.

A könyv fejezetei az Istenszülő magasztaló énekére alapozódnak, egy-egy sort közölve címként, illetve mottóként. Emellett hangsúlyozott szerepet kapnak benne a szimbólumok is, melyek az 1698-ban kiadott *Abgetroknete Thränen...* című könyvből származnak. Ezek a „bécsi nagy várkórház győzelmi portáján voltak láthatóak, amikor hajdanában a pócsi Mária szép, csodatevő kegyképét leírhatatlan népsokaság kíséretével vitték be mindenhol a templomokba”. A szimbólumok mindegyike az Istenszülő csodatevő hatalmára vonatkozik.

A válogatott bibliográfia megfelelő módon mutatja be a pócsi könnyező Mária tiszteletének irodalmát. Csupán a jegyzetekben fedezhető fel némi hiányosság, főleg metodológiai szempontból.

A könyvet sok illusztráció díszíti, közöttük színes képek is. A műből kitűnik, hogy a szerző Mária-tisztelő lelkülettel állította azt össze. Külön megdöbbentetés, hogy az egyházmegye Püspöki Levéltárának kiadványai közül éppen az első lehetett az Istenszülő tiszteletére szentelve.

(Ivancsó István)

**SZÁROVI SZENT SZERAFIM, A Szentlélek megszerzése, (ford. Somlai, Gy.), Terebint (kiadó) 1996, 63 p. fűzve.**

A keleti atyák szerint az imádság „az Atyához szól a Fiú által a Szentlélekben”. Ezt a formulát liturgia is átvette. Gyöngék vagyunk az imádságban. De „segítségünkre siet a Lélek, mert még azt sem tudjuk, hogyan kell helyesen imádkoznunk. A Lélek azonban maga jár közben értünk, szavakba nem önthető sóhajtozásokkal” (Róm 8,26).

Szent Szerafim (+1833) erről tanít ebben a remek könyvecskéjében, ami a Motovilovval való beszélgetését tartalmazza, amit ő egy egyszerű iskolai füzetbe jegyzett fel naplószerűen. A könyvet 1902-ben találták meg, szinte véletlenül, egy padláson. Felbecsülhetetlen értéket sikerült így megmenteni.

A magyar kiadás alcíme: „A Szent beszélgetése a keresztény élet céljáról”. Motovilov múlt századi alakja a mai zaklatott ember keresését is tükrözi. Akkor tud csak megnyugodni, amikor a

Szent jelenlétében eltelik a Szentlélekkel. Akkor viszont „rendkívüli mértékben jól” érzi magát; „nyugalmat és békességet”, „édességet”, „rendkívüli örömet”, „melegséget” érez, ami a Szentlélekből árad. Nem véletlen! A Szentet a kemény téli hidegben, a nagy hóban is földöntúli fénytől ragyogni látja, s amit a Szent elmondja, ő is ugyanígy látja beszélgetőtársát.

Nem volt egyszerű dolog ide eljutni Szent Szerafimnak. Életét kemény szerzetesi életben, aszkézisben, az imádságnak és munkának szentelte. Tanítása is erről szól. A munkának nincs értéke, ha nem telik el imádsággal; s ez vezet el oda, hogy „meg lehet szerezni a Szentlelket” Tanítása nem szisztematikus lelki könyv, de minden lapját áthatja a mély imádság és a Szentírás alapos ismerete. Nem elvont tanítást ad, hanem a keresztény élet tanúságtételeként mutatja be mondanivalóját. Köszönet a fordítónak, hogy megismertetett bennünket a keleti lelkiség egy újabb gyöngyszemével, amely az imádságot, a Szentírás életté válásának lehetőségét és a lelki mélységre való törekvés útját egybeöt-  
*(Ivancsó István)*

**OBBÁGY. L., „Velünk az Isten!” (Görögkatolikus Hittankönyvek 6), Nyíregyháza 1997, 165 p. fűzve, ISBN 963 04 8731 4**

Talán a legkönnyebb az Újszövetségről hittankönyvet írni. Hiszen a tanulók a Bibliának leginkább ezt a részét ismerik; akik rendszeresen járnak templomba, jelentős részét hallhatják belőle az apostoli és evangéliumi szakaszok felolvasásakor; a homíliák is leginkább ehhez kötődnek. Azonban egy ilyen hittankönyvet jól megírni nem könnyű!

Szerencsére a szerző már bizonyított. Két remek hittankönyve után ez a harmadik is kimagasló jelentőségű görög katolikus egyházunk életében, s különösen a katekézisünk területén. Könyvét a sorozat 6. köteteként írta, tehát az általános iskolások 6. osztályos tanulójának szól. S hogy céljának pontosan megfelel, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy oktatás közben született. (A szerző fel is sorolja azokat a tanulókat, akik a könyv szerkesztése közben, kipróbálva, a kéziratból tanultak.)

A könyv gondosan végigvezet az Újszövetségen, s ezt olyan lényeglátóan teszi, hogy még felnőttek is tanulhatnak belőle. A fejezetek címei egy-egy mondatban nagyon pontosan rávilágíta-

nak a lényegre. A tartalom mellett külön kiemelést érdemel a metológiai-didaktikai módszer, amely nagyon világos, ezzel elősegítve a tanulást. Már megszokhattuk, hogy összefüggéseiben igyekszik meggláttatni a dolgokat. Ebben az Újszövetségről szóló könyvben is sok az Ószövetségre való utalás; ugyanakkor témáit az élethez is köti a sok gondolkodásra serkentő részlettel; hozzákapcsolja a liturgiához is – a cím maga is liturgikus idézet Izajás alapján, amit karácsonykor mindenki énekel a templomainkban –; a játékos és humoros feladatokkal pedig életszerűvé s a gyermekek számára élvezetessé teszi a könyvet. A szerző úgy tudja kifejezni mondani-  
valóját, hogy az egyáltalán nem tűnik sem mesterkéltnak, sem tudományoskodónak. A könyv arra akarja ráébreszteni a tanulót, hogy tanulása csak akkor válik gyümölcsözővé, ha az ismeret-  
anyag megszerzésével együtt növekszik benne a szeretet is. A szerző ebben a kötetben is kedvessé tudja tenni a Szentírással való megismerkedést.

„Velünk az Isten” – ha valaki csupán eme könyv alapján kezdené megismerkedni Jézus Krisztussal és az ő egyházával, biztos, hogy nem állna meg, nem mondaná unottan, hogy nem érdeklik az ósdi, kétezer éves dolgok. „Velünk az Isten” – hogy ezt megérezd és megtapasztald, nem is lehet mást írni, mint amit Szent Ágoston mondott: „Tolle, lege!”  
*(Ivancsó István)*



## RECENSIONES

**IVANCSÓ, I., *Hungarian Moses – in the reflection of his liturgical devotion*, Nyiregyháza 1997, 138 pp. Bound. ISBN 963 04 8728 4**

This new book of Ivancsó István – which is the Hungarian version of his Licentiate essay, which was handed in at the Roman Pontifical Oriental Institute – fills in a big gap regarding both liturgical and hagiographical aspect. The author presents Mojsej Ugrin, that is Hungarian Moses, the eleventh-century saint through his liturgical devotion. This is a pioneer undertaking, since up to now no researchers and scientists have dealt with the liturgical texts and liturgical respect of the saint died in 1043. This is rather interesting because Moses died before the great split of the Church in 1054, so he could be considered to be a saint of the whole Catholic (Universal) Church.

Hungarian Moses, who is respected as a saint by the Byzantine Slavonic Church – as his name reflects – was Hungarian but spent most of his life abroad. First he served to Boris, the prince of the ancient Rus, then – after Boris's murder Moses escaped and a young polish widow bought him as a slave. The widow at all cost wanted to seduce him, but Moses chose the monastic life dedicated to God. After a lot of torments he finally got to Kiev crippledly where he lived left of his life as a monk.

The book consists of five organically fitted chapters and they are completed with an appendix which includes Hungarian Moses's liturgical texts. The first part analyses the historic source of Moses's life, then after the thorough analyses the saint's life is described mainly through the Paterik of the Caves Monastery of Kiev. The Paterik includes the teaching of the monks who rest in the Monastery and the events of their life in the usual style of Apoftegmas as normal in the monastic literature. The work's core is created by the saint's liturgical devotion which is worked out with thoroughness and the explanation of its iconographic representation. The last chapter shows Moses as an example of serving love, cleanness, virginity and perseverance in everyday life in the face of

our secularised, ideal-losing world.

Together with the author of the book I hope that this work which was written with scientific thoroughness will promote a deeper knowledge of Hungarian Moses and a wider spread of his devotion.  
(Sivadó Csaba)

**BELME; L., *Das wundertätige Tränenvergiessen des Gnadenbildes der Muttergottes von Pócs 4 November – 8 Dezember 1696*, Budapest 1997, 211 pp. Gebunden. ISBN 963 85667 1 X**

Die ungarisch griechisch-katholische Kirche hat die 300-Jahr Feier des Tränenvergiessens des Gnadenbildes von Mária-pócs in verschiedener Weisen begangen. Das erste Tränenvergiessen war ein grossartiges Ereignis, weil die Gottesmutter dadurch ihre Liebe zu den Glaubigen zum Ersten Mal (1696) zum Ausdruck gebracht hat. Und so ist es nur würdig und recht, sich dieses Geschehen erneut ins Gedächtnis zu rufen. Neben einer Konferenz, deren Material bereits veröffentlicht wurde, erschienen nun auch mehrere Publikationen (so auch Nr. 3 der *Athanasiana*) und Bücher, die speziell der Verehrung der Gottesmutter von Pócs gewidmet wurden.

László Belme – der geistliche Direktor der Griechisch-Katholischen Grundschule von Hajdúdorog – hat sich mit Herausgabe seines Buches auch in die Reihe, der die Gottesmutter verehrenden Personen gestellt. Wie im Untertitel zum Ausdruck gebracht, beleuchtet er das Material im Spiegel archivarischer Quellen und leistet somit auch einen geschichtlich und theologischen Überblick.

Neben bereits bekannter alter und neuer Literatur, vermag der Author durch diese archivarische Forschung auch eine Reihe neuer Erkenntnisse zu Tage fördern. So beschäftigt er sich beispielweise als Erster mit dem in Levoca 1697 gedruckten *Pentasticon quastionum curiosarum*.

Die theologische Überblick wird durch eine Vielzahl von Zitaten für die Gottesmutter aus der Liturgie fundiert. Zur weiteren Reflexionen werden auch biblische Zitate in das Werk aufgenommen.

Aufgrund der Tatsache, dass der Priester-Author ein Diplom der Universität als Historiker besitzt, darf er in dieser Sache

zurecht als ein kompetenter Sachverständiger angesehen werden. Die Vorgänge werden von ihm durch Heranziehung der damaligen kaiserlichen und militärischen Briefe, sowie der Dokumenten des Vatikans und der Nunziatur vorgestellt. Des weiteren behandelt er auch die das Tränenvergiessen selbst betreffenden Protokolle.

Die Einbeziehung des Werkes des Werkes Heylsamer Gnaden-Brunn in der *wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch in St. Stephan Dom-Kirchen zu Wienn (1703)*, eröffnet zudem neue Erkenntnisse über die Verehrung der Gottesmutter zu Wien. Dieses Buch wird dabei zum Ersten Mal in der ungarischen Literatur, die im Zusammenhang mit dem Tränenvergiessen steht, erwähnt. So vermag er nachzuweisen, dass – wenn auch kein Tränenvergiessen an sich stattgefunden hat – so doch sehr viele Gebetserhörungen verzeichnet werden können. In einem weiteren Schritt beschreibt er die Chronik der Verehrung des Gnadenbildes in Wien.

Jedes Kapitel des Buches greift einen Satz des *Magnificat* der Gottesmutter als Titel bzw. Motto auf. Ferner werden die Symbole des Buches *Abgetrocknete Thränen* mit einbezogen. Solche Symbole „waren an dem triumphalischen Tor des Burghospitals sichtbar, als einst das schöne, wundertätige Gnadenbild von Pócs mit Geleit der unbeschreiblichen Menge überall in die Kirchen gedrängt war“. Jedes Symbol bezieht sich auf die wundertätige Macht der Gottesmutter.

Die ausgewählte Bibliographie stellt die Literatur der Verehrung der weinenden Muttergottes von Máriapócs in geeigneter Weise vor. Lediglich in den Anmerkungen lassen sich einige Mängel in methodologischer Hinsicht finden.

In das Buch wurden mehrere Illustrationen und farbige Bilder aufgenommen. Aus dem Werk geht sehr deutlich hervor, dass der Autor ein glühender Marienverehrer ist.

Schliesslich darf noch mit besonderer Freude bemerkt werden, dass die erste Publikation des Bischoflichen Archives der Diozöse Hajdúdorog der Gottesmutter gewidmet wurde.

(István Ivancsó)

**SERAFINO DI SAROV, *L'acquisizione dello Spirito Santo*, (trad. Somlai, Gy.), Terebint (ed.), 1996, 63 p. legato.**

La preghiera – secondo i padri orientali – si rivolge „nello Spirito per mezzo del Figlio al Padre”. Questa formula è stata accettata anche dalla liturgia. Noi siamo deboli nella preghiera. Ma „lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perchè nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi con gemiti inesprimibili” (Rm 8,26).

San Serafino (+1833) ci insegna proprio questo nel suo eccellente libriccino che contiene il suo colloquio con Motovilov e che egli appuntò in un semplice quaderno scolastico. Il libriccino è stato ritrovato, quasi per caso, in una soffitta. Si è riusciti così a salvare un'opera dal valore inestimabile.

Il sottotitolo dell'edizione ungherese: „Il colloquio del Santo sulla meta della vita cristiana”. La figura del secolo scorso di Motovilov rispecchia la ricerca dello uomo di oggi, tanto travagliato. Egli può tranquillizzarsi solo quando si reimpie dello Spirito Santo alla presenza del Santo. Allora, infine si sente „straordinariamente bene”, sente „tranquillità e pace”, „dolcezza”, „una gioia straordinaria”, „un tempore” che si irradia dallo Spirito Santo. Non è per caso! Egli vede il Santo anche nel duro freddo dell'inverno, nella neve, un grande sflogorio di luce soprannaturale, e come il Santo gli dice, anche lui lo vede così.

Non fu una cosa semplice per il Santo raggiungere questa meta: l'acquisizione dello Spirito Santo. Egli consacrò la sua vita monacale all'asceti, alla preghiera e al lavoro. Anche il suo insegnamento tratta di questo. Il lavoro non ha nessun valore se non si completa con la preghiera; e questo fa sì che „si possa acquisire lo Spirito Santo”. L'insegnamento del Santo non è un libro sistematico della spiritualità, ma ogni sua pagina è impregnata di profonda preghiera, e di profonda conoscenza della Bibbia. L'autore non ci dà un insegnamento teorico ma una testimonianza della vita cristiana. Grazie al traduttore, siamo venuti a conoscenza di un'altra perla preziosa, tratta dal libriccino (dopo *La vita e l'insegnamento di Serafino di Sarov*) che ci presenta insieme con la preghiera, la possibilità di mettere in pratica la Sacra Scrittura e la via per approfondire la propria spiritualità.

(István Ivancsó)

**OBBÁGY. L., „Dio è con noi!” (Serie dei libri di catechismo 6), Nyíregyháza 1997, 165 p. rilegato, ISBN 963 04 8731 4**



Forse sarebbe il più facile scrivere un libro di catechismo sul Nuovo Testamento. Infatti, gli scolari conoscono meglio questa parte della Bibbia; chi va regolarmente in chiesa, può ascoltare i brani più rilevanti dalle letture e dal vangelo; anche le omelie nella maggior parte dei casi vi si riferiscono. Però fare un buon lavoro non è impresa facile!

Per fortuna, l'autore ha già fatto una testimonianza. Dopo i suoi due ottimi libri di catechismo anche questo terzo ha una importanza significativa nella vita della nostra Chiesa greco-cattolica e soprattutto nel campo della catechesi. Il libro è il sesto volume della serie, dunque si rivolge agli scolari della sesta classe della scuola elementare. E che l'opera risponda al suo scopo, lo testimonia appunto il fatto che è nato durante l'insegnamento. (L'autore cita anche gli scolari che durante la redazione del libro hanno provato a studiare dal suo manoscritto.)

Il libro ci guida accuratamente attraverso il Nuovo Testamento, e lo fa da mettendone in evidenza sempre gli aspetti più sostanziali, così che anche gli adulti possano studiarlo. Il titolo di ogni capitolo illustra il contenuto molto precisamente. Riguardo al contenuto merita un'attenzione speciale il metodo metodologico-didattico che essendo molto chiaro, aiuta nello studio. Già siamo abituati al fatto che l'autore si sforza di mostrare le cose nei loro rapporti. Anche in questo libro, sul Nuovo Testamento, ci sono molti riferimenti all'Antico Testamento, e nello stesso tempo anche alla vita, con molti particolari che suscitano nuovi pensieri; ci sono riferimenti anche alla liturgia – il titolo stesso è una citazione liturgica, in base a Isaia, cantata da tutti i fedeli la notte di Natale –; tramite i compiti pieni di lucidità, gioia e leggerezza il libro non è affatto un'opera teorica, ma viva. L'autore si esprime in modo che il testo non risulti troppo artificiale, né scientifico. Il libro vuole suscitare nello scolaro il pensiero che il suo studio sarà fruttuoso in quanto in lui crescerà anche l'amore insieme alla conoscenza. L'autore riesce anche in questo volume ad appassionare gli scolari, e a rendere loro familiare la conoscenza della Sacra Scrittura.

„Dio è con noi” – se qualcuno iniziasse la conoscenza con Gesù Cristo e con la sua Chiesa, sembra certo che non si fermerebbe, non direbbe con noia che non ha interesse per gli eventi di duemila anni fa. „Dio è con noi” – affinché si senta e si sperimenti non si deve scrivere altro che, ciò che disse San Agostino: „Tolle, lege!”

*(István Ivancsó)*



## TARTALOMJEGYZÉK

<i>Bevezetés</i> .....	7
Paul-Werner Scheele: A Krisztusban való teljes egység útján ....	9
Cselényi István Gábor: Szempontok a keleti egyháztanhoz .....	23
Ivancsó István: A liturgia mint az identitás kifejezője .....	31
Xeravits Géza: Pseudo-dánieli iratok Qumrânból .....	41
Szabó Péter: A sajátjogú metropolitai egyházak kormány- zati szervei .....	61
Kruppa Tamás: Andrej Rubljov „Troica”-ja mint Krisztus ikon ...	87
Soltész János: A hit és a tudás kapcsolata .....	97
Obbágy László: Krisztus és krisztus követője mint szolga – Biblikus háttérű lelkiéletológiai megjegyzések a ke- resztény felnőttképzés és a papnevelés pedagógiájához ...	109
Basilio Petrà: Keresztény etika ortodox teológiai össze- függésben .....	121

## SUMMARIA

P.-W. Scheele: Auf dem Weg zur vollen Einheit in Christus ...	131
I. G. Cselényi: Standpoints to the oriental ecclesiology .....	133
I. Ivancsó: La liturgia come espressione dell'identità .....	134
G. Xeravits: Ecrits pseudo-daniéliques de qumrân .....	136
P. Szabó: Gli organi governativi della Chiesa metropolitana <i>sui iuris</i> .....	137
T. Kruppa: Andrej Rublev's „Troica” as a Christ's icon .....	138
J. Soltész: The relationship between faith and science .....	139
KÖNYVISMERTETÉSEK .....	143
RECENSIONES .....	149

*Gerincre!!!*

**6**

**ATHANASIANA**

(A szöveg 90 fokos fordításban)