

Athanasiana

7

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

Felelős Kiadó:
Dr. Fodor György
főigazgató

ISSN 1219-9915

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

7



NYÍREGYHÁZA

1998

Szerkesztette és nyomtatásra előkészítette:
Ivancsó István

Szerkesztőbizottság
Ivancsó István
Janka Ferenc Szabó Péter

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	7
Michel Berger: Új épület régi alapokon	9
Szabó Péter: Keleti egyházjog és a magyar görög katolikus egyház fegyelmi rendje	21
Cselényi István Gábor: Vasvári Pál öröksége	47
Ivancsó István: A húsvéti időszak közepe	59
Kruppa Tamás: Jézus emberi tevékenysége mint a szenthá- romságos kenózis kifejezése Hans Urs von Balthasarnál	79
Puskás Bernadett: Ikonosztázionjaink hagyományai II. A „klasszikus” ikonosztázion a Kárpátok vidékén (XVII. század)	90
Cselényi István Gábor: 1848/49 és a görög katolikus egyház ...	104
Szabó Péter: Keleti megyéspüspök illetékessége a házas- ság gyökeres orvoslására (CCEO 852. kán.)	114
Ivancsó István (kiad.): Akathisztosz Magyar Szent Mózeshez ..	132

SUMMARIA

P. Szabó: Il diritto canonico orientale e l'ordinamento giuri- dico della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria	142
I. G. Cselényi: Vasvári Paul' Heritage	143
I. Ivancsó: La mezza Pentecoste	144
T. Kruppa: Jesus' Human Activity as Expression of Trini- tarian Kenotical Love according to Hans Urs von Balthasar	146
B. Puskás: L' icônostase „classique” dans la région des Carpathes (17ème siècle)	146
I. G. Cselényi: 1848-49 and the Greek Catholic Church	147
P. Szabó: Competenza del vescovo eparchiale nella sa- nazione in radice del matrimonio (Interpretazione del CCEO c. 852 alla luce del c. 835)	148
KÖNYVISMERTETÉSEK	152
RECENSIONES	156

BEVEZETÉS

A Pünkösdi várásában a Szentlélek mindig megújuló és megújító eljövetele felé irányulunk. Várjuk az „igazság Lelkét”, s amikor eljön, igyekszünk vele együtt munkálkodni. A teológia művelésének területén különösen fontos ez az együttműködés. A teológiában magában is jelen van a Szentlélek, hiszen róla is szól. A Lélek ott fúj, ahol akar, és „mindeneket betölt”. A teológiát művelők bizonyára különösen is számíthatnak a segítségére, hatékony jelenlétére, hiszen Isten dolgairól az igazságot akarják hirdetni, mert nem is szabad mást tenniük. Az erre a szolgálatra „hivatalból” is kötelezettek külön megerősítést kaptak a papszentelésben, amikor elhangzottak fölöttük „az erőtlenekeket erőssé tevő”, Szentlelket leedső szavak.

Az Athanasiana jelen 7. számának szerzői – teológusokként – bizonyára igyekezzenek a Szentlélekkel való együttműködésre. Az elkezdett hagyományt folytatva, a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola tanárai – akiknek nagyobb része felszentelt személy – kutatásaik, munkájuk eredményét adják közre ebben a kötetben is. Mellettük azonban ismét helyet kap egy külföldi szerző is.

Michel Berger professzor a balázsfalvi székesegyház művészettörténeti bemutatásán keresztül alapos liturgikus és ikonográfiai ismereteket is nyújt.

Szabó Péter két tanulmánnyal is jelentkezik ebben a számban. Az egyikben a magyar görög katolikus egyház részleges jogával ismerkedhet meg az olvasó, amit a keleti egyházak és az keleti kódex ismertetésével alapoz meg a szerző. A másik az érvénytelen házasságok érvényesítésének rendkívüli formájáról, a sanatio in radice-ről szól, a keleti katolikus egyházak fegyelmi rendjében.

Cselényi István Gábor is két tanulmányt írt ebben a kötetben. Mindkettő az 1848-as forradalom és szabadságharc százötven éves évfordulójához kötődik. Az első Vasvári Pállal foglalkozik, aki a szabadságharc kimagasló személyisége volt, a másik pedig az egyházaknak, s különösen a görög katolikus egyháznak az eseményekben való részvételét mutatja be.

Ivancsó István *liturgikus témájú tanulmánya a bizánci egyház különleges ünnepével, az Ünnepfeleléssel foglalkozik, amely a Húsvét és a Pünkösd között helyezkedik el. A kötet végén pedig a Magyar Mózes tiszteletére készített akathisztosz fordítását közli magyar nyelven, amely az első ilyen fordítás erről az ószláv nyelven írt liturgikus himnuszról.*

Kruppa Tamás *írása a szentháromsági kenózisról szól, Hans Urs von Balthasar erre vonatkozó teológiájának ismertetésében.*

Puskás Bernadett *folytatja a Kárpát-vidéki ikonosztázionok bemutatását. Ebben a tanulmányában a XVII. századi ikonosztázionokat veszi sorra.*

Szokott módon, a kötetben megtalálhatók a tanulmányok idegen nyelvű összefoglalói is. Végül könyvismertetések is helyet kapnak benne.

Abban a reményben bocsátjuk közre tudományos folyóiratunknak ezt a számát, hogy az olvasókat a végtelenül gazdag Szentlélek gazdagítja a teológus szerzők munkáin keresztül.

Nyíregyháza, 1998. Pünkösdjén

I. I.

Michel Berger

ÚJ ÉPÜLET RÉGI ALAPOKON

Az ezekben a napokban, a balázsfalvai metropóliában, a székesegyház felújítási munkáinak befejezése alkalmából szervezett ünnepségek örvendetes eseménysorozata nemcsak arra ad alkalmat, hogy megcsodálhassuk az eredeti szépségére visszaállított templomot, ahol már közel 250 éve, Petru Pavel Aron püspök idejétől fogva, a görög katolikusok generációi, egyesülve saját, majd később Gyulafehérvár és Fogaras püspökeivel és érsekeivel, együtt imádkozták és közösen ünnepelték a Szent Liturgiát, hanem még inkább lehetőséget ad arra, hogy köszönetet mondjunk Istennek és magasztaljuk őt ezekért az eseményekért, és közösen elmélkedjünk az ebből a szent és tiszteletre méltó épületből, az egész egyesült közösség „anya-templomából” számunkra feltároló üzeneten. Mindezt pedig a Szentatyának a múlt év március 24-én, a román görög katolikus Egyház Püspökeinek szánt irányelvei, az „Orientale Lumen” kezdetű apostoli levelének, és a CCEO liturgikus előírásának (XIV, n. 100-111) alkalmazására vonatkozó Útmutatás fényében gondoljuk át.

A balázsfalvai katedrális

Inocentiu Micu (Klein) püspök, egyszerű, józan barokk stílusban kezdte meg építtetését, valószínűleg Anton Erhard Martinelli, osztrák építész tervei alapján, aki a paloták és az udvari nyaralók kivitelezéseinek köszönhetően szerzett nevet magának. A Szentháromság tiszteletére felszentelt székesegyház két harangtornyának impozáns nagyságával ma is Balázsfalva városának – a kis Rómának, ahogy nevezték – egébe magasodik, közepén annak az azt körülvevő épületegyüttesnek, amelyet eredetileg kolostornak szántak, majd később a szemináriummal és a különböző udvari épületekkel együtt püspöki rezidenciává vált.

Köztudott, hogy a barokk stílus művészeti elemei és formái Erdélybe a XVII-XVIII. század folyamán, a görög katolikus egyház és a bécsi udvar közötti kapcsolatoknak köszönhetően, elsősorban

a Habsburg uralom idején érkeztek. Ezzel egyidejűleg óriási nyugati hatást gyakorolt a kultúrára általában, de különösképpen is az építészetre, az ikonográfiára, az egyházi zenére, s úgyszintén Közép- és Kelet-Európa számos bizánci hagyományú egyházi közösségének teológiájára, valamint vallásos és lelki életére.

A barokk művészeti irányzat az ellenreformációból született, ami valójában a nyugati egyház belső megújulása akart lenni, amely rendkívüli dinamizmusa által – Nápolytól egészen Szentpétervárig elterjedve – képes volt a mediterrán (Földközi-tengeri) keresztény művészet utolsó, igazán európai formáját megteremteni, s aminek nagy részben maga az ellenreformáció is köszönheti sikerességét és hatásosságát.

A XIII. században, a luteránusok és a protestánsok ezt megelőző „előrenyomulását” követő lelki és kulturális krízis hatására Erdélyt a fent említett nyugati hatások, más román falvaktól eltérően, egy fejlődési folyamattal együtt érintették – különösen is az építészetet tekintve –, amelyben a balázsfalvai székesegyház a maga módján a „család fejét” képviseli. Mindazonáltal, ha a katedrális építészeti és elsősorban dicsőítő formái a barokk stílust is idézik, belsejében a szent tér elhelyezése és az ezzel együtt járó liturgikus elrendezés nemcsak a saját rítus igényeit mutatják, hanem azt egy bizánci építészeti hagyomány állandósága jellemzi, ami bizonyos értelemben ősbibbnek, vagy ha akarjuk, románnak mutatkozik, hiszen abban mélyebben gyökerezik. Nagy részleteiben, az épület egy hatalmas „teremből” áll, a hajó („naosz”) közepét nagy méretű, dob nélküli, kupola fedi, amelyet szinte váratlanul tiszta bizánci stílusú freskók díszítenek, melyek az ó- és újszövetségi jelenetekkel mesterien ábrázolják az egész „üdvösségtörténet”. Különösen is figyelemre méltó és bámulatos, az a fából csodálatosan faragott és aranyozott, fényes és gyönyörű ikonosztázionja, amely egész Románia legnagyobbika; a XIII. század közepéből egy Marosvásárhelyi kézműves mester becses munkája, festett ikonjait pedig az aradi Tenisztzki Stefan „zografus” készítette.

A liturgikus tér

Az ebbe a méltóságteljes műemlékbe belépő embert a térnek az az egyszerűsége és meghittsége ragadja meg, amely valamely módon tükrözi a bizánci templomok ezeréves planimetriáját (elrendezését) – előcsarnok, csarnok, szentély, amelyet az

ikonosztázion választ el attól a hajótól, ahol a hívek tartózkodnak – s amelyben a kor újíító szellemének megfelelően, még ha ez meglepőnek is tűnik, próbálja meg a hagyományos, bizánci liturgikus teret eldolgozni. Az így elért eredmény, hogy valamilyen módon képes legyen a hagyományos, szent, antik építészet jellegét visszaadni, s annak ne csak egy szűk utánpótlása legyen, az építész vagy pontosabban a görög katolikus egyházi megrendelők részéről (köztudott, hogy az 1738-ban Bécsben megkötött megállapodás sok egyéb mellett kizárta a belső tér rendezését és díszítését) nagy erőfeszítést kívánt. A székesegyház barokk jellegében fellelhető nyugati hatás művészeti és stílusbeli elemei oly módon találkoznak az ősi, népi hagyománnyal, hogy így a külső benyomás meggyőző módon értékelődik át, egészül ki, és szinte átíródik. Ez különösen is a festészeti díszítésben nyilvánul meg – mégha ez kevés, de annál fontosabb felületre szűkül is le – hiszen abban a korban az egyházi festészet Erdélyben alapvetően „román”, tehát ikonográfiai jellegű és a bizánci „beszédmódot” tükrözi.

Ikon és liturgikus tér

Mindazonáltal, ennek a székesegyháznak az esetében a térnek a bizánci liturgikus igényekhez való alkalmazkodása – ami már egy ideje a különböző román ortodox települések templomaiban megfigyelhető – csak részben képes arra, hogy a keleti templomok és szentélyek atmoszféráját felidézze, ahol a bizánci rítusú keresztények számára a liturgia, az építészet és az ikonográfia egy harmonikus együttest alkot. Még a barokk hatás változó gazdagságú díszítése sem képes, hogy teljesen mértékben helyettesítse ezt a fenséges és nagyhatású összhangot, amelyet a bizánci ikonográfusok programjai, még közvetlenül a képromboló vitát követő századok során, a II. Nikaiai Zsinaton (787) megfogalmazott dokumentumok fényében határoztak meg. Az ikonok tisztelete, túl azok mindennapos katechetikai használatán, valójában a hit megvallását jelenti, hiszen az ikont, mint a Megtestesülés egyenes következményét tekintették. Mivel pedig Kelet egyháza az ikontiszteletnek az ikonrombolók feletti sikerét az ortodoxia végérvényes, a képrombolók tanában összefoglalt összes krisztológiai tévtanítás feletti győzelmének tekinti, így ennek következtében a képtisztelet megújulása, a kinyilatkoztatott igazság eme magyarázó kifejeződései a

liturgia szerves részévé váltak. Az egész templom tehát – építésze-ti adottságaival, mozaikjaival, freskóival együtt – egy hatalmas ikont alkot, ami az időben játszódó liturgikus történés tereként szolgál – „menny a földön” –, az istenemberség jelképes ábrázolása, a Szentlélek helye, ahol a „halálra ítélt test”, ahogy Szent Pál mondja a rómaiaknak (Róm 8,5-13), „szóma pneumatikonná”, lelki testté alakul át.

A templom, mint az Ország ikonja

A bizánci ember számára a templom Isten Országának formáló képmását nyújtja és sürgősen mindenkit arra szólít, hogy ennek a „kozmosz templomnak élő kövévé váljon, amelyben minden lélegző istendicséretet zeng”. Minden templom az Ország egy ikonja. Megfelelkezünk azonban az ikon teljes jelentéséről – ami egyébként ugyanazt az igazságot hirdeti, amit az evangélium is élénk tár – ha azt elv拉斯ztjuk a nemzedékeknek arra az új életre való „mozgósításától”, ami az egyház teljes szentségi, s éppen ezért liturgikus életét jellemzi, amelyben – s kiváltképpen az Eukharisziával való kapcsolatában – találja meg valós, mélységes értelmét, hiszen amit az ikon „felidéz”, azt a szentség valósítja meg.

A templom mennyezete és a kupola a templom négyzetén vagy a hajó (naosz) kockáján nyugvó eget jelképezi, amelynek négy sarka a föld négy végét ábrázolja: A templom így a földre ereszkedő ég jelképévé válik. A templom tehát a földdel egyesülő mennyei Jeruzsálem képe, „Isten maradása az emberek között” (Jel 21). A kupola körének és a székesegyház hajó-terének egyesülése éppen az ég és a föld ilyen egységét akarja közvetíteni.

A liturgikus ünneplés során, különösen is a Szent Liturgiában a hívők gyülekezete, akik a Lélektől vezetett Krisztus-testet alkotják, egy „felszálló mozgás által” a kegyelem rendjébe lépnek be, s ezzel teljesen Krisztus testévé alakulnak át.

Ehhez hasonlóan, egy felszálló és vertikális lendület az építészeti tér egy részét úgy alakítja, hogy az lehetőséget kínál az Atyához való felemelkedésre és elmélődésre, míg egy másik, emelkedő és horizontális irány, a szentély küszöbétől úgy illeszkedik az előzőbe, hogy ezzel a templom szimbolikus felépítését alkotja meg. Ezek után az ikonok elhelyezkedésének kell ezt a kettős

mozgást tovább tagolnia és erősítenie.

A szent tér, mint a világegyetem központja

A templomot tehát nem egy egyhelyben álló, önmagára összpontosuló, hanem egy mozgásban lévő, nem alaktalan, hanem egy, a feladatok és karizmák szerint megszervezett nép számára gondoljuk el, amely közösen, a többszörös megosztottságból és hézagokból Krisztus Testének lelki építésére rendeltetett, ahogy Szent Pál mondja.

A misztagógikus magyarázatok, mint például Szent Maximosz Hitvallóé, az eukharisztikus gyülekezetet, mint az Úr két eljövételének előábrázolását mutatják: Megtestesülését a püspök templomba való bemenetele jelképezi, az egész nép a megtérésre és a Krisztussal való konfigurációra hivatott; a második eljövettel pedig az eukharisztikus ajándékoknak a körmenet során az oltárra vitt Nagy bemenetele jelenti, amelynek során a nép – a háromságos titok fényében – a Krisztussal való teljes hasonlóságra lép.

A templom, a szentély tehát az örök egy részlete: ennek a küszöbnek az átlépése a megváltozni-akarást feltételezi. A szent hely így a világegyetem központjává válik: a szent térben, a dicsőség fényéhez való fokozatos felemelkedés az olyan küszöbökön való áthaladást jelentik, amelyek egyben a megtérés és a megtisztulás folyamatának is „lépései”. Ezek közül egy az, ami elválasztja a profán külsőt az isteni jelenlét által megszentezett bensőtől. Az eljutás nem mindig egyenes irányú: az ajtó, amelyen át kell haladni, a lépcsőfokok, amelyek oda vezetnek, mind-mind a szívnek fenntartott helyhez való visszatérésre készítetnek.

Az ikonosztázion, a titokhoz való eljutás kapuja

Ezen a vertikális, de mindig mozgásban lévő úton találjuk az ikonosztáziont, ami a hajó – naosz – és a szentély, az isteni jelenlét helye közötti átmenetet határozza meg. A Zsidókhöz írt levél (9,24) Krisztus áldozatát, mint az egész emberiséggel együtt a Szentek Szentjébe – ami nem más, mint Isten Országa – való belépését mutatja, miközben a liturgikus ünneplés ezt a bemenetet testesíti meg.

Az ikonosztázion kétség kívül a szentről szóló minden teológia „sűrítménye”. Annak ellenére, hogy ez a transzcendens, a megközelíthetetlen egyik pólusát jelöli, ami nélkül lehetetlen az Istenhez való bármilyen közeledés, az ikonosztázion nem egy határ, mint a jeruzsálemi Templomban, hanem a kapu; pontosan az ikonosztáz közepén, a szent ajtók a papság és a nép közötti állandó kapcsolatot segítik elő, megvalósítva ezzel a feladatok különbözőségében az egységet, hiszen ez valójában az eukharisztikus közösség helye. Az ikonosztázion eme, semmi esetre sem teljesen zárt elválasztása, nem töri meg szükségszerűen a hívő nép egységét, sőt nemhogy a liturgikus cselekvést nem rejti el, hanem nyilvánvaló teszi azt, amit nem látnak, azaz az eukharisztikus Titkot, ami önmagában nem látható. Ebben az értelemben az ikonosztázion nem egy korlát, hanem a legfőbb kifejeződése mindannak, ami a szem számára megnyilvánulhat, hiszen mögötte „semmi látnivaló” nincsen, mégpedig abban az értelemben, hogy a megünnevelt titok többé nem az érzékszervek, hanem a közösség szintjén helyezkedik el. Valójában látnivaló igen sok van, de a titok iránti tisztelet miatt mindaz, ami megnyilvánult, egy másik, az Isten Országának dimenziójában való történésre rendeltetett, ami azonban nem fogható fel, hacsak nem a belső tekintet által.

A szent hely, mint a kommunió helye

Az ikonosztázion tehát messze nem egy felülmúlhatatlan akadály, hanem ugródeszka egy másik világ felé, a fokozatos felemelkedés lényeges fokozata a fény irányában, ami a templom egész építészeti és ikonográfiai felépítését kell, hogy meghatározza. S így a szent hely valójában a világegyetem középpontjaként jelenik meg. A Fiú innen, imát és tömjént ajánlva fel, szüntelenül a mennyei Atya felé emel. Az oltár a „magas helyé”, „Sion hegyévé”, magává Krisztussá változik; s az oltár keresztje azzá a „szent lépcsővé” lesz, amelyen Isten a földre ereszkedik, s amelyen az egyház az Atyához emelkedik fel. Az oltáron, az Eukharisztia a földi egyház és a mennyei Háromság egységét mutatja; a hívők pedig, akik az eukharisztikus közösségben részesülnek, a dicsőség eme átváltozott Testévé, amit elfogadnak, alakulnak át. A szent hely így ténylegesen a világmindenség központja, hiszen ez az Isten és az

emberek közötti közösség helye. Ez a földi világból az isteni titokba való átmenet tere, az isteni ajándékozás helye, ami az egyébként felfoghatatlan, de a világnak kinyilatkoztatott titok által megy végbe, az ikonosztázion pedig ezt, az ég és a föld között fennálló ontológiai különbséget teszi nyilvánvalóvá, eltörli ezek elválasztódását, hiszen megengedi, hogy „egymásba hatoljanak”.

Ebben a szemléletmódban érthetővé válik, hogy miért is jelenti a belső tekintet számára a bizánci templomok ikonosztázionja – bizonyos szigorú ikonográfiai megkötésekkel, s relatíve kevés helyet hagyva a fantáziának – az egész üdvösségtörténet megfogalmazásának egy formáját, ezzel is Isten szándékának értelmét mutatva be. A képromboló vitát követő két-három évszázad során Krisztus és az Istenanya ikonjait, az isteni és az emberi csodálatos együttműködésének (szinergiájának) a Megtestesülés által láthatóvá vált kifejeződéseit, fokozatosan – az V. századtól már ismert – építészeti alapszerkezetre helyezték, s így kezdetét teremtve mindannak, amit majd „ikonosztázion”-nak neveznek. Ezeket, már kezdetől fogva a szentélybe való belépést keretbe foglaló támaszokra helyezték, később pedig fokozatosan ezek az ikonok a „templon” (a nyugati „pergola”-nak bizánci megfelelője, ami az őskeresztény bazilikák régi rácsos kapujának továbbfejlődése) által szabadon hagyott helyeket foglalták el. A „Deészisz” vagy közbenjárás és a tizenkét nagy ünnep rendjének ikonográfiai megjelenítése pedig az architrávon fejlődött ki. Valójában a bizánci ikonosztázion egy további fejlődésen megy keresztül, s ezzel különböző „megkötései által” egy jól meghatározható ikonográfiai tervezetet kristályosít meg, amely jól összefoglalja a már a templom falait borító festett képek különböző ciklusait. Így az ikonosztázion azzá a kitüntetett helyé válik, amely az Istenanya és a Szentek közbenjárásának (deészisz) látható megnyilvánulását ábrázolja, akik az emberiség szolgálatában Krisztus mellett állnak, ki, miután már betöltötte megváltó küldetésének különböző szakaszait, amelyeket a tizenkét nagy ünnepkör ikonjai ábrázolnak, visszatért az Atya dicsőségébe, ahonnan az idők végén újra eljön, hogy az élőket és holtakat megítélje. Ez a Szent Liturgia által megélelt, az oltáron megünnepeelt jelenet, amelyben az ikonosztázion nem mint elválasztó fal, hanem sokkal inkább mint a dicsőség árkádja áll, s ahol az egyben az örökkévalóságot és az egyetemességet magasztalja és erősíti.

Liturgikus identitás és teológiai hitelesség

Képzeletbeli, mondhatnánk szinte „diakronikus” utazásunk végén, amit a megújult székesegyház belsejében tettünk, füleinkkel és emlékezetünkben a II. Vatikáni Zsinat *Unitatis Redintegratio* dekrétumának szavait halljuk visszhangzani: „Köztudomású, hogy mily nagy szeretettel végzik a keleti keresztények a Szent Liturgiát, hogyan ünneplik főleg az Eukharisziát, amely az egyház életének forrása és a jövő dicsőség záloga; ezzel járulnak a hívek püspökükkel egységben az Atyaistenhez, a Fiú, az Ige által, aki megtestesült, kínhalt szenvedett és megdicsőült a Szentlélek kiáradásában. És ezáltal érik el a közösséget a Szentháromsággal, s így válnak »az isteni természet részeseivé« (2Pét 1,4)”. Ugyanis a keleti látásmód szerint, a keresztény élet vége éppen ez „az isteni természetben való részesedés, ami a Szentháromság titkával való közösség által jön létre”, ahogy erre a Szentatya is emlékeztet az „Orientale Lumen” kezdetű apostoli levelében, megállapítva, hogy „ez a szentháromságos életben való részesülés a Liturgia és különösképpen is az Eukharisztia, ami Krisztus dicsőséges testével való kommunió titka, a hallhatatlanság forrása, által valósul meg” (6. pont).

Ugyanez a levél (Orientale Lumen, 11. pont) emlékeztet arra, hogy a liturgia az egész ember és az egész világ számára van: A liturgikus tapasztalatban az ember fokozatos előrehaladását Krisztus világosítja meg, az Úr és a „világosság”, aki feltárja a világ áttetszőségét, ahogy a Szentírás is fogalmaz. A szent cselekedet során a szépség – az isteni harmónia – megnyilvánulása több helyen is megmutatkozik, de különösképpen is a templom alakjában, amely a színeváltozás felé tartó, az éppen ünnepelt titokkal egyre inkább azonosulni kívánó emberiség modellje.

A Szentatya is kétségkívül valami hasonló látásmódban buzdította az 1995. január 22-én Rómában összegyűlt román görög katolikus püspököket, hogy hűségese maradjanak keleti hagyományaikhoz, mint értékes gyöngyhöz, amelyre az egész egyetemes egyház is büszke. A pápa „a Szent Liturgiára való nagyfokú figyelemfordítást” ajánlotta, „különösképpen is gondot szentelve annak minél teljesebb ismeretére és példamutató végzésére”, biztosítva ezzel a papság számára egy ennek megfelelő patrisztikai és „keleti” neveltetést. Éppen ezért a „Keleti liturgiákra vonatkozó előírás”

útmutatója és konkrét alkalmazhatósága szeretne lenni mindannak, amit a Keleti Kódex a sajátjogú (*sui iuris*) egyházak liturgikus életére vonatkozóan előír, amelyek között a román görög katolikus egyház, „hitének és áldozatkészségének gazdag örökségével” kitüntetett helyet foglal el. Azaz egy szerves megújulásról és egy, az „őseik hagyományához” való visszatérés megvalósításáról van szó, ahogyan azt a *Keleti Katolikus Egyházakról* szóló zsinati határozat is megfogalmazta (6. pont). Az útmutató szeretné tudatosítani, hogy a saját liturgikus önazonosság elvesztése nagy meggyengülése nemcsak a nyugati hagyományra jellemző formák válogatás nélküli átvételének következménye, hanem sokkal inkább egy igaz és saját teológia elvesztésének eredménye.

Végül pedig meg kell emlékeznünk a II. Vatikáni Zsinatnak, az 1965. december 8-án kelt, a művészekhez szóló üzenetéről, amely oly módon kéri fel a művészeket, kik a művészeti és a kulturális örökség hordozói, hogy az képes legyen folytatni a hit dogmáinak megünneplését, a liturgia misztériumának gazdagítását, a keresztény üzenet arculatának és formájának megadását, s ezzel érzékelhetővé tegye a láthatatlan világot. Manapság egy hasonló felkérés hangzik el a román görög katolikus egyház püspökeihez, kik egy igen gazdag művészeti örökség gyámjai, melynek a Szent és Isteni Liturgia által folytatódnia kell, hogy megvilágítsa a teremtmények szentségi mivoltát és a láthatatlan misztériumot láthatóvá tegye.

Gyakorlati következtetések

Mindezek fényénél, és a saját hagyományhoz való hűség szellemében, ami – mint olyan – az igen szeretett és felfedezett balázsfalvai Szentháromság-székesegyház szépségében csodálatos módon megnyilvánult, felmerül azonban az a fájdalmas probléma, ami a vallási helyek jelenlegi hiánya, s ennek következtében az új templomok építésének kérdése, mint pl. az új, felállítandó kolozsvári katedrális. Ebben az értelemben igen kíváncsi, hogy a tervek, még ha nyugaton készülnek is el, ne legyenek Románia valódi, keleti hagyományaitól teljesen idegenek, sem pedig mérhetetlenül költségesek, hanem azokat a kor építészetének függvényében értelmezzék, természetesen az eredeti hagyományokkal összhangban, amelynek pedig – ahogy a múltban éppúgy ma is –,

a legjobb módon kell beilleszkednie mindabba, ami körülötte található. A helyi, kedvező minőségű kézművesség örömteli életképessége, mint például Máramaroson mindenféleképpen jó előjelnek tekinthető.

Balázsfalva igen tanulságos példája minden más mellett alkalmat ad arra is, hogy néhány olyan alapvető szempontot megvilágítsunk, amely minden „szent” épületet érintő építési gyakorlat alapjaként kell, hogy szolgáljon:

a) Elsőbbséget adni az ősi, az eredeti bizánci építészethez közel álló egyszerű tereknek, valahogy úgy, mint a „modernnek” nevezett tömörség, amely gyakran és meghatározatlanul – mint az amnézia igaz vallása – a kimerülő modernizmus utolsó terméke és a gazdag keleti hagyomány szimbolikus világa között fennálló szinézis.

b) Szükséges, hogy a terv és a tér kapcsolatát a templom, az Eukharisziát örömmel ünneplő közösség számára fenntartott mikrokozmosz és tér szimbolizmusa határozza meg. A templom felépítését pontosan annak a ténynek kell befolyásolnia, mely szerint a Liturgia a keresztény élet középpontja és csúcsa, ez pedig nagyobb mértékben jellemző Keletre, mint Nyugatra. Ezért a szent tér igen kifejező és összetett gazdagságának ekörül az eszményi összetett-építészeti rendszer körül kellene kibontakoznia.

c) Egy olyan méltóságteljes légkört kell kialakítani, ami elmélyedésre is egyaránt alkalmas: a modern és szimbolikus szükségeknek való megfelelés mellett szükséges, hogy az építészek – a rendelkezésre álló szigorú geometriai ellenőrzése által – olyan igaz „ikont” teremtsenek, amely építészetiileg egyszerű és formai tisztasága miatt könnyen érthető, de ugyanakkor beleilleszkedik a hiteles hagyományba, s ezért mindig a „kornak megfelel”.

d) A templom és az azt környező természet kapcsolatát illetően pedig, ahogy ez Erdélyben számos kis falusi templom esetén kedvező módon megállapítható: ezeket így megőrizve vehetjük észre ennek a kapcsolatnak az igazi fontosságát.

Végeredményben tehát arról lenne szó, hogy életet leheljünk a keresztény Keleten igen elterjedt, bizánci típusú folyamatos megújulás példamutató, építészeti tapasztalatába, amely Romániában különösen is, de Erdélyben még kifejezettebb módon, jelképes kifejezőerővel és fantáziával bír.

Engedjék meg végezetül, hogy gondolatainkat a Szentatyának az Egyház Kulturális Javaiért Felelős Pápai Tanácsának

első plenáris ülésén részt vett tagjaihoz intézett szavaival zárjam, amelyek azonban ugyanúgy megállják helyüket a román görög katolikus egyház újjászületésének eme fényes időszakában: „Erőtököt ne sajnáljátok a szent művészet előmozdítására. Köztudott, hogy a szent művészet sajátossága nem abban áll, hogy pusztán a már meglévő valóságra egy »díszítést« tesz, ami épp ellenkezőleg, semmitmondó lenne. Ilyen esetben a művészet egy formátlan, külső dologtól függő dolog pusztán esztétikus megszépítésére egyszerűsödne le. Istenben azonban a szépség, amint azt jól tudjuk, nem egy származéktulajdonság, hanem megfelel lényegének, ami a dicsőség, ahogy ezt a Szentírás is kiemeli: »Tied, Uram, a fenség, a hatalom, a dicsőség, a győzelem és a dicséret« (1Krn 29,11). Amikor az egyház felkéri a művészetet, hogy annak küldetését védelmezze, azt nem pusztán esztétikai okok miatt kéri, hanem hogy engedelmeskedjen a kinyilatkoztatás és a Megtestesülés »logikájának«. Nem az emberi göröngyös út bátorító szerekkel való megédesítéséről van szó, hanem hogy már mostantól fogva lehetőséget nyújtson valamely Isten-tapasztalat megélésére, ami összegyűjti magában mindazt, ami jó, szép és igaz” (Vö.: „Osservatore Romano”, 1995. október 12., 5. old.).

S így magunkévá tehetjük XXIII. János, gondolatmenetünk elején már idézett szavait. A pápa az 1962. szeptember 12-én Rómában összegyűlt építészeti és városrendezési diák-csoportnak ezekkel a szavakkal próbálta meg meghatározni, melyek is voltak a II. Vatikáni Zsinat megvalósítási szándékának okai és körülményei: „Új épületet emelni a régi alapokra!” (Vö.: „Osservatore Romano” 1962. szeptember 5., 1. old.).

(Fordította: Seszták István)

Szabó Péter

KELETI EGYHÁZJOG ÉS A MAGYAR GÖRÖG KATOLIKUS EGYHÁZ FEGYELMI RENDJE*

Bevezetés

A magyar görög katolikus egyház mint a katolikus egyház része, alapvető fegyelmi rendje tekintetében is osztozik annak előírásaiban. Ugyanakkor a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinat megújuló ekkleziológiai szemléletmódja nyomán már nem monolitikus *societas perfecta* módjára határozza meg magát, hanem egyházak közösségeként (*communio Ecclesiarum*). Több zsinati dokumentum jelzi, hogy e kommúnió sajátos alanyai nemcsak az egyes egyházmegyék mint olyanok, hanem a részegyházak – döntő többségben – rítus szerint elkülönülő csoportjai is.¹ Ezen részegyház-csoportok, melyeket ma „sajátjogú egyházaknak” nevezünk, az egyetemes jog keretein belüli figyelemre méltó fegyelmi önállósággal rendelkeznek, mely önazonosságuk szerves alkotóeleme (vö. OE 2).

A magyar görög katolikus egyház tehát egymással harmonizáló, kettős normarend irányítása alatt áll. Diszciplináris kereteit mindenekelőtt a katolikus egyház közös jellemzőit tartalmazó alapvető normák, illetve az ehhez szervesen kapcsolódó, ám csak a keleti katolikus közösségekre vonatkozó közös szabályok határozzák meg. E normákat jelenleg a II. János Pál pápa által kihirdetett és 1991. október 1-jén hatályba lépett keleti kódex (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) tartalmazza.² Az egyes sajátjo-

* Elhangzott a Magyar Jogász Egylet szervezésében lebonyolított „Magyarországi Történelmi Egyházak Egyházjogi Konferenciáján”, Debrecen 1997. november 8.

¹ OE 2, magyarul lásd: A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai, Cserhádi J. – Fábián Á. (szerk.), Budapest ³1986, 358. Az OE 2 ekkleziológiai megközelítésének a mai keleti egyházjogra gyakorolt hatásáról lásd: SZABÓ, P., „Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris» nella canonistica odierna”, in *Folia Theologica* 7 (1996) 239-251.

² JOANNES PAULUS II, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in AAS 82

gú egyházakra jellemző partikuláris fegyelem ezen felsőbb norma-rend keretein belül, azt kiteljesítve alakítandó ki.

Ha tehát teljes képet kívánunk nyerni a magyar görög katolikus egyház fegyelmi rendjéről (és azzal párhuzamosan a keleti kánonjog mint tudomány jelenlegi helyzetéről is), nem mellőzhetjük a kódexbeli *ius commune* bemutatását, mely keretébe kell, hogy ezen közösség részleges joga is illeszkedjék.

A mondottak szem előtt tartásával előadásunkat az alábbi témák szerint kívánjuk tagolni:

1. A keleti egyházak jelenlegi csoportjai mint a *communio Ecclesiarum* alanyai
2. A keleti kánonjog fejlődése a Kódexig
3. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*:
 - 3.1. Az új keleti kodifikáció általános jellemzői
 - 3.2. A keleti kódex tartalmi sajátosságai
4. A magyar görög katolikus egyház részleges joga
5. Kitekintés (A keleti kodifikáció jelentősége)

1. A keleti egyházak jelenlegi csoportjai mint a *communio Ecclesiarum* alanyai

A keleti egyházak jelenlegi csoportjainak kialakulása hosszú történeti fejlődés eredménye.³ Az Egyház története – szoros összefüggésben a kereszténység különböző kulturális centrumok köré csoportosulásával – hamarosan magával hozta a teológiai reflexióban kialakuló hangsúlybeli eltolódásokat, melyek teológiai iskolák kialakulásához vezettek (Alexandria, Antióchia). A kialakuló – önmagában még határok között tartható – ezen teológiai pluralizmus azonban politikai-etnikai feszültségek hatására végleges

(1990) 1061-1353. A kódexet kihirdető pápai rendelkezés: JOANNES PAULUS II, cost. ap. *Sacri canones*, 18. X. 1990, in AAS 82 (1990) 1033-1044.

³ A keleti egyházak kialakulásának és jelenlegi helyzetének bemutatásához lásd pl. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano ⁴1974; NILLES, N., *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I-II, Oeniponte 1885; ROBERSON, G., *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome ³1990; VALOGNES, J., *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris 1994; TIMKÓ I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971; Berki F. (szerk.), *Az orthodox kereszténység*, Budapest 1975.

egyházzszakadásokba torkolt. Az antióchiai krisztológiai megközelítés kisarkítása révén a mezopotámiai keresztények az Efezusi Zsinat (431) tanítását elutasítva nesztoriánusokká lettek, míg a Bizánci-Birodalom közel-keleti népessége az alexandriai iskola terminológiájának követése következtében vált ki az egyházból, a Kalkedoni Zsinat (451) krisztológiai megfogalmazás módjának elutasítása miatt.⁴ A szakadások stabilizálódásának mélyebb oka azonban az első esetben a perzsa-bizánci feszültség, míg a másodikban a sémi őslakosság bizánci politikai hatalommal szemben érzett ellenszenv volt. A kereszténység másik – Róma és Konsztantinápoly közti – szakadása a XI-XIII. századra esik. Mindezek eredményeként a katolikus egyház a középkor végére a latin tradíciót követő római pátriárkátus területére limitálódott.

Ellentétes irányú folyamatként – a középkori sikertelen egyesülési kísérletek után – a Trienti Zsinat időszakától meginduló, immár tartós uniók az említett szakadások révén akatolikussá vált keresztény közösségek kisebb csoportjainak a katolikus egyházzal való újraegyesüléséhez vezettek. (A keleti egyházak csoportjairól szóló alábbi ismertetés jobb megértése végett, terminológiai szempontból itt tartjuk megjegyzendőnek, hogy a az *ortodox*, pravoszláv – vagy az immár mellőzött görögkeleti – elnevezés a nemkatolikus keleti keresztények jelölésére szolgál, míg a XVI-XVIII. században egyesült keleti keresztényeket nevezzük – elsősorban régiókban – *görög katolikusoknak*.⁵)

⁴ Vö. VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, (Ókeresztény Írók 1), Budapest 1980, 681-739; TIMKÓ, *Keleti*, 135-220.

⁵ A szovjet tömb megszűnése után az addig törvényen kívülként kezelt kelet-európai görög katolikus egyházak újraindulása komoly fennakadásokat idézett elő a már folyamatos ortodox-katolikus párbeszédben. Ez az ortodox fél részéről hivatalos dokumentumokban is megfogalmazásra jutott. Ezekre is reflektált, az „unionizmus” kérdésével foglalkozó a balamandi közös nyilatkozat. Ebben a katolikus egyház elismeri, hogy az unionizmusnak nevezett Trient-utáni törekvés – mely következménye a kis létszámú keleti katolikus egyházak létrejötte – nem érte el eredeti célját, vagyis az egyház egységének helyreállítását. Másik részről a dokumentum rögzíti, hogy a görög katolikus egyházak – mint a katolikus kommunió tagjainak – léte és működési joga nem vonható kétségbe. Híveik lelki igénye megköveteli létüket; vö. COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, Documento *L'unitatis, metodo d'unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*, Balamand (Libano) 23. VI. 1993, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 3° (Dialoghi internazionali 1985-1994), Cereti, G. – Puglisi, J. (a cura di), Bologna 1995, nn. 1867-1900, 805-815.

A ma mintegy majd félszáz⁶ keleti egyház csoportosítása több szempontból, így hagyománybeli hovatartozás, hitvallás, vagy hierarchikus rang szerint is lehetséges.

Az V. századra a katolikus egyházat egymással teljes kommúnióban levő, ám már jelentős szocio-kulturális különbségeket felmutató közösségek alkották, melyek Róma, illetve Konstantinápoly, Alexandria, Antióchia, valamint a keleti peremvidékek (Örményország és Mezopotámia) körül jöttek létre, megalapozva a keleti egyházakra mindmáig jellemző tradícióbeli-rituális differenciákat. A teljes közösségből első, maradandóan kiszakadó keresztény csoport a nesztoriánussá váló mezopotámiai káld kereszténység volt. Ennek mai utódai az akatolikus asszír pátriárkátus (4-500 ezer fő), valamint a belőle kivált káld katolikus pátriárkátus (4-500 ezer fő). A kalkedoni dogmát elutasító, ezért „prekalkedoninak” is nevezett egyházakhoz öt, különböző tradíciót követő közösség tartozik.⁷ Így az alexandriai tradíciót követő egyiptomi *kopt*, valamint *etiópiai* pátriárkátusok (5-7, illetve 15 millió fő), az antióchiai tradícióhoz tartozó szír *jakobita* pátriárkátus (250 ezer fő), az önálló tradíciót képező *örmény* katolikátus (5-6 millió fő, jelentős része diaszpórában), valamint az indiai *malankár* ortodox egyház. Mind az öt egyháznak létezik katolikus változata is (egyenkénti létszámuk kb. 100-150 ezer fő). Mind az antióchiai, mind a káld tradíciónak létezik egy jelenleg teljes egészében katolikus közössége is, a libanoni székhelyű *maronita* pátriárkátus (2 millió fő), valamint a dél-indiai *malabár* nagyérsekség (3 millió fő). A hagyományosan⁸ ortodox egyházaknak nevezett közösségek a konstantinápolyi tradícióhoz tartoznak.

⁶ A keleti egyházak pontos számának megállapítása nehézségbe ütközik, minthogy vannak köztük olyan közösségek is, melyek kánoni elismertsége, esetenként pedig egyenesen szociológiai léte is kétséges (pl. ónaptáros görög ortodox egyház, illetve grúz görög katolikus egyház). Kelet-Európa napjainkban lezajló politikai átalakulása szintén jelentős kihatással lehet a keleti egyházak számának alakulására.

⁷ A közelmúltban a prekalkedoni és az ortodox egyházak közös nyilatkozat révén hivatalosan is helyreállították egymás között a teljes egyházi közösséget. A dokumentum olasz nyelvű változatához lásd: COMMISSIONE MISTA DI DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA ORTODOSSA E LE CHIESE ORTODOSSE ORIENTALI, *Dichiarazione di accordo*, Chambésy 28. IX. 1990, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 3^o, nn. 2663-2694, 1119-1127.

⁸ Az előző pontbeli deklaráció alapján ugyanakkor úgy tűnik, hogy az „ortodox” jelző immár az eddig „prekalkedoninak” nevezett keleti egyházakat is teljes joggal megilleti.

Jogi önállóságuk mértéke alapján *autokefál*, *autonóm* egyházakat, illetve a konstantinápolyi pátriárkátus különleges joghatósága alatt álló egyéb egyházakat különböztethetünk meg. A legnagyobb létszámú ortodox egyház a moszkvai pátriárkátus (kb. 50 millió fő). Köztük a tiszteletbeli elsőbbség azonban mindmáig az immár minimális létszámú konstantinápolyi pátriárkátusé. Jelentősebb ezen csoporthoz tartozó autokefál egyházak még: az antióchiai, a román, a bolgár, a szerb, a grúz pátriárkátus, valamint a ciprusi, a görög és az amerikai érsekség.

Keleti *katolikus* egyház jelenleg 21 létezik.⁹ A fentiekben említett 8 közösségen túl van még 13 amelyik konstantinápolyi tradícióhoz tartozik. Ezek a következők: a damaszkuszi székhelyű *melkita* pátriárkátus (1 millió fő), az *ukrán* nagyérseki egyház (3-4 millió fő), a *rutén* és *román* sajátjogú metropolitai egyház, valamint más kisebb görög katolikus egyházak, így a *szlovák*, a *magyar*, az *italo-albán*, a volt *jugoszláviai*, a *bolgár*, a *görögországi* valamint az *albán*, *orosz* és *fehérorosz* keleti katolikus közösség.

2. A keleti kánonjog fejlődése a Kódexig

1. A szokásjog, majd a zsinati kánonok és egyházatyák fegyelmi rendelkezéseinek rendszerezése révén már az I. évezred során jelentős kánonjog gyűjtemények keletkeztek.¹⁰ Ezek – az egyházi kérdésekre vonatkozó császári rendeletekkel kiegészítve (vö.: az úgynevezett *nomokánon gyűjtemények*¹¹) – biztosították az egyház nyugodt működése számára nélkülözhetetlen fegyelmi egyértelműséget. Az antik jogfejlődés egyik záróakkordjaként a Trullósi Zsinat (692) 2. kánonja katalogizálta a *de facto* már egye-

⁹ Lásd: „Prospetto della gerarchia delle Chiese orientali cattoliche”, in *Annuario Pontificio* 1996, 1152-1155.

¹⁰ Lásd pl. STICKLER, A., *Historia iuris canonici latini. Historia fontium I*, (Studia et textus historiae iuris canonici 6), Roma 1950 [reprint: ³1985], 31-34, 67-73, 405-416; COUSSA, A., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. I, Romae-Cryptoferratae 1948, 121. köv.; BECK, H., *Kirche und theologische Litteratur im byzantinischen Reich*, München 1959, 140-147, 422-425, 598-601, 655-662, 786-789.

¹¹ GAUDEMET, J., „Nomokanon”, in *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Hrsg. von K. Ziegler, neue Bearb. v. Wissowa G., Supplementband X., Stuttgart 1965, 417-429. cols.

temes tekintélynek örvendő jogforrásokat.¹² Bár e zsinat egyetemes jellegével kapcsolatban kezdetektől súlyos kétségek merültek fel, a II. Nikaiai Zsinat (787) 1. kánonja azt annak tekintette (vagy legalábbis bizonyosan arra emelte), amennyiben *hat* egyetemes zsinat fegyelmi rendelkezéseinek megerősítéséről beszél. (Márpedig az 553-as és 680-as III. és IV. Konstantinápolyi Zsinat kánonokat nem alkotott. Éppen e hiány pótlására ült össze a csak jogi rendelkezéseket hozó 692-es zsinat [vö.: *Quinisextum*].)¹³ Minthogy pedig a keleti kódexet kihirdető pápai bulla kifejezetten ilyen értelemben idézi a nikaiai kánont,¹⁴ úgy tűnik, hogy – egészében – a törvényhozó ma újra a 787-es Zsinat látásmódja szerint közelíti meg a trullloszi jogalkotást.

Ezen korszak „Codexei” (valójában a modern kodifikáció XVIII. században kikristályosodó kritériumainak¹⁵ még meg nem felelő, helyesebben a *compillatio* kifejezéssel jelölendő tradicionális joggyűjteményei) közül elsősorban a Joannész Szkolasztikosz által 560 körül összeállított „50 címből álló gyűjtemény”,¹⁶ valamint a „14 címből álló nomokanon” Photiosz nevéhez fűzött 883-as második kiadása érdemel említést. Ez utóbbit a 920-as konstantinápolyi helyi

¹² Ezen – közös elnevezéssel „szent kánonoknak” nevezett – normáknak a részletes tárgymutatóval ellátott kritikai kiadásához lásd: Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di diritto canonico orientale, *Fonti*, fasc. IX, *Discipline générale antique* (II^e – IX^e s.), (par Joannou, P.), vol. I-IV, Grottaferrata 1962-1964; Az antik zsinatok anyagához magyar nyelven lásd: Berki F. (fordította és magyarázta), *Kánonok könyve*, I, *Apostoli kánonok és az egyetemes zsinatok kánonjai*, Budapest 1946; illetve Erdő P. (összeállította, a szövegeket fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta), *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, (Ókeresztény Írók 5), Budapest 1983.

¹³ Az e zsinat körüli későbbi vitáknak nem a kiadott joganyag, hanem a történeti kontextus elemzéséből fakadó precízebb értelmezéséhez lásd: OHME, H., „The Causes of the Conflict about the Quinisext Council: New Perspectives on a Disputed Council”, in *Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995) 17-43. Lásd még: ID., *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), Berlin – New York 1990; Nedungatt, G. – Featherstone, M. (eds.), *The Council in Trullo Revisited* (Kanonika 6), Rome 1995.

¹⁴ *Sacri canones*, 1033.

¹⁵ A modern kodifikáció (leibnitzi axiómákon alapuló) elméletéhez lásd pl. CAVANNA, A., *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, I, Milano 1979, 341-348.

¹⁶ Kritikai kiadása: *Ioannis Scholastici Synagoga L. titularum ceteraque eiusdem opera iuridica*, (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 14), edidit V. Benešević, tom. I., München 1937.

zsinat a bizánci egyház hivatalos gyűjteményévé nyilvánította,¹⁷ s variánsai révén mindmáig sajátos jelentőségű az ortodox egyházak számára.¹⁸

2. A Rómával a XVI. századtól újra teljes közösségre lépő keleti közösségek fegyelmi rendjének meghatározása több szempontból is nehézségbe ütközött. Egyrészt az 1054-es nagy egyházszakadás következtében a katolikus egyházban a „szent kánonok” hatályának tudata fokozatosan elhalványult, s ott azokat legfeljebb csak – „szizmatikus” voltuk miatt – gyanúval kezelt *történeti* jogforrásokként tartották számon. Másrészt a jogforrások szétszórtsága, hatályuk – rétegeződöttség miatt is – kétes jellege, valamint a modern kodifikációk tükrében elavult szerkezeti és tartalmi jellemzői is nehezítették a hatályos jog megállapítását.¹⁹ Az így elengedhetlenné váló egyházi jogreform szükségességét már az I. Vatikáni Zsinaton (1870) megfogalmazták. A tényleges keleti kodifikáció azonban csak 1929-ben indult meg. Az első keleti törvénykönyv, a *Codex Iuris Canonici Orientalis (CICO)* 1948-ra ugyan elkészült, ám csak egyes részei kerültek kihirdetésre.²⁰ A hatályos keleti törvénykönyv e korábbi „kódexnek” a II. Vatikánum irányelvei alapján történt felülvizsgálatából és korszerűsítéséből, mintegy húszévnnyi kodifikációs munka eredményeként jött létre.²¹

¹⁷ DE CLERCQ, CH., „Byzantin (droit canonique)”, in *Dictionnaire de droit canonique*, Naz, R., (ed.), vol. II, Paris 1937, 1175. Modern kiadásához lásd pl. PITRA, J., *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, vol. II, Roma 1868, 445-642.

¹⁸ Bár e gyűjteményeket tehát „szisztematikus” jellegűként tartjuk számon (megkülönböztetendő a pusztán kronológikus elrendezésűektől), mégsem mondhatjuk azt, hogy a bizánci kánonjogban szorosabb értelemben vett *rendszer* bármikor is kifejlődött volna. A *tudományág* szorosabb értelemben vett szisztematizálása, azaz szektorokra osztása (ügymint általános rész, alkotmányjog, közigazgatási-, büntető- valamint eljárásjog) az ortodox kánonjogban is csak a modern idők sajátossága; vö. SCHMINCK, A., „Canon Law”, in Kazhdan, A. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1991, vol. I, 373.

¹⁹ A keleti katolikus jog kodifikáció előtti kaotikus helyzetének szemléletes összegzéséhez lásd pl. KOROLEVSKIJ, C. – COUSSA, A., „Codificazione canonica orientale”, in *Nuovissimo Digesto Italiano*, Azara, A.,– Eule, E. (diretto da), vol. III., Torino 1959, 411-415.

²⁰ A promulgált részek forrásokkal ellátott kiadásához lásd: *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Andrés Gutiérrez, D. (ed.), vol. VII: *Codices iuris canonici*, Roma 1994, 9785-10074. cols.

²¹ A revízió menetéről rendszeres tájékoztatást adott a keleti kodifikációs bizottság értesítője: *Nuntia* 1-31 (1975-1991).

3. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium

3.1. Az új keleti kódex általános jellemzői

A CCEO szembetűnő sajátossága az a szerkesztési elv, hogy – a keleti tradícióval összhangban²² – csak címekre (*tituli*) van felosztva. A latin kódex legnagyobb szerkesztési egységeinek (könyvek) mellőzése ugyanakkor, az átláthatóbb felosztás révén, a mű kezelhetőségének is kétségtelen előnyére válik.

A keleti kódex, mint mondtuk, 1991. október 1-jén lépett hatályba. A benne szereplő normák – noha tartalmukat tekintve az első évezred szent kánonjait szervesen magukba építik – formális kötelező erejüket kivétel nélkül egyetlen törvényhozó aktusból, az 1990. okt. 18-i pápai kihirdetésből merítik. A keleti törvénykönyv *codex communis*. E kifejezés nemcsak arra kíván utalni, hogy – a latin törvénykönyvvel szemben – nem egyetlen, hanem huszonegy katolikus (sajátjogú) egyház közös megismerési jogforrása, hanem arra is, hogy – a szubszidiaritás elvének maximális figyelembevételével – ezen egyházak fegyelmi rendjéből *csak* azon normákat tartalmazza, melyeknek – a legfőbb törvényhozó megítélése szerint – jelenleg is valamennyi keleti egyházban szükségszerűen azonosnak kell lenniük. Ennek megfelelően a keleti kódexben – az egyben latin sajátjogú részleges jogot is közlő – latin egyházi törvénykönyvnél jóval jelentősebb területek vannak a részleges jog hatáskörébe utalva. Emiatt a jelen kódex nem véletlenül alkalmazza rájuk a „sajátjogú egyház” megnevezést.

Megemlítendő, hogy a keleti jog – az egyes törvényhozók hierarchikus rangjának függvényében – a *ius particulare* több típusát különíti el, törekedve a tekintetükben illetékes törvényhozó hatóság pontos lehatárolására is.²³ A sajátjogú egyház részleges jogának (*ius particulare Ecclesiae sui iuris*) csak a keleti kódexre jellemző kategóriáján túl néhány eset pápai vagy szentszéki hatás-

²² Vö. 26. old.

²³ Vö. ŽUŽEK, I., „Qualche nota circa lo «ius particulare» nel «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»”, Bharanikulangra, K. (ed.), *Il diritto canonico orientale*, (Studi giuridici 34), 34-44. Az egyes szinteknek megfelelő törvényhozók közti illetékesség elhatárolásának konkrét jogtechnikai módozata azonban – legszembevetőbben a sajátjogú metropolitai egyházaknál – bizonyos értelmezési nehézségeket vet fel; vö. 34. old.

körbe van fenntartva, míg a megyéspüspököket – a felsőbb jog keretein belül – a keleti jog szerint is generális törvényhozói jogkör illeti.

A keleti kódex bizonyos kérdéseket a *kötelezően* megalkotandó sajátjogú részleges jog hatáskörébe utal.²⁴ Ezen területeket nem tűnt szükségesnek a *ius commune* szintjén meghatározni, ugyanakkor törvényi szabályozást kívánnak, mely elmulasztása komoly joghézagokat eredményezne a közös jogrend szintjén. E normák megalkotását – amelyek hiányában a keleti kódex tehát nem tekinthető befejezett műnek – a törvényhozó kifejezetten sürgette.²⁵ Ezen, a közös joggal és a saját tradícióval harmonizáló részleges jogalkotás, a kánonjogi mentalitás és kultúra visszahonosításával párhuzamosan, a keleti katolikusok meghatározó jelentőségű feladata, melynek sikere vagy esetleges kudarca döntően fogja érinteni egyházaik sorsát.

3.2. A keleti kódex tartalmi sajátosságai

0. A keleti kódex hat előzetes kánonnal kezdődik, melyek – a latin törvénykönyvhöz hasonlóan – megjelölik a kódex passzív alanyait, valamint azokat a jogterületeket, melyeket a kódex átfogó, azaz egy adott autonóm jogrend teljes egészét szabályozni kívánó jellege ellenére sem érint.²⁶

A kódex csak a keleti katolikus egyházak tagjai számára kíván szabályozást nyújtani (CCEO 1. kán.). Hét kánont leszámítva – amikor, tudniillik kifejezett említés révén, a közös legfőbb törvényhozó a későbbi keleti normával kifejezetten módosítja a latin törvénykönyvet – nem kívánja szabályozni a latin egyházat. Nem kíván továbbá tisztán egyházjogi normákat adni az akatolikusok tekintetében sem (CCEO 1490. kán.). Ez a keleti Codexben különösen is indokolt, hiszen ennek ennek horizontjában a kifejezés

²⁴ Listájukhoz lásd: ŽUŽEK, I., *Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, (Kanonika 2), Romae 1992, 173-174.

²⁵ *Sacri canones*, 1038.

²⁶ A CCEO által tartalmazott joganyag (szándéka szerint, mint mondtuk, a keletiekre vonatkozó teljes közös fegyelmi rend) azonban a bevezető kánonkban tett kivételeken túl sem foglalja magában a keleti katolikusokra vonatkozó valamennyi egyetemes és közös keleti jogszabályt. Például a latin és keleti egyházakra egyaránt vonatkozó, legfontosabb egyetemes jogszabályok kommentált kiadásához lásd: Arrieta, I. – Canosa, J. – Miñambres, J., *Legislazione sull'organizzazione centrale della Chiesa*, (Testi legislativi 3), Milano 1997.

elsősorban ortodoxokra utal, akik tekintetében viszont a II. Vatikáni Zsinat nemcsak a törvényes belső önkormányzathoz való jogot, hanem – az apostoli folytonosságból adódó egyházi kormányzati hatalom révén – az arra való képességet is elismerte.²⁷ Alapelveként a keleti kódex sem érinti a liturgikus jogot, a konkordatárius jogot, korlátozott a hatása a szerzett jogok és a szentszéki kiváltságok tekintetében. Az említett kivételeket fenntartva, mindazonáltal a régi jogot – a modernkori kódexek kizárólagos jellegét követve – *formailag* döntő mértékben helyezi hatályon kívül, amennyiben minden a kódex rendelkezésével ellentétes illetve teljes egészében újraszabályozott területre vonatkozó normát abrogál (CCEO 6. kán.). Ugyanakkor a törvényhozó kifejezett kíváncsi a mai jognak az antik *sacri canones* fényében történő értékelése (CCEO 2. kán.).

1. A kódex I. címe a krisztushívők alapvető jogait és kötelességeit írja le (CCEO 7-26. kk. = CIC 204-223. kk.). E normák alapvetően a keresztség szentségéhez kapcsolódnak, s mint olyanok, minden krisztushívő tekintetében egységesek. Egyes szerzők alkotmányos jogoknak nevezik őket, azonban e kifejezésnek itt aligha tulajdonítható civiljogi értelem, amennyiben e normák – minthogy nem az eredetileg tervezett *Lex Ecclesiae Fundamental*is keretében nyertek kihirdetést – jelen formájukban nem képeznek a többi kódexbeli és más norma fölött álló alkotmányossági kontrollt, hanem csak a jogértelmezés meghatározó elvei.²⁸ Az állami alkotmányrendszerekben az alapvető emberi jogok „fundamentális” jellege abból fakad, hogy azok lényegileg határozzák meg maguknak az alkotmányoknak a struktúráját is, mely utóbbiaknak a feladata nem más, mint az alapvető jogok megvalósításának biztosítása. Az egyház célja ellenben nem alapjogok gyakorolhatóságának a garantálása, hanem a *salus animarum*, azaz a lelkek üdvösségének munkálása. Következésképpen az individuális autonómia alapvető jogokból levezetett fogalma nem alkalmazható az Egyház alkotmányos rendjében. Ez nem jelenti azt, hogy az egyházi jogalanyok (krisztushívők) ne rendelkeznének sajátos autonómiával, ugyanakkor az „alapvető jogok” fogalmából levezetett következte-

²⁷ UR 15c és 16 (lásd: *A II. Vatikáni*, 399-400); vö. ŽUŽEK, I., „La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II”, in *La Civiltà Cattolica* 122 (1971) 551-562.

²⁸ PARLATO, V., „Orientali (diritto delle Chiese)”, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, vol. X, Torino 1995, 526.

tések az egyházi alkotmány terén – éppen az egyház eltérő célja miatt – nem alkalmazhatóak.²⁹

2. A II. cím a sajátjogú egyházakat (*Ecclesia sui iuris*) és rítusokat szabályozza (CCEO 27-41. kk.). A sajátjogú egyház kifejezés új, mellyel a hatályos jog az azonos hierarchikus irányítás alatt álló keleti részegyház-csoportokat jelöli (vö. OE 2). Ezen egyházak jogi elemei a következők: *krisztushívők* egy meghatározott csoportja; *hierarchia*, mely e csoportokat jogilag egyesíti; és az egyház legfőbb hatóságának e státuszra vonatkozó kifejezett vagy hallgatólagos *elismerése* (CCEO 27. kán.). E közösségek jellemzője, hogy a keresztény hitet egy meghatározott liturgikus, teológiai, fegyelmi és lelkeségi örökség szerint élik meg (rítus), mely – mint sajátos *modus vivendi* – az öt nagy keleti hagyományegység (tradíció) valamelyikét jeleníti meg egy adott történeti korban.³⁰ A sajátjogú egyházbeli hovatartozás világos meghatározása tekintetében – minthogy az egyben meghatározott másodlagos jogrendnek való alávetettséget is implikál – a CCEO jelentősen kiegészíti a latin jogot (CCEO 29-38. kk./CIC 111-112. kk.).³¹

3. A III. cím az egyház legfőbb hatóságát, azaz a római pápa péteri funkcióját, valamint a *Collegium episcoporum jogkörét* szabályozza (CCEO 42-54. kk./CIC 330-367. kk.). E tekintetben a keleti katolikus fegyelmi rend – az ortodox ekkleziológiától sarkalatos ponton elkülönülve – a latinnal azonos, és árnyaltabban a II. Vatikáni Zsinat által megfogalmazott teológiai alapokon nyugszik (LG 18-27, NEP 1-4).³² Ugyanakkor a keleti kódex az egyház legfőbb hatósága cím alatt csak a pápai hivatalt és a püspökök testületét írja le, vagyis azokat az elemeket, amelyek – mint az egyház

²⁹ Vö. pl. CORECCO, E., „Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società, in *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église e dans la société. Actes du IV^e congrès international de droit canonique, Fribourg, 6-11 novembre 1980*, Corecco, E. – Herzog, N. – Scola, A. (dir.), Fribourg-Freiburg i. Br.-Milano 1981, 1121-1122.

³⁰ Ezek a már említett alexandriai, antióchiai, káld, konstantinápolyi és örmény tradíció (CCEO 28. kán. 2. §).

³¹ ERDŐ, P., „A szentségi jog rítusközi (egyházközi) kérdései (keresztség)”, in *Orientalium dignitas. A XIII. Leó pápa által kiadott „Kelet méltósága” kezdetű apostoli levél centenáriumból tartott szimpozion anyaga*, 1994. nov. 2-4, Orosz, L. (szerk.), Nyíregyháza 1995, 129-135.

³² Lásd: A II. Vatikáni, 53-59, 83-84. A vonatkozó hatályos jog – keleti összefüggéseket is szem előtt tartó – magyarázatához lásd: GROCHOLEWSKI, Z., *Die Canones über den Papst und das Ökumenische Konzil in dem neuen Codex des Kanonischen Rechts*, in *Kanon IX* (1989) 51-81.

lényegi struktúráját meghatározó, isteni jogban gyökerező tényezők – a hierarchikus kommúnió révén a keleti egyházak vonatkozásában is *belső*, lényegi alkotóelemnek minősülnek. A tisztán egyházjogi jellegű szervekre (elsősorban a római kúria intézményeire) a CCEO csak az „Apostoli Szentszék” általános kifejezéssel utal, a mindenkor speciális normákra hagyva az adott esetben illetékes szentszéki szerv közelebbi meghatározását.³³ Az azonos *dogmatikai alapelvek* mellett azonban – a keleti egyházak tradicionális autonómiáját elismerendő – a pápai hatalom viszonylatukban a latintól eltérő módokon nyer *gyakorlást*, mint az a sajátjogú egyházak státútumainak alábbi rövid bemutatásából is kitűnik.

4. A IV-VI. cím a sajátjogú egyházak struktúráit írja le, pontosítva, hogy a CCEO 27. kán. szerinti hierarchia által egyesített keleti részegyház-csoportoknak melyek a különböző fokú kormányzati autonómiával bíró típusai. A keleti kódex három részletesebben körülírt sajátjogú egyház típust (a pátriárkai-, a nagyérseki- és a sajátjogú metropolitai egyházat), valamint egy további, csak néhány alapjellemezőjében meghatározott, alacsonyabb hierarchikus szerveződésű alakzatot ismer. Ez utóbbi révén a kisebb keleti katolikus közösségek számára is lehetőség nyílik a sajátjogú jogállás elnyerésére.

a) A sajátjogú egyházak között kiemelkedő helyet foglalnak el az első egyetemes zsinatok által törvényesített, meghatározott területre kiterjedő *pátriárkai egyházak*. Ezek egy egymást kölcsönösen kiegyensúlyozó kettős felsőbb hatóság: a pátriárka és a püspöki színódus irányítása alatt állnak. A pátriárka, meghatározása szerint, metropoliták feletti hatalommal rendelkezik, azaz a fennhatósága alatt álló részegyház-csoport – elvileg – több egyház-tartományból áll. Felsőbb kormányzati hatalmát a püspöki színódussal megosztva gyakorolja. Ezen jogkörének súlyát jól jelzi például a részegyházak alapítására, püspökök szentelésére és áthelyezésére vonatkozó illetékessége, vagy az *ad normam iuris* gya-

³³ Vö.: ŽUŽEK, I., „Omissioni di alcune sezioni di canoni dal *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in *Apollinaris* 66 (1993) 439-449. A *Curia Romana* mai jogi strukturálódásának bemutatásához lásd pl. ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest 21997, 225-235; keleti egyházjogi vonatkozásaihoz pedig: BROGI, M., „La Congregazione per le Chiese Orientali”, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. »Pastor bonus«*, (Studi Giuridici 21), Città del Vaticano 1990, 239-267; ABBAS, J., „Pastor Bonus and the Eastern Catholic Churches”, in *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 587-610.

korlandó általános kiterjedésű végrehajtói hatalma. A püspöki szinódusnak (*Synodus episcoporum Ecclesiae patriarchalis*) valamennyi felszentelt püspök tagja. A szerv – az egyetemes jog keretein belüli – általános jogalkotói illetékességgel rendelkezik, mely – a katolikus egyházban egyedülállóként – nincs alávetve előzetes szentszéki kontrollnak (CCEO 110-111. kk.). A bírói hatalom gyakorlásában – részben a püspöki szinódus, részben a pátriárkai egyház rota rendszerben működő rendes bírósága révén (CCEO 1063. kán. 3. §) – ezen egyházak ugyancsak teljes körű autonómiával rendelkeznek. Néhány *causa maior* kategóriába tartozó ügytől eltekintve, a Rota Romana a pátriárkai egyházak tekintetében tehát illetéktelen.³⁴ A püspöki szinódus illetékes az egyház területén belüli püspökök megválasztására is. A normatíva elemzéséből úgy tűnik, hogy végső analízisben a jog által előírt előzetes pápai hozzájárulás (*assensus*) jelen formájában csak megengedettségi feltétele a püspöki székek szinodális és pátriárkai közreműködéssel zajló betöltésének.³⁵ A pátriárkai egyház további jellegzetes szinodális szervei az öt püspökből álló állandó szinódus, mely a pátriárka hatalom-gyakorlásában tölt be tanácsadói és kiegyensúlyozói szerepet, valamint a pátriárkai konvent. Ez utóbbi legalább öt évente összehívandó, a teljes egyház krisztushívóit reprezentáló *tanácsadó* jellegű szinodális szerv, mely biztosítja a püspökké nem szentelt személyek – ontológiai állapotuknak megfelelő – aktív részvételét az egyházkormányzatban.

Mint ismeretes, az egyházban teológiai okok miatt nem lehetséges a kormányzati hatalom modern civil jogrendekre jellemző, ágazatok szerinti megosztása.³⁶ Ugyanakkor hangsúlyozandó, hogy ez a tétel csakis az úgynevezett isteni jogon alapuló hivatalok (azaz a római pápa és a megyéspüspökök) esetében feltétlen. A pátriárkai funkció újraszabályozása³⁷ igen jól példázza, hogy va-

³⁴ A CCEO 1059. kán. szerint ugyanakkor a keleti katolikusoknak is joga van a pápához való folyamodásra (*provocatio*), ami azonban nem minősül rendes fellegbezési útnak; vö. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, „Principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico orientale”, in *Nuntia* 3 (1976) 9, Canon 1 «de processibus», n. 4.

³⁵ SZABÓ P., „A püspökválasztást érintő szabályozás módosulásai a keleti katolikus egyházjogban”, in *Athanasiana* 4 (1997) 83-94.

³⁶ Vö. pl. ERDŐ, *Egyházjog*, 119.

³⁷ A CCEO e tekintetben hozott újításainak összefoglalásához lásd pl. ŽUŽEK, I., „The Patriarchal Structure according to the Oriental Code”, in *The Code of Canons*

lamennyi más – úgynevezett tisztán egyházjogi alapon álló, azaz pusztán egyházi hatósági rendelkezésben gyökerező – hivatal esetében a három ágazat *megfelelő* megosztása nemcsak lehetséges, hanem – a civil jogrendekben fellelhető indokokhoz hasonló okok miatt – kívánatos is.³⁸

b) A *nagyérseki egyházakra* – amennyiben a jog kifejezetten kivételt nem tesz – jelenleg teljes egészében a pátriárkai statútum szabályai vonatkoznak (CCEO 152. kán.).³⁹ A tiszteletbeli elsőbbséget leszámítva az utóbbtól eltérés csak abban mutatkozik, hogy a püspöki szinódus által megválasztott egyházfő itt – a pátriárkai egyházakkal szemben – már felszentelt püspök lévén sem veheti automatikusan birtokba hivatalát, hanem pápai megerősítésre szorul (CCEO 153. kán. 2. §).

c) A harmadik kategóriát képező *sajátjogú metropolitai egyházak* az előzőeknél jóval szerényebb kormányzati önállósággal bírnak.⁴⁰ Ezeknél úgy a sajátjogú metropolitai, mint a püspöki székeket *pápai kinevezés* útján töltik be. A metropolita ellenben – legalábbis a latin kódex párhuzamos normájának összevetésében – itt is kiterjedt felsőbb végrehajtói jogkörrel rendelkezik. A felsőbb kormányzati illetékességben a metropolita a hierarchák tanácsa (*Consilium Hierarcharum*) nevű püspökökből álló szinodális szervvel osztozik. Ez utóbbi törvényhozói illetékessége pontos kiterjedésével kapcsolatban a törvénykönyvbeli megfogalmazás nézetünk szerint bizonytalan jellege jelentős jogi kétséget hagy.⁴¹

of the Oriental Churches, Gallagher, C. (ed.), Rome 1991, 40-58.

³⁸ Vö. *Communicationes* 1 (1969) 83; *Communicationes* 9 (1977) 231-232. A keleti kodifikáció (is) alapelvei között szerepeltette a jogi védelem egyenlő biztosítását valamennyi krisztushívő számára, hogy ezáltal véglegesen eltűnjenek az egyházi közigazgatásban még esetenként fellelhető önkényes intézkedések. Ennek érdekében itt is kilátásba helyezték a különféle szintű közigazgatási bíróságoknál indítható felfolyamodási eljárások révén nyerhető jogorvoslatok rendszerét; vö. „Principi direttivi”, Canoni «de processibus», n. 5, in *Nuntia* 3 (1976) 9. A közigazgatási bíráskodás mai rendszeréhez lásd pl. GROCHOLEWSKI, Z., „Atti e ricorsi amministrativi”, in AA. VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Roma 1983, 502-522.

³⁹ A nagyérsek kódexbeli figurájáról még nem született önálló kánonjogi publikáció. A korábbi, a pátriárkai intézménynél még jóval szerényebb illetékességi körű figura leírásához lásd: CHIMY, H., *De figura iuridica archiepiscopi maioris in iure canonico orientali vigenti*, Roma 1968.

⁴⁰ Részletesebb információkhoz lásd: SZABÓ, P., „A sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei”, in *Athanasiana* 6 (1997) 61-85.

⁴¹ SZABÓ, P., „La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi

d) A sajátjogú egyházak negyedik, összefoglaló jellegű típusát a CCEO 174-176. kánonjainak „kerettörvénye” helyezi kilátásba. Ennek alapján – a keleti egyházak alapvető egyenlőségét kifejezendő⁴² – a metropolitai szintet el nem ért közösségek is elnyerhetik a *sui iuris* státuszt. A magyar görög katolikus egyház is – bizonyos strukturális anomáliáktól eltekintve – e kategória alá sorolható.⁴³

5. A VII-VIII. cím a részegyházak belső rendjét szabályozza. E ponton a négy sajátjogú egyház kategóriában az előző résztől jóval szerényebb eltéréseket találunk. Mindenekelőtt a pátriárkai egyházak már említett püspökválasztási jogára utalhatunk. Ezen túl az *ad limina* látogatásra, az ötévenkénti jelentésre, illetve az egyházmegyei kormányzó kijelölésére vonatkozó szabályok sajátosságai jelzik, hogy egyházában a pátriárka különleges közvetítő funkciót tölt be püspökei és az egyház legfőbb hatósága között. Ennek következtében e püspökök Szentszékkal való közvetlen kapcsolata a szokásosnál behatároltabb.⁴⁴ A IX. cím a sajátjogú egyházak közötti koordinációt szolgáló interrituális hierarchagylést szabályozza. A szerv – a sajátjogú egyházak autonómiáját respektálendő – hangsúlyozottan konzultatív jellegű. Célja mindenekelőtt az azonos területen működő katolikus hierarchiák közös tevékenységének összehangolása (CCEO 322. kán.). A X-XI. cím a klerikusok és laikusok jogait és kötelességeit írja le. Noha a keleti kódex is aláhúzza a klerikusi cölibátus papi rendnek való sajátos megfelelését, mint ismeretes, a házasságot nem minősíti szentelési akadállyal.⁴⁵ A szerzetesjogot tartalmazó XII. cím⁴⁶ tekintetében első-

(*Consilium Hierarcharum*). Annotazioni all'interpretazione dei cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1”, in *Apollinaris* 69 (1996) 485-515; SZABÓ, P., „A sajátjogú metropolitai”, 72-79.

⁴² OE 3.

⁴³ A magyar görög katolikus egyház jelen szerkezeti adottságainak a kódexbeli alakzattal történő összevetéséhez lásd: SZABÓ, P., „Sajátjogú egyházak a CCEO 174-176. kánonjának szabályozása szerint”, in *Athanasiana* 2 (1996) 117-142.

⁴⁴ Vö. CCEO 206, 208, 210. kk.

⁴⁵ Bizonyos jogi anomália fakad ugyanakkor azon tényből, hogy a kódex továbbra is fenn kívánja tartani azon szentszéki rendelkezések hatályát, melyek tiltják a nős papok szolgálatát az Újvilágban (vö. Nuntia) Újabbban e rendelkezések hatályvesztését állítja: CHOLIJ, R., „An Eastern Catholic Married Clergy in North America: Recent Changes in Legal Status and Ecclesiological Perspective”, in *Studia Canonica* 31 (1997) 311-339.

⁴⁶ Lásd: PUJOL, C., *La vita religiosa orientale. Commento al Codice del diritto ca-*

sorban a megszentelt élet sajátos tipologizálását kell kiemelnünk. A kódex első helyre teszi a jellegzetesen keleti *monasztikus* szerzetességet. A normatívában a szerzetesrendek és kongregációk máig ehhez, mint alaptípushoz viszonyítva nyernek bemutatást. A latin kódexszel ellentétben a megszentelt élet külön kategóriáját képezik a közös élet szerzetesi mintájú társaságai (CCEO 554-562. kk.). Ugyancsak a latin joggal szemben a remeték a keleti tradíciónak megfelelően monasztikus szerzetesek (CCEO 481. kán.), s nem csakis a megyéspüspöktől függő aszkéták. A megszentelt élet intézményeinek hierarchikus strukturálódása a latin jog által hozott egyházmegyei és pápai rangú szinteken túl ismeri a pátriárkai rangú szerzetesintézményeket is.⁴⁷ A XIII. cím a krisztushívők társuláseit szabályozza. A keleti kódex – a latinnal szemben – a magántársulatok szabályozását a részleges jog hatáskörébe utalja.⁴⁸

6. Az egyház tanítói tevékenységét a latin joghoz képest (CIC III. könyv) a keleti kódex kisebb jelentőségű eltérésekkel a XIV-XV. címekben szabályozza.⁴⁹ Jelentősebb különbségek találhatók viszont a szentségjogban (XVI. cím). A keleti jogban – pontosan körülhatárolt feltételek igazolódása alapján – az egyházi rend szentségét leszámítva minden szentség esetében lehetséges az akatolikusokkal való közösködés. A keresztség rendes kiszolgáltatója a keleti jog szerint csak az áldozópap, aki egyben – külön felhatalmazás nélkül – a bérmlásra is illetékes (CCEO 677. kán. 1. §, 694. kán.), továbbá – sajátos körülmények között – az ortodox egyházba történő keresztelés is engedélyezett számára.⁵⁰ Az eukarisztiában csak megbérmált krisztushívők részesíthetők (vö.

nonico orientale (Canon 410-572), Roma 1994; ANDRÉS, D., „Observaciones introductorias al título *De monachis ceterisque religiosis* del CCEO”, in *Apollinaris* 65 (1992) 137-147; ABBAS, J., „Forms of Consecrated Life Recognised in the Eastern and Latin Codes”, in *Commentarium pro Religiosis et missionariis* 76 (1995) 5-38.

⁴⁷ A típusok – korábbi jog szerinti, azonban alapvetően ma is helytálló – legáttekinthetőbb bemutatásához lásd: ŘEZÁČ, J., „Diritto e vita religiosa presso gli orientali uniti”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Pelliccia, G. – Rocca, G. (dir.), vol. III, Roma [1976], 674-699. cols.

⁴⁸ Lásd: CCEO 573. kán. 2. § szemben a CIC 321-326. kánonjaival.

⁴⁹ Vö. NEDUNGATT, G., „Magisterio ecclesiastico nei due Codici”, in *Apollinaris* 65 (1992) 313-328.

⁵⁰ A latin áldozópapok hasonló illetékességéről alkotott állásponthez lásd: SZABÓ, P., „A keresztség kiszolgáltatásának elnapolására vonatkozó norma (CIC 868. kán. 1. § 2°) értelmezése a párhuzamos keleti jogszabály tükrében”, in *Hírlevél* 1, 1996 december, 19-28.

CCEO 697. kán.). A keleti kódex sajátossága, hogy a legsúlyosabb bűnök visszaszorítására – a latin jogban alkalmazott önmagától beálló (*latae sententiae*) büntetések helyett – a keleti fegyelmi tradícióval inkább összhangban levő gyóntatási felhatalmazás korlátozásához folyamodik (CCEO 727-728. kk.).⁵¹ E differenciának a bűnbánat szentsége interrituális viszonylatban történő kiszolgáltatása esetén mind az érvényesség mind a megengedettség tekintetében – további tanulmányozást igénylő – következményei vannak. Az egyházi rend szentségével kapcsolatban megemlíthető, hogy a keleti jogban a pápán túl a pátriárka és a metropolita is adhat felhatalmazást püspökszentelésre (CCEO 745. kán.). Míg a latin jog kifejezetten állítja, hogy a házasságot a felek beleegyezése létesíti (*matrimonium facit partium consensus*), a keleti jogban e formulát nem találjuk, s ugyancsak nincs utalás a házasság szerződés (*contractus*) jellegére sem. A keleti tradícióval összhangban – a felek beleegyezésén, illetve a tanúk jelenlétén és a közreműködő esketési felhatalmazásán túl – a keleti katolikus fél által kötött házasság érvényességi feltételeként van előírva a *papi áldás* is,⁵² s éppen ennek biztosítása érdekében a kánoni forma alóli felmentés keleti katolikusok házassága esetében az Apostoli Szentszéknek van fenntartva (CCEO 828. és 835. kán.). A keleti kódexben a házassági akadályok némelyikének más a kiterjedése, eggyel több házassági akadály szerepel (lelki rokonság), illetve rendkívüli esetben a sajátjogú egyházak felsőbb törvényhozó szerve is létesíthet ilyen akadályokat (CCEO 792. kán.). A házassági beleegyezés tekintetében a keleti jog nem ad lehetőséget a beleegyezés érvényének feltételhez kötésére (CCEO 826. kán.).⁵³ A keleti kódex XVII. címe a katolizálás módját szabályozza. Minthogy a keleti ka-

⁵¹ Lásd: *Nuntia* 20 (1985) 9-10.

⁵² Ezen áldás a szentség kiszolgáltatásban betöltött szerepének elemzéséhez lásd: NAVARRETE, U., „Questioni sulla forma canonica odierna nei Codici latino e orientale”, in *Periodica* 85 (1996) 492-497; jogi eredetéhez pedig: FERRARI, G., „Diritto matrimoniale secondo le Novelle di Leone il Filosofo”, in *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909) 159-175; L'HUILLIER, P., „Novella 89 of Leo the Wise on Marriage: An Insight into its Theoretical and Practical Impact”, in *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987) 153-162.

⁵³ Minthogy a keleti norma nem pusztán formális eltérést jelent, hanem – úgy tűnik – a természetjog pontosabb megértésén alapul, valószínűsíthető, hogy e ponton a latin egyház gyakorlata is a feltételhez köthetőség kizárása felé fog haladni; vö. GEFAELL, P., „Il matrimonio condizionato durante la codificazione pio-benedettina. Fonte del c. 826 CCEO”, in *Ius Ecclesiae* 7 (1995) 581-625.

tolikus egyházak különösen jelentős ökumenikus küldetéssel bírnak (OE 16), a kérdéskört a kódex külön címben szabályozza.⁵⁴ A latin kódex első könyvét képező általános normáknak megfelelő anyag a keleti jogban négy elkülönülő cím alá nyer beosztást. A személyek és jogcselekmények, a hivatalok, valamint a kormányzati hatalom (XIX-XXI. cím) tekintetében csak minimális eltérések találhatók a két jog között.⁵⁵ A jogforrásokról és közigazgatási intézkedésekről szóló utolsó előtti (XXIX.) cím ellenben jelentős differenciákat tartalmaz. Így a CCEO 1503. kán. a joghézag kitöltésének eszközeként – a latin jog további befolyását kiküszöbölendő – nem helyezi kilátásba a hasonló esetekre hozott szabályokhoz folyamodás lehetőségét (*analogia legis*), illetve a szokásjog tekintetében a törvényhozói jóváhagyás helyett a Szentlélek közösségben működő erejét állítja központba (CCEO 1506. kán.).⁵⁶ Az általános normák szándékolt egyszerűsítése következtében e címben nem találkozunk jogszabály értékű közigazgatási intézkedésekkel (vö. CIC 29-34. kk.), illetve az egyedi közigazgatási intézkedéseket is csak harminc kánon szabályozza a latin kódexbeli ötvennyolccal szemben. A közigazgatási intézkedések elleni hierarchikus felfolyamodásra vonatkozó normák a két kódexben lényegében megegyeznek (XXII. cím). A vagyonjog (XXIII. cím)⁵⁷ és az eljárásjog (XXIV-XXVI. cím) tekintetében a pátriárkai egyházak sajátos autonómiájából adódnak eltérések.⁵⁸ Végül a büntetőjog tekintetében (XXVII-XXVIII. cím) megemlítendő, hogy a büntetőtörvények kötelező erejének alsó korhatára a 16. helyett 14. életév betöltése (CCEO 1413. kán.); a keleti jog nem ismeri az önmagától – azaz hatósági közreműködés nélkül – beálló büntetések kategóriáját

⁵⁴ Lásd pl. FÜRST, C., „L'ecumenismo nel progetto del codice di diritto canonico orientale”, in AA. VV., *Portare Cristo all'uomo*, Roma 1986, 227-233; ID., „Ökumenismus im Codex Canonum Ecclesiarum”, in *Scientia Canonum. Festgabe für F. Pototschnig*, Paarhammer, H. – Rinnerthaler, A. (Hrsg. von), München 1991, 415-428.

⁵⁵ ABBASS, J., „Offices in the Church. A Comparative Study of the Eastern and Latin Codes of Canon Law”, in Gutiérrez, A. (a cura di), *Liber amicorum mons. Biffi. Scritti in onore di mons. Fr. Biffi*, (Utrumque lus 25), Roma 1994, 211-236.

⁵⁶ Vö.: COMOTTI, G., „Note in margine alla disciplina della consuetudine nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Atti del Congresso Internazionale «Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente»*, Coppola, R. (a cura di), Bari [1994], vol. II, 57-71.

⁵⁷ ABBASS, J., „The Temporal Goods of the Church. A Comparative Study of the Eastern and Latin Codes of Canon Law”, in *Periodica* 83 (1994) 669-714.

⁵⁸ Lásd: 32-34. old.

(*poenae latae sententiae*). A CIC 1399. kánonjával ellentétben a civiljogi doktrínának megfelelően követi a *nullum crimen sine lege poenali* elvet (vö.: CCEO 1414. kán.).⁵⁹ Büntetésként a javaktól való megfosztással szemben előnyben részesíti a pozitív cselekményekre kötelezést (CCEO 1426. kán.), továbbá a latin jognál fokozottabban preferálja a büntetések bírósági úton történő kiszabását a közigazgatási eljárással szemben.

4. A magyar görög katolikus egyház részleges joga

A magyar görög katolikus egyháznak becsült statisztikai adatok szerint ma valamivel kevesebb, mint negyedmillió, jobbára az ország észak-keleti megyéiben élő híve van. Kormányzati szempontból két részegyházra, a nyíregyházi székhelyű Hajdúdorogi Egyházmegyére és a jóval kisebb kiterjedésű Miskolci Apostoli Exarchátusra oszlik.⁶⁰

A részleges jog forrásainak meghatározásánál az első – egyszerre történeti és jogi jellegű – kérdés annak eldöntése, mely történeti periódustól kell figyelembe vennünk térségünk keleti egyházi jogforrásait, mint a magyar bizánci rítus saját forrásait?

A magyar görög katolikus egyház mint önálló, azaz a többi görög katolikus egyháztól – a kor terminológiájával élve – *rituális* szempontból elkülönülő egység, hosszabb folyamat eredménye-

⁵⁹ Az egyházi törvények áthágásának általános büntethetősége (CIC 1399. kán.) máig élénk reflexió tárgya a latin egyházjogban. A kánoni jogrend specialitása az általános jogi elvek *iuxta modum* alkalmazását olykor elkerülhetetlenül teszi szükségessé. Ugyanakkor, mint a törvényhozó keleti kódexbeli állásfoglalása azt világosan jelzi, e ponton – minthogy a CIC 1399. kánon célja más eszközök, elsősorban büntetőparancsok révén biztosítható (vö. CCEO 1406. kán. 2. §) – a legalitás szorosabban vett elvének büntetőjogi alkalmazása legalábbis nem feltétlenül egyeztetetetlen az egyház rendeltetésszerű működésének hatékonyságával; ilyen értelemben pl. GOTTERO, R., „La «norma generale» del diritto penale canonico (can. 1399)”, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 10 (1997) 351-354. A keleti anyagi büntetőjog áttekintő bemutatásához lásd: DI MATTIA, G., „La normativa di diritto penale nel Codex Iuris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Apollinaris* 65 (1992) 149-172.

⁶⁰ Az Exarchátus 4061 km² területű, 31 paróchiából áll. Lélekszáma 1924-től 1982-re a belső migráció miatt felére zsugorodott. Jelenleg a magyar görög katolikusok 6-7 %-a tartozik ezen részegyházhoz; vö. *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányosság schematizmusa*, [Nyíregyháza] 1982, 104. és 210-211.

ként alakult ki.⁶¹ A Hajdúdorogi Egyházmegyét csak 1912-ben alapították. Ezen önállósulás szociológiai oka a különálló magyar görög katolikus etnikum léte volt. A Miskolci Apostoli Exarchátus pedig csak 1924-ben alakult meg, az I. világháborút követő határváltozások után a környező görög katolikus egyházmegyékből Magyarországon maradt, 21 eperjesi és 1 munkácsi paróchiából.⁶²

Noha önálló magyar rítusról a szakirodalom – ismereteink szerint – csak a 40-es években kezd beszélni,⁶³ a jogforrások szerves fejlődésének elve ennél jóval korábbi normák saját forrásként történő kezelését is megengedi.⁶⁴

4.1. A részleges jog forrásai

1. A magyar görög katolikus egyház részleges joga kodifikáció előtti állapotokat tükröz. A hatályos jogi rendelkezések szétosztan találhatóak, főként *egyházmegyei körlevelekben*. Hiányos a jogharmonizáció, egyelőre még nem került sor a CCEO részleges jog révén történő – előírt – mielőbbi kiegészítésére.⁶⁵ Ezen hiányosságok – mint minden jogrendbeli anomália – természetesen hátráltatják egyházunk működőképességét, így pótlásuk sürgető feladat.

A keleti egyházak önazonossága szempontjából a sajátjogú egyházak felsőbb hatóságai által alkotandó részleges jog (*ius particulare Ecclesiae sui iuris*) kiemelkedő szerepű, a Zsinat és a törvényhozó szándéka szerint ezért azt (is) csak szerves fejlesztés

⁶¹ Áttekintéséhez lásd: PIRIGYI I., *A magyarországi görög katolikusok története*, vol. I-II, Nyíregyháza 2019.

⁶² SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., *A Miskolci Gör. Szerz. Kath. Apostoli Kormányzóság története, területe és személyi adatai fennállásának 15. évfordulóján*, Miskolc 1940, 6.

⁶³ A magyar bizánci katolikus közösség önálló jogi rítus státusza – tudomásunk szerint – először csak Papp György révén nyert jogi érvekkel alátámasztott megfogalmazást; lásd: PAPP, GY., *A magyar görög katolikus szórványok egyházi helyzete*, Nyíregyháza 1945, 38.

⁶⁴ A Hajdúdorogi egyházmegye területét különböző irányokból ért kánonjogi hatásokhoz lásd: PAPP, GY., *A magyar görög katolikus egyház partikuláris jogforrásai*, Budapest 1942; HOLLÓS, J., *A keleti szertartások jogforrásainak története*, HTA Diss., Budapest 1962, (kézirat); UA., „A bizánci egyházjog mint a Görög Katolikus Egyház jogforrása Magyarországon a XVII-XVIII. században”, in *Posztbizánci Közlemények* I, Nagy, M. (szerk.), 1994, 111-115.

⁶⁵ Vö. 25. jegyzet.

keretében szabad alakítani.⁶⁶ (Az e vonatkozásban alkalmazható konkrét munkamódszerek alternatíváihoz lásd: 4.2).

2. A kodifikáció – szokásos menet szerinti – előfeltételét képező *forrásgyűjtésre* már történtek komoly kísérletek. Noha a harmincas évekbeli első keleti kodifikációt segítő, rendszerezett forráskiadványok között végül nem jelent meg magyar kötet,⁶⁷ a római kodifikációs bizottságtól a jogforrások összegyűjtésére egyházmegyénknek is érkezett hivatalos megbízás.⁶⁸ Ha maguk a forrásszövegek – közelebről nem ismeretes körülmények miatt – nem is láttak napvilágot, *katalogizált listájuk* nagy része azonban szerencsére megjelent.⁶⁹ Mint ezen katalógusból (is) kiderül, egyházunkban – a szintén részleges jognak minősülő, következőképpen számításba veendő *szokásjog* mellett – a *ius particulare* szinte kizárólagosan az egyházmegyei körlevelekben kihirdetett megyéspüspöki rendelkezésekre korlátozódik.⁷⁰ Más szórványos forrásait a korábbi tartományi zsinatok esetleg még érvényben levő jogszabályai, valamint esetleges szentszéki rendelkezések képezhetik.

4.2. A joganyag értékelése és revíziója

A keleti katolikus egyházak részleges jogának egyrészt – a legalitás és a szubszidiaritás elveinek együttes figyelembevételével – a keleti kódex által képezett, fentebb vázolt jogrendbe kell illeszkednie, másrészt hozzá kell járulnia e közösség keleti identitásának kiteljesítéséhez. Ezen követelmények biztosításához többféle módszer is hozzásegíthet.

1. Az első szerint a magyar görög katolikus egyház partiku-

⁶⁶ Vö. CCEO 40. kán. 1. §; OE 6 (lásd: A II. Vatikáni, 359).

⁶⁷ Vö. SCO., Codificazione canonica orientale, *Fonti*, Series I-III, 1930-

⁶⁸ PAPP, A magyar görög katolikus egyház, 4-5.

⁶⁹ Az első kodifikációval párhuzamosan zajló ezen magyar jogforrásgyűjtés eredményeként létrejött publikáció Papp György imént idézett műve. Az egyházmegyei körlevelek és egyéb partikuláris jogforrások egy másik jelentős periódusát Hollós János, a volt keleti kodifikációs bizottság konzultora gyűjtötte egybe; lásd: *Körlevelekben közölt rendelkezések 1950-1979*, Nyíregyháza 1979.

⁷⁰ Külön kérdést jelent, hogy a latin kódex hatálybalépése után a magyar püspöki konferencia által kiadott normák – minthogy a szerv, a CD 38 szerinti figurával szemben, immár deklaráltnak csak a latin egyház jogintézménye – *formális* szempontból magasabb jognak vagy csak a hajdúdorogi megyéspüspök által recipiált, saját hatáskörű (egyházmegyei) normáknak számítanak-e? A kérdéshez lásd pl. ERDŐ, P., „La participation des évêques orientaux à la conférence episcopal. Observations au 1^{er} § du can. 450”, in *Apollinaris* 64 (1991) 295-308.

lári kódexének kidolgozásához a kiinduló lépés a jogforrások pontos felmérésének befejezése. Ennek egyrészt magában kell foglalnia a vonatkozásunkban megjelent jogszabályok lehetőség szerint teljes *katalogizálását*, másrészt ezzel párhuzamosan ki kell alakítani az összegyűjtött forrásanyag szelekciójához szükséges, elvi meggondolásokat igénylő *kritériumrendszert*.

A kodifikáció folyamata ezen metodológia szerint az alábbi lépésekre bontható. Először az összegyűjtött források formális hatályát kell megállapítani, kiszűrve azon normákat, melyek *desuetudo*, korábbi ellentétes törvény vagy jogszokás, és mindezekelőtt az új kódex kihirdetése miatt hatályukat veszítették. A kódex által ugyanis hatályát veszti: 1) a közös és részleges jog minden a kódex kánonjaival ellenkező normája, 2) azon túl valamennyi olyan norma, mely a kódex által a maga egészében újraszabályozott kérdésre vonatkozik, 3) minden olyan jogszokás is, amelyet a kódex kifejezetten elvet, vagy amely – az évszázados vagy emberemlékezetet meghaladó szokásokat leszámítva – vele egyszerűen ellentétes. Míg egy részleges jogszabály kódexszel ellentétes jellege viszonylag könnyen megállapítható, az újraszabályozás révén történő hatályvesztés megállapítása – mint azt a kánonjogi doktrína is aláhúzza⁷¹ – komplikált normaelemzést kívánó feladat.

A formális hatállyal bíró normákat ezután a keleti fegyelmi tradícióval való *tartalmi* összhangjuk szempontjából kell minősíteni. Mint ismeretes, a keleti katolikus egyházak fegyelmi rendje a Trient-utáni korban igen erős nyugati hatás alatt állt, ami a Munkácsi Egyházmegye tekintetében teljes latinizálódáshoz vezetett. A keleti kódex kihirdetésekor a sajátjogú részleges jog kialakítása kapcsán a törvényhozó nem véletlenül figyelmeztet egyrészt a keleti tradíció, másrészt a II. Vatikáni Zsinat által ezen torzulások korrigálása érdekében megfogalmazott elvek maximális figyelembevételére.⁷² Minthogy egy adott rítus hiteles keleti tradíció tartalma tekintetében a fegyelmi összetevővel szorosan összefüggenek a rítus más konstitutív tényezői is (liturgia, lelkeségi és teológiai hagyomány), a fegyelmi normák hitelességének megállapításánál az említett teológiai szakterületek közreműködése is szükséges.⁷³

⁷¹ *Commentario exegetico al Código de derecho canónico*, Marzoa, A. – Miras, J. – Rodríguez-Ocaña, R. (dir.), Pamplona 1996, vol. I, 283-287, 403-404.

⁷² *Sacri canones*, 1033.

⁷³ A szentségjog hiteles keleti hagyományainak vonatkozásában mértékadó útmutatásnak tekintendő a keleti kódex vonatkozó rendelkezéseinek bevezetését

2. Ezen időigényes eljárással szemben azonban lehetséges egy gyakorlatiasabb és ebből adódóan gyorsabb módszer is. Ez a kötelezően alkotandó sajátjogú részleges jog, valamint a valódi joghézagok felméréséből indul ki. E területeken – a jogforrások előzetes *kimerítő* felmérése nélkül, vagy azzal párhuzamosan – alkotja meg az új részleges jogot, majd az így létrejött törvénytervezeteket utólag kontrollálja a keleti tradícióval való összhang szempontjából. (Ha figyelembe vesszük a részleges kodifikációban rendelkezésre álló apparátus szerény méretét; a saját jogforrásaink behatárolásával kapcsolatos, nehezen feloldható – említett – elvi kérdéseket; nem kevésbé a közvetlen jogforrásaink erősen latinizálódott jellegét; továbbá a részleges jog helyzete rendezésének sürgető voltát, aligha lehet kétséges, hogy a magyar görög katolikus egyház számára is ez utóbbi módszer a járható út.)

A mondottak tükrében – minthogy a teljes partikuláris kodifikáció várhatóan hosszabb folyamat lesz – első lépésben a kódex által kötelezőként előírt részleges normák⁷⁴ valamint – az érintettekkel egyeztetve – a legsürgetőbb interrituális szabályok kihirdetése látszik kézenfekvőnek.

A sajátjogú szintű, azaz felsőbb részleges jogot tartalmazó törvénytervezetek elkészültével, azok a magyar görög katolikus egyház esetében az Apostoli Szentszék elé terjesztendőek annak beleegyezése (*consensus*) elnyerése végett, hiszen ezen közreműködés a sajátjogú egyházak negyedik típusánál a sajátjogú normák kihirdethetőségének érvényességi feltétele (CCEO 176. kán.).

sürgető és kifejtő, közelmúltban megjelent szentszéki utasítás: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 6. I. 1996, Città del Vaticano 1996. (A kérdéskörrel behatóan foglalkozott az európai görög katolikus főpapok 1997. június 30 és július 7-e között Nyíregyházán tartott konferenciája. A találkozó közösen elfogadott záródokumentuma többek között feladatként jelölte meg az imént említett szentszéki utasítás modern nyelvű fordításainak elkészítését, valamint az abban foglalt rendelkezések fokozatos bevezetését; a záródokumentumhoz lásd: GERARCHI ORIENTALI CATTOLICI D'EUROPA, «Identità di una Chiesa (Documento finale)», in *Il Regno – documenti*, 17/1997, 534-536.)

⁷⁴ Vö. ŽUŽEK, *Index*, 170-174.

5. Kitekintés (A keleti kódex jelentősége)

1. A keleti Codex kihirdetésével a katolikus egyházban kiteljesült az új szerves „Corpus Iuris Canonici”, mely másik két eleme a latin Codex és a római kúria szabályzatát tartalmazó *Pastor Bonus* kezdetű apostoli rendelkezés. A CCEO a keleti katolikus egyházak számára egyrészt biztosítja a belső rendhez szükséges alapvető előírásokat, másrészt garantálja a hiteles keleti hagyományok szerinti egyházi életet, elősegítve ezen közösségek rituális identitásának visszanyerését.

2. Ezen belső szempontokon túlmenően azonban a keleti kódex – minthogy a latin kódexszel azonos törvényhozó hirdette ki – bizonyos pontokon érdekes alternatívát is képez a CIC kodifikációjában hosszabb reflexiókat kiváltó és a későbbi keleti normáktól eltérő megoldást eredményező döntések tekintetében. E vonatkozásban példaként utalhatunk a büntetőjogi törvényesség elvének alkalmazására,⁷⁵ a házassági beleegyezés feltételhez köthetőségének keleti jogból történő teljes kiiktatására,⁷⁶ vagy a stabil felépítésű szinodális szervek döntéshozatali jellegének és generális illetékességének együttes elismerésére.⁷⁷ Ezek tükrében elmondható, hogy – amint a már kihirdetett latin kódex is nem egy esetben jelentősen hatott a még folyamatban levő keleti kodifikációra – bizonyos pontokon a keleti jog is betölthet *indikátor* és *katalizátor* szerepet a latin egyházi törvénykönyv kánonjogi doktrína által vitatott kérdéseiben.

3. Végül a kodifikáció – a történeti jogforrások és a hatályos jog immár a keleti egyházak számára is világos és minden területre kiterjedő szétválasztása, valamint a kódexnek a modern jogtudomány kritériumai szerint történő kialakítása révén – minden bizonnyal a kánonjog e szektorában is a tudományág és annak oktatása fellendüléséhez fog vezetni.⁷⁸

⁷⁵ Lásd: 55. jegyzet.

⁷⁶ Lásd: 50. jegyzetnél.

⁷⁷ SZABÓ, „A sajtójogú metropolitai”, 72-79.

⁷⁸ A katolikus keleti kánonjog művelésének jelenlegi egyetlen olyan centruma, ahol ezen szakterületből akadémiai fokozatok is szerezhetők, a római Pápai Keleti Intézet kánonjogi fakultása. A kánonjogi képzés itteni történetének áttekintéséhez lásd: PRADER, J., „Il Pontificio Istituto Orientale e il diritto canonico delle Chiese orientali”, in Taft, R. – Dugan, J. (a cura di), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale*. Atti delle celebrazioni giubilari 15-17 ottobre 1992,

Befejezésül talán érdemes utalnunk rá, hogy a keleti kánonjogtudomány művelésére a Közép-Kelet Európa-i régió különösen is alkalmasnak tűnik. E térségben – Kelet és Nyugat találkozási pontjaként – ugyanis egyidejűleg van jelen egyrészt a keleti egyházi tradíció és források ismerete, másrészt egy olyan alapoktatás, mely révén adott a keleti kánonjog művelésének másik elengedhetetlen alappillére, tudniillik a – Nyugatra jellemző – jogi kategóriák biztos kezelésének készsége. Mindez – tekintettel arra, hogy a kánonjogi mentalitás és kultúra visszahonosításának sikere vagy esetleges kudarca, mint mondtuk, döntően fogja érinteni ezen egyházak sorsát – előre vetíti annak lehetőségét, hogy a régió – mint arra a XIX. század második felében egyszer már példa volt⁷⁹ – újra a tudományág művelésének egyik jelentős centrumává váljék.

(Orientalia Christiana Analecta 244), Roma 1994, 181-195.

⁷⁹ Ezt a korszakban itt született alpművek egész sora bizonyítja; lásd: PAPP-SZILÁGYI, J., *Enchiridion iuris Ecclesiae orientalis catholicae*, M.-Varadini²1880; MILASCH, N., *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar²1905; ZHISHMAN, J., *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864; ID., *Die Synoden und die episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche*, Wien 1867; SCHAGUNA, A., *Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche*, Hermannstadt 1868.

Cselényi István Gábor

VASVÁRI PÁL ÖRÖKSÉGE

1. Vasvári Pál életútja

1848/49 történetéhez szorosan kapcsolódik Vasvári Pál életútja, aki az egyik legkiemelkedőbb személyiség görög katolikus egyházunk fiai közül. A 150 éves évfordulón lehetetlen meg nem emlékeznünk róla.

Vasvári (akkor még *Fejér*) Pál Tiszabúdon (a mai Tiszavasváriban) született 1826. július 14-én. Édesapja, Id. Fejér Pál itteni görög katolikus lelkész volt, édesanyja Méhay Erzsébet. A család 1827-ben *Böszörménybe*, 1836-ban *Nyírvasváriba* kerül át. Később, amikor az ifjabb Pál írói, történészi munkásságba kezd, Nyírvasvárról vette fel új nevét – szülővárosa viszont valamikor az ő nevét választja helységnévvül (*Tiszavasvári*)...

Ifj. Fejér Pál az *elemi iskolát* Hajdúböszörményben végzi, ahol édesapja, a paróchus egyúttal iskolaigazgató is. A hajdúváros légköre érleli meg hazafias beállítottságát. Nyírvasváriban csupán az utolsó osztályt végzi. 1837-ben a *nagykárolyi piarista gimnáziumba* kerül. A „kegyes atyáknál” töltött nyolc esztendő alapozza meg széleskörű műveltségét. Egyaránt érdeklődik az irodalom, a történettudomány, a matematika, a geometria, az orvostudomány iránt, „első eminens” diákként emlegetik.

1843-ban Pesten, a *bölcsészkaron* kezdi meg tanulmányait. A jogtudománnyal kezdi, de érdeklődése egyre inkább a história felé sodorja. Bekapcsolódik a diákkörök, irodalmi társaságok munkájába. 1846-tól tanítani kezd *Teleki Blanka leánylíceumában*. Egyre élesebben kirajzolódik történelemlátása, kibontakozik történészi munkássága. 1847-ben jelenik meg első műve Zrínyi Miklósról, amellyel a Kisfaludy Társaság első díját nyeri el.

Történelmi névtár címmel portré-sorozatba kezd történelmünk nagy alakjairól, ennek részletei korabeli folyóiratokban jelennek meg. Sajátos műfajt alakított ki: a *történelmi beszélyeket*. Ezek nem mások, mint szépirodalmi igényrel megírt életrajzok történelmünk nagy alakjairól. Korabeli folyóiratokban kiadott, ill. kiadatlanul maradt beszélyeiből e sorok írója adta ki 1989-ben, ill. 1992-ben,

Tiszavasváriban a *Bús napok* I. és II. kötetét.

1848 márciusában az Ellenzéki Kör egyik vezetője Petőfi Sándor mellett. A Pilvax-kávéház egyik hangadó vezére. 14-én vállára emeli a pesti ifjúság. 15-én egész sor híres beszédet mond: az egyetemnél, a nyomdánál, a Múzeumnál... A Tizenkét pont s a többi kiáltvány egyik megfogalmazója. Tagja lesz a forradalom vezérkarának. Részt vesz a *nemzetőrség* megszervezésében, híres népszónokként hol itt, hol ott tűnik fel.

A hivatalos vezetés kissé félreállítja, de szervező munkájával kíséri a szabadságharc folyamatát. 1849-ben a *Rákóczi szabads csapatot* szervezi a keleti országrészben. Az egyre inkább védekezésre kényszerülő szabadságharc végül is Vasvárit is maga alá temeti. Július 6-án az erdélyi havasokban, a funtinellai fennsík határában, *Marisel* mellett esett el.

Történetének utóéletéhez tartozik, hogy a két világháború között a budapesti görög katolikus egyetemista ifjúság *Vasvári Pál Kör* néven működött. Napjainkban pedig, amikor újra mód nyílt egyletek, társaságok kialakítására, megalakult a Vasvári Pál Társaság, s e társaság tagozatainak élére több helyütt is (Tiszavasváriban, Nyírvasváriban, Hajdúböszörményben, de Nyíregyházán, Budapesten is) görög katolikus lelkesek álltak. Ez is jelzi, hogy Vasvári a *mienk, görög katolikusoké*. És szellemileg is sokat meríthetnek mind papjaink, mind kispapjaink, mind híveink a nagy márciusi ifjú gondolataiból, töprengéseiből, álmaiból. Sokoldalú egyéniségének most egy eddig kevésbé ismert vonását szeretném felidézni, közkinccsé tenni: a *fiatal tudós*, szellemi ember alakját.

2. A Vasvári-kutatás új dimenziója

Az évek során Vasvári Pálnak számos új vonását fedeztük fel. Kiderült, nemcsak politikus, szónok, nemcsak márciusi ifjú volt, hanem történetíró, hadtörténész, *szépiró* – prózaíró, sőt költő –, és kiváló *pedagógus* is volt. Ezt a portrét további, új vonással szeretném gazdagítani: Vasvári nemcsak történész, de egyenesen *történelembölcse* is volt. Történelmi írásait nemcsak a szépirodalom felé közelítette – amint ezt jómagam is boncolgattam az előző években –, hanem sajátos bölcselekedéssel szötte át, így politikai írásaiból, beszéleiből egyfajta *történelemfilozófia* rekonstruálható.

Hogy ez a megközelítés nem idegen Vasvári szellemétől,

azt az ő szavaival szeretném bizonyítani. Azt már eddig is tudtuk, hogy a *történetkutatás* eljegyzettje volt. Mikor édesanyját elvesztette, fennmaradt Naplója vallomása szerint a történelem komoly műzsáját, Kliót választotta második anyjául. Ugyanezen naplója végén azt is megemlíti, hogy kötetnyi kéziratát, „melyben minden eszményeim, miket a *történeti filozófia* ébresztett, benne voltak... elrabolták Windischgrätz kir. fiscusai”¹. Ő maga adja tehát tudunkra, hogy *foglalkozott történelemfilozófiával*, de, sajnos, erről szóló munkája elkallódott. Kérte ugyan, ott, a naplóban, hogy aki nyomára bukkan, származtassa vissza, azonban, úgy tűnik, művének nyoma veszett. Sokkal könnyebb helyzetben lennénk történetbölcselete summázásában is, ha remény lenne arra, hogy említett műve előkerülhetne.

Ez a feljegyzése azonban még így is értékes, hiszen világosan jelzi, hogy Vasvárit história-búvárkodásában nemcsak a *bruta facta*, a nyers tények felkutatásának vágya vezette, hanem az *összefüggések, okok, irányok feltárása* is.² A tények rögzítése közben is meg-megállt, el-elgondolkodott a hallottakról, olvasottakról. Írásait át meg átszövik filozófiai mélységű kijelentések. Jogos tehát, ha kísérletet teszünk *történelemfilozófiája rekonstruálására* is. Mindenesetre, számunkra már csak a sziszifuszi út marad: más jellegű írásaiból kibontani, vagy épp összeszededegetni a bölcséleti mozzanatokat.

Külön érdekesség, hogy Vasvári filozófiai értékelésére már volt is kísérlet! A *Danyi Gábor* és *Simor András* által szerkesztett Vasvári-kötetben³ a szerkesztő-pár megjegyzi, hogy a Vasvári-képet az 1950-es évek végén nemcsak a nemtörődömségtől és a hamisítástól kellett megtisztítani, hanem „a vulgármarxizmus torzításaitól is”,⁴ amire számos példa volt az 1945-től 1956-ig terjedő időszakban, s amelynek tipikus példaként említhető *Jordáky Lajos* „A márciusi ifjúság” című, 1945-ben kiadott könyve. Ennek tévedéseire már *Fekete Sándor* is korán figyelmeztetett „A márciusi ifjak” című munkájában, s ma már világos valamennyiünk előtt: az effajta utólagos besorolás, rokonítás a lehető legteljesebb

¹ VASVÁRI, P., *Irányszemlék*, Budapest, 1988. 64.

² Jőmagam épp azért emlegetem a *történelem*, és nem a történet szót, mert úgy vélem, Vasvári nem csupán történeti tényekben, hanem a *történelemben mint egészben* gondolkodott (vö.: a német *Historizität* és *Geschichtlichkeit* közti különbséget!)

³ *A márciusi ifjak egyike én valék*, Budapest 1988.

⁴ *Op. cit.*, 8.

történelmietlenség.

E korszakban olyan is akadt, aki kifejezetten Vasvári Pál *történetfilozófiai nézeteiről* (sic!) értekezett. Nagy Balázs pl. 1956-ban Vasváriról szólva *Lenint* idézte: „Az okos idealizmus közelebb áll az okos materializmushoz, mint a buta materializmus”, és hozzátette: „Vasvári idealizmusa ilyen okos »idealizmus« volt”.⁵ Természetesen, az effajta értékelés is egy adott korszak tipikus megnyilvánulása volt.

Ugyanakkor az *idealizmus* valóban ráillik Vasvári szemléletére. És nemcsak a szó világnézeti értelmében, hanem történelemfilozófiai értelemben is. Az egész emberi történelem legfőbb irányító elvének ugyanis kétségtelenül az *eszmét*, az ideát tartotta. Hadd szóljak tehát először *Vasvári idealizmusáról*.

3. Újfajta idealizmus

Hogy mennyire távol állt Vasvári a marxizmusnak még a lehetőségétől is – nem beszélve arról, hogy anakronizmus volna marxizmust emlegetni *Marx* „Tőké”-je előtt –, vagyis idegen volt tőle bármifajta materialisztikus történelem-szemlélet, az épp szerzőnknek az *eszmék iránti lobogásából* tűnik ki. Számtalan sorát lehetne itt idézni. Egyik műve, amely századunkban több kiadást is megért,⁶ az *Irányeszmék*, telis-teli van az ideák mint „irányeszmék” fontosságának hangsúlyozásával. *Vezéreszmének*, *világnézetnek* is nevezi ezt a központi fogalmat. „Az eszme – írja – megelőzi a cselekvényt (a cselekvést) minden öntudatos nemzetnél. Először szülemlik a gondolat, s csak azután következik a tény” (a tett, Vasvári szótárában).⁷ „Mi az *embert* kell, hogy tekintsük önsorsa teremtményének”.⁸ A szó minden értelmében *idealizmus* az, amit az emberi szellemről vall: „A lélek alkotó erővel bír. Ez folytatja a teremtmény munkáját... Ki a szellem e működését gátolja, az lázadást út a teremtmény ellen, mert ennek helyettesét, az *észt* akadályozza isteni

⁵ *Ibid.*

⁶ Eredetileg az *Életképek* 1848. februári, márciusi és áprilisi számában, majd évszázados alvó állapot után a *Vasvári válogatott írásai* c. kötetben (Fekete, S., szerk.), Budapest 1956., azután (*A márciusi ifjak egyike én valék* c. kiadványban /vö.: 3. jegyzet/), végül külön kötetben is (vö.: 1. jegyzet).

⁷ VASVÁRI, *Irányeszmék*, 13.

⁸ *Ibid.*, 21.

hívása teljesítésében!”⁹

Vasvári felfogása tehát egyértelműen a felvilágosodás – főként a *francia felvilágosodás* – hatását tükrözi, amely a *raison*-t, az észet oltárra emelte. Szavaiból kitűnik, az emberi értelmet nem helyezi az Isten-fogalom helyébe, tehát nem ateizmusról van itt szó, de mindenképp az isteni teremtő erő „helyettesének”, földi letéteményesének tekinti. Felfogása leginkább a felvilágosodás *deizmusára* emlékeztet: Isten megteremtette a világot és az embert, és most már az emberi értelem feladata, hogy irányt szabjon a történelem menetének. Mindenesetre, a történelem mozgatóerejének semmiképp sem az anyagot, a gazdasági helyzetet, hanem az eszményeket, az *emberi szellemet* tartja, s ez számunkra, a mostani, posztmarxista korszakban a felfedezés erejével hathat.

Az eszme fogalma Vasvári másik sajátos központi fogalmához, a *közszellem-hez* vezet el. „A világot elvek, vélemények, eszmék korlátozzák. Ezekből alakul ki a *közszellem*”.¹⁰ Világos tehát, hogy Vasvári nem az egyes ember tudatának tulajdonít teremtő vagy együtt-teremtő erőt, hanem az emberiségnek. Más szóval idealizmusa nem szolipszizmus és individualista vagy szubjektív idealizmus, hanem valamiképpen *közösségi idealizmus*, amely a nemzeti öntudat és a humanizmus égtájai felé mutat. Mindkét összetevő nagyon fontos nála. „A közszellem uralkodó elvei tűznek irányt a század elé. Ezek határozzák meg a nemzet jövőjét”.¹¹ Ez a *nemzet* dimenziója. Vasvári ugyanakkor tud emberiségben, világtörténelemben is gondolkodni (lásd *Eseménypontok a világtörténet köréből* c. beszélysorozatát).¹² Az emberiség egészét épp a közszellem emeli a természet létrendje fölé: „Az ember uralkodik a természet fölött – mondja –, az ember fölött pedig uralkodik a korszellem”.¹³

Nagyon fontos az a mozzanat is, hogy az eszméknek Vasvári *cselekvésre ösztönző erőt* tulajdonít. Épp azért *irányeszmék*, mert célt szabnak az egyesek – és a közösség, az állam! – cselekvése elé. Vasvári számos képpel – a viharban a „villányfény” /villám/, a tengeren hajózók számára az iránytű hasonlatával – világítja meg az eszme, a szellem irányító szerepét: „Ismernünk

⁹ *Ibid.*, 51.

¹⁰ *Ibid.*, 29.

¹¹ *Ibid.*, 23.

¹² VASVÁRI, P., *Bús napok*, Tiszavasvári 1989, 21. kk.

¹³ *A márciusi*, 157.

kell az állam végcélját. E fogalom nélkül a nemzet örök homályban tapogatódzik. Mert haladhat-e az helyes irányban, ki előtt nincs tisztázva a cél, mely felé törekednie kell? Hiába küzdenek a hajósok a végtelen hullámokkal, hiába feszítik meg minden erejüket, ha nincs iránytűjük, mely nekik az éjszakot /északot/ megmutatná.”¹⁴ Ebben persze az is benne van, hogy *konceptió nélkül* nem lehet politikát művelni, egy-egy állam, egy-egy rendszer nem lehet a mindenkori szelek, hullámok játékszere... „A nemzet újjáteremtésén sikeresen csak azok működhetnek, kik képzeletök elé tudják villantani egy boldog állam eszményét”¹⁵ – mondja is világosan Vasvári.

4. Sajátos fejlődés-hit

A közszellem fogalmához erőteljes *fejlődés-hit* kapcsolódik. Vasvári egyik írása már címében is összekapcsolja az emberiség és a fejlődés eszményét: *Az emberiség földi célja és a világszellem fejlődése*, s ebben szerzőnk tételelesen is vallja: „Én az örökös előhaladás elvét pártolám”.¹⁶ Pártolám, ti. egy valós vagy képzeletbeli vitáját adja közre, ahol megharcol valamiféle ciklikus vagy mechanikus gondolkodásmód képviselőjével. „Az újabb kor tudósai megállapodtak abban, miszerint az emberiség végcélja a *tökély*... Lesz-e olyan szerencsés ivadék az emberiségben, mely véghetetlen küzdelmek után csakugyan eljut a tökély oltárához? Vannak némelyek, kik az emberiségtől egyszerűen megtagadják e magas hivatást, s azt akarnák velünk elhitetni, miszerint az emberiség örökös *circulus vitiosusban* forog, s nincs arra feljogosítva, hogy egykor a tökély oltárához eljuthatni reménye legyen.”¹⁷ Vasvári világossá teszi, hogy a két szembenálló nézet közül a folytonos előrehaladás híve. Ami természetesen nem azonos a materialisztikus fejlődés-eszmével, ugyanakkor tagadhatatlan, hogy az *utópisták* – nagyönis idealisztikusan elgondolt! – jövő-álmainak hatása felfedezhető sorain. Utópisztikus már magának a *tökélynek*, a tökéletes társadalomnak az emlegetése is. Ma már konkrét történelmi tapasztalatokból is tudjuk, hogy az efféle jövő-kivetítés megtörik, megbicsak-

¹⁴ *Irányeszmék*, 12-13.

¹⁵ *Ibid.*, 17.

¹⁶ *A márciusi*, 226.

¹⁷ *Ibid.*, 225.

lik az ember gyarlóságán, röghözkötöttségén, önzésén, az emberi lét buktatóin és kőkemény törvényein.

A haladás, a kor-, sőt a *világszellem*, tehát végső soron az *emberi szellem mint totalitás* (teljesség) fogalma könnyen vezethetné Vasvárit a hegeli *abszolút idealizmus* felfogásához, amely az abszolút eszme fejlődésfolyamataként értelmezi a történelmet. Úgy tűnik azonban, Vasvári idegenkedett mindenfajta „német gondolat-tól”. Kedvenc gondolkodói, sőt tanítómesterei inkább a franciák voltak, így legfőképp *Voltaire* és *Michelet*, s épp *Michelet és a német tudományos rendszer* c. írásában ki is fejtette, miért ódzkodik a túlzottan rendszerező, mintegy kényszeres német gondolkodásmódtól: megnyirbálja az ember eredendő szabadságát.¹⁸

Van aztán egy nagyon érdekes megjegyzése, épp a már jelzett, *Az emberiség földi célja és a világszellem fejlődése* c. írásában: „Ismerem a meglepő tanokat ama híres triásról”.¹⁹ *Danyi Gábor* és *Simor András* az 1988-as kötet jegyzeteiben éppen a nyíregyházi, most debreceni Vasvári-kutató, *Takács Péter* megfigyeltetését veszi kalauzul, aki szerint Vasvári itt a hegeli tézis-antitézis-szintézis fejlődéskoncepciójára utal, tehát a hegeli megoldást veti el.²⁰ Érdekes Vasvári további megjegyzése is. „Azokat szép költői eszméknek tartom, de melyek hitem szerint később meg fognak bukni, mint megbukott a mélyelmű Kant híres triása a politikának gyakorlati könyvében.”²¹ Simorék szerint utóbbi helyen pedig feltehetően Kant három kritikájáról – a tiszta ész, a gyakorlati ész és az ítélőerő kritikájáról – van szó, de főként ismét a *német* szellemtől való idegenkedésről...

Ennek az idegenkedésnek nemcsak Vasvári hajdúsági *kuruc jelleme* az oka, hanem főként az, hogy távol állt tőle minden olyan történelem-szemlélet, amely az embert vak, személytelen erők játékszerévé teheti. Az embert féltette nemcsak a *determinizmusnak* (legyen az fatalizmus, ciklikus szemlélet, dialektika, vagy bármi más), de még az idealizmusnak is minden olyan formájától, amely megrövidíti az *ember szabadságát*. Nyíltan vallja is: „Gyűlölője vagyok mindazon eszméknek, melyek az embertől elrabolják a

¹⁸ *Ibid.*, 240. kk.

¹⁹ *Ibid.*, 226.

²⁰ TAKÁCS, P., *A történetíró Vasvári*, (Acta Academiae Pedagogicae Nyiregyhaziensis), Tom. 8/b, a különkiadás 70. oldalán.

²¹ *A márciusi*, 346.

szabad akaratot”.²²

5. A szabadság géniusza

Így jutunk el Vasvári történelemfilozófiájának következő kulcsfogalmához, a *szabadsághoz*. A történelem eseményeit aszerint értékeli, azok által megvalósult-e a szabadság vagy sem. Különösen éles hangon szól a régi korok társadalmi formáiról (kasztrendszer, fátum-hit, csillag-hit stb.). Kifogyhatatlan a képekben és hasonlatokban, ha az önkényuralmat, a zsarnokságot kell ábrázolnia. „Az önkényes állam gépezete hasonlít a legegyszerűbb kútághoz: ... meggyilkolja a nép önérzetét, lombjaitól megfosztja a nemzet életfáját, hogy abból lélektelen kútágast faraghasson... Mi itt az államcél? Gépül használni fel a nemzetet a föld vérének kiszívására, a természet kincseinek kizsákmányolására.”²³ A középkort, a királyságot az emberiség gyermekkorának tekinti, ahol „a gyermeknemzet tekintély által kormányoztatik”,²⁴ mert „a gyenge kisdedeknek dajkára volt szüksége. Ezek valának a királyok.”²⁵ „Itt az alattvalónak még szájába rágják, mit mondjon, korbáccsal verik belé, mit cselekedjék.”

Ám „a tekintély korszaka csak addig tart, míg a *felvilágosultság* el nem érkezik”.²⁶ Persze, nemcsak a XVIII-XIX. század fordulójáról van szó. Vasvári a *felvilágosodás előfutárának* tekinti mindazokat a szellemi mozgalmakat és nagy személyiségeket, amelyek és akik mozgásba hozták az emberiség történelmét. Az előfutárok közt emlegeti Didot, Mózes (akárcsak Petőfi, amikor a XIX. század költőiről szól), Aeneast. S bár kora egyházát – szintén a Voltaire-i nyomokon haladva – kritikával illette, magát a *kereszténységet* a legnagyobb pozitív erőforrások, sőt a felvilágosodás előzményei közé sorolja: „A *keresztény vallás*... csavará ki Jupiter kezeiből a zsarnoki hatalom mennyköveit. Ez kezdé ég és föld között a *szeretet* igéit hirdetni, ez akará megszüntetni a véres háborúkat, melyeket az ember ember ellen viselt, és hirdeté az örök béke túlvilági eszméjét. Ez paradicsomot ígért a halandóknak, ha

²² *Ibid.*, 27.

²³ *Irányeszmék*, 19.

²⁴ *Ibid.*, 25.

²⁵ *A márciusi*, 214.

²⁶ *Irányeszmék*, 32.

egymást testvérileg szeretendik... És ekkor szabadult meg a *nép* a legnagyobb zsarnokságtól.”²⁷ A kereszténység társadalmi tanítását ma, pápai szociális enciklikák és a zsinat után sem fogalmazhatnók meg szebben... Igaztalan az a vád, hogy Vasvári hitetlen és egyházellenes lett volna.

A történelem belső szövetében a szabadság világekorszakát Vasvári szemében a francia szellem, a francia felvilágosodás, a *francia forradalom* hozta meg. Egész sor képet sorakoztat fel ennek érzékeltetésére is. „A francia forradalom égháború volt Európa egén... Európának vészharangja volt... tükrör, melyben a népek önmagukra kezdenek ismerni. Mert az ember nem tagadhatja meg önmagát. Egy cél van minden nép előtt: a szabadság... Jaj annak, ki a nép akaratával, a korszellemmel dacolni mer!”²⁸

A hagyományos hit-felfogás számára talán apokrif, sőt eretnek gondolatnak tűnik, de Vasvári *felvilágosodás-hitét* szintén jól tükrözi, amikor így ír ugyanitt: „A francia forradalom könyve a népek szentírása...” Michelet-ről írt tanulmányában azonban részletesen kifejti, hogy is érti ezt: „Kétféle szentírás van. Az egyik szentíráshoz tartozik a keleti hagyomány, a sajátképpen (a tulajdonképpen) biblia, ahhoz tartozik az olasz biblia: Dante, meg az angol biblia; Shakespeare, s végre a dicsőséges francia biblia: Rousseau és Voltaire. De e szentkönyvek második neme... az emberi szív.”²⁹ Ebből a vallomásából is kitűnik, nem vonja kérdőre a Biblia érvényét, csupán hozzá rendeli az emberi szellem további nagy értékeit, főleg pedig a cselekvő embert mint személyt, aki nem a holt betűt, hanem lelkiismerete szavát valósítja meg. A huszadik századi *világnézeti párbeszéd és pluralizmus* előfutárának tekinthető ez a felfogás.

6. Országos átalakulás

A francia forradalomról adott „irányrajza” a *magyar forradalom* irányeszméjévé vált Vasvári számára. Mint már láttuk, egyszerre volt képes kettős dimenzióban: emberiségben és nemzetben gondolkodni. Ám itt el kell mondanunk: A Vasvári által emlegetett

²⁷ *A márciusi*, 285.

²⁸ *Ibid.*, 276-277.

²⁹ *Ibid.*, 240.

Európa, vagy épp a világszellem eszménye semmiképp sem jelentett számára *kozmpolitizmust*. Mint írta, „a kozmopolita azért vallja magát az emberiség apostolának, a nagy világ polgárának, hogy körülötte levő szegény honfitársával ne kelljen jót tennie... hogy a honfikötelességektől föloldozza magát.”³⁰ Ha Kliót, a történelem megismerését edesanyjának tekintette Vasvári, a haza valamiképp *menyasszonya* volt. Mint naplójában írta, „halhatatlan anyám, Klió, ifjúlag szerelmes karjaim közé szellemi jegyesül a hazát adta”.³¹ Ma, amikor az Európához vagy a nagyvilághoz való csatlakozás sokak számára a nemzeti öntudat és a nemzeti értékek feladását jelenti, meg kellene fontolnunk, nem kellene-e jobban, még szenvedélyesebben ragaszkodnunk ahhoz az értékrendhez, amit a *haza* eszménye jelent számunkra?

Vasvárinak a márciusi forradalomról adott hitvallása (*A márciusi ifjak egyike én valék*) annál is izgalmasabb számunkra, mivel ő maga is az események egyik főszereplője, átéltje volt. Ugyanakkor képes volt kívülről is – mintegy filozofikusan – értékelni a történeteket. Így szól saját csapatáról a nagy történelmi órában: „A márciusi ifjak fődicsősége az, hogy kebleikben meg vannak érve a szabadság eszmék. Sőt azt hitték, miszerint eljött az idő, melyben az igazság eszméi megtestesüljenek...”³² A magyar forradalom Vasvári történelem-szemléletének, eszme-hitének újabb nagy tényanyaga.

Az események sodrában mindenekelőtt ki kellett dolgoznia a *forradalom apológiáját*, ideológiáját is, hiszen tudta, hogy a forradalom fogalmához legtöbb ember a vér, az *erőszak fogalmát* társítja. Ezeknek így felelt: „Vannak, kik e szóval: *forradalom*, egybecsatolják a *gyilkolás, öldöklés, kínpad* stb. véres eszméit. Ezek csatlakoznak. A forradalom nem egyéb, mint *országos átalakulás*. Ezen átalakulás történhetik vér nélkül vagy véresen. Ha a szabadság nagy eszméi általánosan meg vannak érve, akkor a forradalom békés úton véghez mehet. Hol a korszellem áthatotta az ország legnagyobb részét, ott a *reform* nagy akadályokra nem talál.”³³

Nem Vasvárin múlt, hogy a márciusi ifjúság által meghirdetett és elkezdett vértelen átalakulásból mégis *véres forradalom és szabadságharc* lett, s hogy ránk maradt portréján nem tollal, ha-

³⁰ *A márciusi*, 169.

³¹ *Irányszemlék*, 61.

³² *A márciusi*, 268.

³³ *Ibid.*, 278.

nem *karddal* kezében láthatjuk őt. Még fájóbb érzés, hogy azóta is át kellett már élnünk, s nem is régen, népünk újabb halálharcát újabb fajta zsarnoksággal – immár totalitárius rendszerrel! – szemben (56!), s annál jólesőbb érzés, hogy azóta újabb reformra és országos átalakulásra nyílt lehetőségünk, amely immár *vér nélkül* zajlhat...

Vasvárinak van néhány olyan további meglátása, amely mai, újabb demokratikus átalakítást célul tűző korunkban is *jelzőtűz* lehet. Szabadság-eszménye semmiképp sem szentesíti az *anarchiát*. „Szükség, hogy az állam fölött kormányzók álljanak. De ezek legyenek olyanok, minő növényen a virág... (A növény) minden életerejét örömet megosztja a virággal, mert abban *önlétét látja képviselve*, e virág színeiben neme tökélyei összpontosulvák.”³⁴ A metafora mintha a *népképviselőre*, a *demokratikus választásokra* is utalna. Vasvári, a kiváló jogász növendék a maga fogalmaival már a *jogállamiság* eszményét szövögeti: „Szabad polgári intézmények (intézmények) szükségesek. Közös jog ege alatt élvezni a polgárszabadságot.”³⁵ Mintha csak ismét *Petőfit* hallanók: „Ha majd a jognak asztalánál mindenki egyként foglal helyet...” Egyszer majd valamelyik jogtudós bizonyára értekezhet *Vasváriról*, a *jogászról* és jogi szemléletéről is. Mint ahogy jogosan eshet szó Vasváriról mint *politológusról* is...

De most maradjunk a bölcsekedő Vasvárinál. Mint író ember, s mint politikus, fontosnak tartja a szellemi átalakulásban a *szabad sajtót* is. „Szabad sajtó mellett a közvélemény maga fölött hatalmat nem ismer.”³⁶ Még ha Vasvári túl optimistán, utópisztikusan látja is a sajtó szerepét („Eggyé olvadand a testvér testvérevel, kit most nem ismer, kit halálos ellenének tart”), s ma nincsenek mindig ilyen pozitív tapasztalataink a *médiumokról*, abban igaza van, hogy a politikának a *nyilvánosság színe előtt* kell zajlania, s hogy mindenkinek joga van a *tárgyilagos tájékoztatásra*. Képzelete itt ismét nagyon messzire tekint, mintha csak az információs csatornák kozmikus láncát vetítené előre: „csak így alakulhat világszerű (ma így mondanók: világszintű) közvélemény!”

Az országos átalakulásban Vasvári fontosnak tartja a *kiemelkedő személyiségek* (a „nagy férfiak”, sőt, mint beszéleiből

³⁴ *Irányeszmék*, 50.

³⁵ *A márciusi*, 19.

³⁶ *Irányeszmék*, 42.

kiderül, a nők, a „honleányok”) szerepét. S bár közszellemet emleget, világosan kimondja, „a szellemi teremtés e munkájában mindenki nem is vehet tettleges részt”. Beszéleyei egyaránt szólnak a magyar történelem kiemelkedő alakjairól, mint István király, Zrínyi, Mátyás király és a kisemberekről, akik azonban *cselekvő részt vállaltak* történelmünkben (példák beszéleyeiből: Szeredai Gáspár, a két Kapay, Szentgyörgyi Cecília és mások).

Történelemfilozófiájában így zárul a kör: ismét a *cselekvő emberre* mint személyre fordítja a figyelmet. Mai és holnapi történelmünk is csak úgy lehet eredményes, úgy hozhat tényleges előrehaladást, ha az embert nem akarjuk feláldozni különböző termelési, elosztási és fogyasztási rendszerek oltárán, nem akarjuk újabb és újabb próbálkozások kísérleti nyulaivá tenni őket, hanem *szabadon cselekvő polgárokká* neveljük őket, akik kamatoztathatják talentumaikat, latbavethetik szaktudásukat, cselekvőkészségüket, kreatív, teremtő képességeiket. Valahogy úgy, ahogy azt Szabolcs megye és görög katolikus egyházunk szülötte, a *soktalentumú Fejér-Vasvári Pál* tette.

A HÚSVÉTI IDŐSZAK KÖZEPE

1. Az Ünnepfelvezés teológiai háttere

A bizánci egyházban különleges ünnep az „Ünnepfelvezés”, vagyis a Húsvét és a Pünkösd közötti időnek pontosan a közép-pontja. A Húsvét utáni negyedik hét szerdájára esik. A Pentekosztáron is ezzel a névvel illeti: „A szent Ötvened felvezésének szerdája”.¹

Különlegessége miatt a szertartástan könyv csak megemlíti az ünnepek felsorolásában, magyarázatot nem fűz hozzá.² Ugyanezt teszi a tipikon is.³ Található azonban olyan felsorolás is a bizánci egyház ünnepeiről, melyben rövid megvilágítás olvasható e napról.⁴ Másol nagy ünnepek nevezik, a nagyobb közepéhez hasonlítják, melyen a kereszthódolás történik, s arra is utalnak, hogy nyolcada is van.⁵ Sajátosan bizánci ünnepről van itt szó, amely a Húsvét utáni huszonötödik napra esik.⁶

A nap szünaxáronja – amely magyarázatot szokott adni az ünnepre vagy a nap szentjének tiszteletére – a görög szövegben⁷ mindössze ennyit közöl:

Az inaszakadtról elnevezett vasárnapot követő szer-

¹ A szent Ötvened könyve, Róma 1883, Rohály, F. [kézirat], 147. (A továbbiakban: *Pentekosztáron*.)

² MELLES, E. – SZÁNTAY-SZÉMÁN, I. – KOZMA, J., *Görögkatolikus szertartástan elemei*, Budapest 1938, 74.

³ KOZMA, J., *Kivonatos tipikon. Egyházi naptár és utasítás*, Miskolc 1941, 47.

⁴ MIHÁLYFI, Á., *A nyilvános istentisztelet. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből*, Budapest 1933, 175.

⁵ MAXIMILANUS, PRINCEPS SAXONIAE, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, Freiburg-Breisgau 1908, vol. I, 118. még annyival is kiegészíti, hogy az előesti alkonyati istentiszteleten három parímiát olvasnak, a reggeli istentiszteleten pedig Teofánész kánonját éneklék. – NILLES, N., *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis academicis clericorum accommodatum*, Oeniponte 1881, vol. II, 345. Krétai Szent András kánonját is említi.

⁶ Vö.: NILLES, *op. cit.*, 345. és DONADEO, S. M., *L'anno liturgico bizantino*, Brescia 1991, 122.

⁷ *Pentekosztáron*, 157.

dán a szent Ötvened felezésének ünnepét üljük.

Vers: Az ünnepi időszak közepén Krisztus, a Messiás odaáll, és tanítványai közepette tanít.

Határtalan könyörületességeddel könyörülj rajtunk, Krisztus Istenünk! Ámen.

A szünaxáron szláv szövege⁸ viszont sokkal hosszabb, részletes magyarázatot ad az ünnep környezetéről:

Vers: Az ünnep közepén állva tanít Krisztus, a Messiás, a tanítók között.

Az inaszakadt szerdáján a szent Ötvened felezésének ünnepét ünnepeljük: az ünnep két nagy napja, a Húsvét és a Pünkösd iránti tiszteletből, mint amely a kettőt egyesíti és összekapcsolja. Ez így történt. Miután Krisztus az inaszakadton végbevitte a természetfeletti csodát, a megbotránkozott zsidók – mert szombaton történt – keresték Jézust, hogy megöljék őt. Elfutott tehát Galileába, és az ottani helyeken tartózkodott. Őt kenyérrel és két hallal csodát művelt, ötezer férfit táplált az asszonyokon és gyermekeken kívül. A sátrak állítása után – ez is nagy ünnep a zsidóknál – Jeruzsálembe jött fel, és titokban körüljárt. Az ünnep felénél a szentélybe menvén, tanított. (A szentély egyedül Isten lakhelye, ahol szeretet és béke van, ahol a hit és tisztaság megtelepszik. Ezért Isten papjának is, aki Istennek szolgál, békésnek és szelídnek kell lennie, nem tolvajnak, nem csalónak, nem pénzszeretőnek, hogy Isten előbb az ő lelkébe ültesse be, aztán az embereket is az ő példáján és útján kösse össze. Minden emberi lelket szentélynek lehet nevezni, amely megtisztult: Mert én benne lakom és megnyugszom – mondja az Úr.) Mindnyájan csodálkoztak az ő tanításán és irigykedve mondták: Hogyan tud ez, Aki az Írásokat nem tanulta? Új Ádám lévén, tudott ő, amint az első is. Minden bölcsességgel telve volt, mivel Isten is. És ismét: Zúgolódtak tehát mindnyájan, és mindenki az ő megölésére törekedett. Jézus azonban elmarasztalta őket, mivel a szombat felett vitatkoztak: Miért ke-

⁸ Minyeja prazdnyicsnaja, szoderzsascsa szluzsbi goszpodnyim i bogorogyicsnim prazdnyikam i szvjatim izbrannim, Moszkva 1970, 486-487.

restek engem, hogy megöljete? Ők azt mondták: Ördögöd van, ki akar téged megölni? Jézus ismét az előbbire tért vissza: Ha a Törvény miatt vitatkoztok – mondván – miért dühösködtek ellenem? Talán mert az egész embert egészségessé tettem szombaton? A törvényhozó Mózesről is azt mondta, hogy megszegi a szombatot, amikor a körülmetéléssel kapcsolatban beszél. Sokat beszélt nekik magáról, és megmondta, hogy ő az Atyával egyenlő, hogy ő a Törvény megadója. Az ünnep utolsó nagy napján kövekkel dobálták meg, de a kő nem érintette. Amikor onnan elmenvén, talált egy születésétől fogva vak embert, neki látást ajándékozott.

Tudni kell, hogy a zsidóknál három nagy ünnep volt. Az első a Húsvét, amelyet az első hónapban ünnepeltek, megemlékezvén a Vörös-tengeren való átmenetről. A második a Pünkösöd. Ez emlékeztet a Vörös-tengeren való átmenet után a pusztában való tartózkodásra. Ötven napig voltak a pusztában, amíg Mózes törvényét megkapták. A hetes szám iránti megbecsülésből is volt ez náluk tiszteletben. A harmadik a kürtök és a sátorállítás ünnepe. Megemlékeztek a hajlékról, amelyet Mózes az ég felhőiben látott. Ezt az első fa-műves, Bezéleel készítette el, hét napig készítette. Emellett még a gyümölcsök felajánlásának és a pusztai megnyugvásnak emlékét is ekkor tartották. Amikor ezt az ünnepet ünnepelték, Jézus nagy hangon, állva felkiáltott: Aki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyék! Ebben a tanításban Krisztus Messiásnak mutatta be magát, hogy ő közbenjáró, és mi és az örök Atyja kibékítője. Ezért ünnepeljük a mai ünnepet, és ötvenediképpnek nevezzük. Énekeljük Krisztust, a Messiást, és bemutatjuk mindkét tisztes ünnepet. Ezért gondolom, hogy a szamariai asszony ünnepét is ezért ünnepeljük utána, mivel ott is sok szó volt a Messiás Krisztusról, a vízről és a szomjúságról. János evangélista itt jobban adja ezt elő, mint a vakon születettnél.

Megszámlálhatatlan irgalmad folytán, Krisztus Istenünk, könyörülj rajtunk! Ámen.

A Húsvét utáni negyedik hét szerdája, az Ünnepefelezés tehát különleges ünnep.⁹ Ennek megállapítását több olyan szempont is indokolja, amelyeket érdemes áttekinteni.

Mindenekelőtt azért van ez a különlegesség, mert az Ünnepefelezéshez nem kötődik üdvtörténeti esemény,¹⁰ nem is személyre irányul. Az egyházban pedig ez szokatlan: szokatlan, hogy olyan dolgot ünnepeljen, ami nem tény, nem esemény, nem személy, még csak nem is a személy szimbolikus ábrázolása.¹¹ Az Ünnepefelezésen semmi „különleges” nem történik, miközben Jézus Krisztus életének oly sok epizódja, működésének részletei, csodái, tanításának részei nem kapnak külön ünnepet.¹² Sőt még a szombati és vasárnapi – a sorrendből kiemelkedő – válogatott evangéliumi részletekbe sem fér bele minden az említett területekről. Az Ünnepefelezés különlegessége az, hogy „nem felel meg »időbeli« eseménynek. Nem kötődik Krisztus életének vagy az egyháznak különleges eseményéhez; nem ünnepli Jézusban az istenség konkrét megnyilvánulását, mint az Epifánia, az Úrszínváltás, vagy a Szenvedés.”¹³

Azért is különleges az Ünnepefelezés mint ünnep, mert „közepet” jelent. A „középnek” csak a két végével együtt van értelme. Itt viszont a konkrét ünnep magára az ünnepi időszak megfeleztetésére irányul: a középre. A liturgikus szövegekben az látható, hogy sok utalás történik a Húsvétra és a Pünkösdre – mint a két végre, de a tényleges ünneplés ezen a napon mégis a felezésre irányul.

Az ünnep különlegességét még tovább növeli az, hogy nyolcada is van, miközben más üdvtörténeti eseményekhez kötődő ünnepeknek nincs.¹⁴ Ez a nyolcad utóünneplésként a Húsvét nagy

⁹ Annymód is különleges, hogy „ezen a napon egykor a császár a pátriárkával együtt ünnepélyes módon vonult be az istentiszteletre Szent Mózes templomába”, in MAXIMILIANUS, *op. cit.*, 118.

¹⁰ Csak Jn 7, 14: Jézus fölment a templomba.

¹¹ A bizánci egyházban sok olyan – különösen helyi – ünnep létezik, amely Jézus Krisztus vagy az Isten szülő egy-egy ikonjának tiszteletére vonatkozik. – Az oroszok egyházi naptárában kétszáznál is több olyan ünnep van, amit az Isten szülő csodatevő ikonjainak szentelnek. Vö.: GERHARD, H. P., *Muttergottes*, (Ikonen 1), Recklinghausen 1957, [9-10].

¹² Vö.: ANDRONIKOF, C., *Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina*, Torino 1986, vol. II, 22.

¹³ *Op. ult. cit.*, 37.

¹⁴ Vö.: NILLES, *op. cit.*, 345. Ezt a tényt a mi énekes és imádságos könyveink is jelzik. Pl. a *Dicsérjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv*, Nyíregyháza 1994, 414-423. (A továbbiakban: *Énekeskönyv*.)

utóünnepelésébe kerül bele, s bizonyos helyeken a liturgia rendszerében uralkodóvá is válik.¹⁵

Különleges még az ünnep ideje is. A zsidók ősszel ülték meg a sátoros ünnepet – amelyre Jézus fölment, amint az ünnepi evangélium mondja –, „naptári szempontból tehát nem esik egybe ez az ünnep a keresztény pünkösdfelekezéssel”.¹⁶

Végül az is különleges lehet ebben az ünnepben, hogy bár az előzőek érvényesek rá, a bizánci rítusú hívek nem ismerik megfelelően. Sőt még a papság körében is meglehetősen idegen. Megtartják az ünnepét, a liturgikus előírásokat, de a figyelem a két végpontjára: a Húsvétra és a Pünkösdre, s nem annyira magára az Ünnepfelelésre irányul.

A nyugati kereszténységben el is veszítette a liturgikus életben való helyét. Valószínűleg a késői középkor kezdetén tűnt el. Rómában a napi evangélium – ami „igazolta” az Ünnepfelelést – átkerült a nagyböjt negyedik hetének keddjére, vagyis a nagyböjt közepére.¹⁷ Azt, ami Jézus mennybemenetelét készítette elő, úgy értelmezték, mint a szenvedés meghirdetését.¹⁸

Az Ünnepfelelést leginkább egy „idea” ünnepének lehet nevezni. Már a IV. századtól kezdve így fogalmazódik meg az egyházban. Idea, gondolat, eszme az alapja – éppen azáltal, hogy „közepet” ünnepel.¹⁹ Olyan ez az ünnep, mint egy „jel”, központi állomás a húsvéti misztérium megvalósulásának folyamatában.

Ikoniumi Amphilokhiosz – a negyedik kappadókiai atya – az ünnepről szóló egyik homíliájában²⁰ ezt írja:

¹⁵ Pl. az „Angyal kiáltá” és a „Tündöklő” helyett az Ünnepfelelés kánonjának IX. órájának irmosza kerül a Szent Liturgiába.

¹⁶ *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles par un équipe de chrétiens orthodoxes*, Paris 1979, 283. Magyar fordítása: *Krisztus közöttünk. A keresztény Kelet liturgikus közössége átéli az üdv történetét*, Budapest 1984, 253.

¹⁷ A nyugati egyház zsoltosmájában mára csupán egy kifejezett utalás maradt a nagyböjt negyedik keddjén arra, ami az Ünnepfelelés evangéliumi témája: „Nyújts élő vizet mindazoknak, akik utánad sóvárognak, hogy soha többé meg ne szomjazzanak!” – Fohász az esti dicséretben, in *Az imaórák liturgiája (Liturgia Horarum) a római szertartás szerint*, vol. II, Budapest 1991, 253. – Egy másik utalás pedig az inaszakadt meggyógyítását idézi fel, ami a bizánci egyházban az Ünnepfelelést megelőző vasárnap evangéliumának témája: „Aki meggyógyított, azt mondta: Fogd ágyadat, és menj békével!” – Benedictus-ant. a reggeli dicséretben, in *ibid*, 251.

¹⁸ Vö.: ANDRONIKOF, *op. cit.*, 22.

¹⁹ Vö.: *Op. ult. cit.*, 22. és 37.

²⁰ „Oratio in Mesopotemescosten”, PG 39,123 – Idézi ANDRONIKOF: *op. cit.*, 22-23.

Az Úr közvetítő; középen áll az ünnep is. Ugyanis a középső dolgot mindig a két vége biztosítja. Ennek okáért ez az ünnep a Feltámadásnak kettős kegyelmét kapja. Minthogy ugyanis a Húsvét és a Pünkösd között áll, emlékeztet a Húsvétra, jelzi a Pünkösdöt, és meghirdeti a Mennybemenetelt.

A korabeli misztikus filozófia szempontját tükrözi az idézet. Észre kell benne venni, hogy itt az „idea” ugyanaz, mint ami minden ünnep istentiszteleteinek középpontjában áll, vagyis Jézus Krisztus, a Fiú személye és az ő megváltói műve. Az ünnepek tárgya mindig Jézus Krisztus – aki elválaszthatatlan az Atyától és a Szentlélektől –, vagy pedig az ő működése.²¹ S ez azért van így, mert minden ünnep az ő istenemberi működésének elemeit mutatja be. Ez érvényes az Ünnepelelésre is: a húsvéti misztérium beteljesedésének feleútján.

Az Ünnepelelésen Jézus Krisztus közvetítői tevékenysége áll a középpontban.²² De ez is az „idea-ünnep”-nek megfelelően: elvontan, teológiai szempontból. Krisztus a „közvetítő” – de itt nem annyira közbenjárói értelemben, mint inkább úgy, hogy ő a minden-ség középpontja s az egész teremtett világ összefoglalása. Az ő közvetítői tevékenysége arra a kettős tényre alapozódik, hogy ő egyszerre Isten Fia és Emberfia. Eglényegű az Atyával, de ember-ré lett. Így „teantropikus” közvetítő.

Ezt a közvetítői tevékenységét a két „vég” biztosítja: a Teremtő és a teremtett világ; a kezdet nélküli Teremtő és a jónak teremtett, de elbukott Ádám. A teremtett világ rendjében a „szélső pontok” a kezdet és a vég: az egyik is, másik is Istennél van. Ha pedig Krisztus a közép, akkor a teremtett világ *alfája* és *ómegája* is.²³ Így tehát már nem a szélső pontok, amelyek a közepet biztosítják, hanem éppen a közép tartja fenn azokat. Ha a kezdet a teremtés, illetve a keresztségben az újjáteremtés – a Krisztusban való élet kezdete a Szentlélek által –, a vég pedig a Krisztus teljes-

²¹ A Pünkösdben is, amikor ő küldi az általa megígért Szentlelket, az Istenszülő elszenderedésének ünnepében is, mert ő az, aki fogadja édesanyját a mennyei dicsőségben. Sőt még a szentek ünneplésénél is ugyanez a helyzet, mert úgy és annyiban ünnepeljük őket, ahogy és amennyiben megvalósították földi életükben a Krisztushoz való hasonulást.

²² A szünaxáron szláv szövege is ezt támasztja alá: „Krisztus Messiásnak mutatta be magát, hogy ő közbenjáró, és mi és az örök Atyja kibékítője.” – *Minyeja*, 487.

²³ Vö.: Jel 22,13

ségében való örök élet: akkor középben van az Eukharisztia, a Krisztusban való részesedés. S így együttesen összeáll az egyház, amely megéli a húsvéti misztériumot.

Az Ünnepefelezés után Krisztus földi élete a mennybemennel befejeződik, s az egyház élete Pünkösdkor megkezdődik. Az ünnep tudatosítja azt a folyamatot,²⁴ ami a Fiú leereszkedésének vége és a Szentlélek leereszkedésének kezdete között történik. Krisztus *kenósziszát* a megdicsőülése, az Atya jobbjára való visszajutása koronázza meg.²⁵ A Szentlélek leszállása megkezdí Isten fiainak megdicsőítését, az átistenítésüket. Az Ünnepefelezést ünneplő ember mindezt tudatosíthatja. Megemlékezik a múltól s üdvözlí a jövendőt. Az Ünnepefelezés így „egyszerre *anamnészisz* és *eszkatologikus* imádság”.²⁶

A múlt és a jövő összefonódása természetesen minden liturgikus cselekményben jelen van. Az ember számára létezik múlt és jövő, Isten létmódja az örökkévalóságban állandó jelen. Jézus Krisztus üdvögzondozása révén, az ő közvetítíi tevékenysége folytán az ember Isten örökkévalóságával lehet kapcsolatban. Az Istenember üdvögzondozásának állomásait tudatosíthatjuk a liturgiában. Az Ünnepefelezés pedig lehetővé teszi, hogy megértsük az egész együttest, melynek középpontja maga Jézus Krisztus. Amint ő egyesíti a két véget, úgy az ünnep összefogja a célokat. Amint ő a mindenség kezdete, úgy az ünnep jelzi, hogy folyamatosan az ő egyházává válunk.

Az üdvörtörténet folyamatában a Pünkösđ, az egyház megalakulásának napja olyan, mint egyetlen nap: a világnak Krisztusban való feltámadását ünnepli, ami bennünket a dicsőségbe vezet. A Pünkösdkor isteni teljességében áradó Szentlélek az isteni élet és a húsvéti dicsőség elmélyítése. Ezért a Pünkösđ előkészítése már a húsvéti öröm napjaiban megtörténik. Az üdvörtörténet – éppen úgy, mint az élet – szervesen fejlődik, s már kezdetben a teljesség csíráját hordozza. Így áll az Ünnepefelezés a Pünkösđ teljességében: összekapcsolja a kezdet frissességét, az újjászületés tiszta-

²⁴ Vö.: EVDOKIMOV, P., *L'uomo icona di Cristo*, (Roveto ardente), Milano ²1984, 119. Leírja azt is, hogy az Ünnepefelezés magyarázza azt a tényt, hogy az ortodox egyházban Pünkösđ vasárnapján a Szentháromságot ünneplik, másnap pedig a „Szentlélek hétfőjét”, vagy kiáradását.

²⁵ Vö.: Fil 2,5-11

²⁶ ANDRONIKOF, *op. cit.*, 37.

ságát és a beteljesedés teljességét.²⁷

Mi most időbeli keretek között élünk ezen a földön, történelmi korlátok között. Az Ünneplelezés segít, hogy megérthessük azt, hogy Krisztus meghaladja a történelmet. S ezzel megmutatja, hogy ez a mi számunkra is lehetséges lesz: a beteljesedésben. Az Ünneplelezés „eszmei” ünnepe így nyújt segítséget az egész folyamat felfogásához.

Aranyszavú Péter ravennai érsek a következőket írta egyik beszédében²⁸ az ünnepet külsőleg szemlélve:

*Mint amikor egy vándor vándorútjának felére érve örömmel néz vissza a megtett útra, s erősebbnek érzi magát az út további részének megtételére, mivel minden erejével ösztönzést kapott, így most mi is örömmel és tisztelettel ünnepeljük ezt a napot, amely enyhíti várakozásunk hevét, hogy megerősödött lélekkel jussunk el magához a kegyelemhez és a Szentlélek öröméhez.*²⁹

A milánói szentmise könyörgései az Ünneplelezésen történelmi összefüggésben magyarázzák az ünnepet. Az átélt ünnep kegyelmei a földi időben élő embert a jövő javak felé vezérlik. Pontos összefoglalás található ezekről a javakról a felajánlási imában:

*Aki az ünnep felén felment a templomba, hogy tanítson, leszállt a mennyből, hogy megszabadítsa a világot a tudatlanság sötétjétől. Leszállása üdvözítő tanítással tanította az emberi nemet; halála örökre megszabadította a haláltól; mennybemenetele a mennyei birodalomba vezette azt.*³⁰

A bizánci liturgikus szövegek bőségesen tartalmazzák ezeket a szempontokat. Egyelőre legalább egyetlen szöveg álljon itt illusztrálásként:

Itt van ma az ünnepi időszak fele, melyen egyik oldalon az isteni Pászka legistenibb fénye tündöklök, a má-

²⁷ Vö.: TYCIAK, J., *Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr*, (Sophia 1), Freiburg im Breisgau 1961, 65.

²⁸ Ezzel igazolja is egyúttal, hogy Ravennában is megvolt még ez az ünnep az V. század közepén.

²⁹ Idézi ANDRONIKOF, *op. cit.*, 24.

³⁰ *Op. ult. cit.*, 25.

sik oldalon a Vigasztaló kegyelme fénylik.³¹

Az Ünnepelezés tehát nem üdvtörténeti eseményt ünnepel. „Ideának” az ünnepe: az ünnep megfelezésének. Azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az ünnepi evangélium kezdete³² egy konkrét ténnyel mutat be: az ünnep felén Jézus fölment a templomba, és ott tanított.³³ Ő maga az üdvösség közepe. Mint a szentháromsági életáramlás közepe, az Atyától született és a Szentlelket árasztja tovább, az emberekre. Ő a világ közepe, mivel az idők teljességében³⁴ emberré lett, s a kezdetet és a véget egyesíti. Ő az üdvösség kezdete, középen állóként közvetítője, teljességének megvalósítója. Belőle származik minden élet. Tanításával pedig bölcsességet ad. Az Ünnepelezés ikonja ezért a templomban tanító Krisztust mutatja be, aki isteni bölcsességében a világ múlandó bölcsességét megújítja.³⁵

Az ünnep tartalmához tartozik az a tanítás is, amit Jézus a templomba való fölmenetelekor adott, és az élő vízre³⁶ vonatkozik.³⁷ Ez a pünkösdi evangélium. Így „semmi kétség sem lehet afelelől, milyen értelmet kell tulajdonítanunk ennek az »élő víz«-nek... Az élő víz, az Isten ajándéka tehát a Szentlélek maga. A Szentlelket adja a Fiú az embereknek.”³⁸ Ez azonban már a beteljesedést jelenti.

Az Ünnepelezést, a húsvéti időszak negyedik szerdáját az „inaszadtról elnevezett vasárnap” előzi meg, az utána következő pedig a „szamariai asszonyról” van elnevezve. Eme két vasárnap közé esik tehát az az ünnep, amikor összeszedjük erőinket. Ennek a helyzetnek komoly jelentősége van. Annak az útnak a felén vagyunk, amelynek közepén a kinyilatkoztató szó ereje áll.³⁹ Ez egy-

³¹ Az első kánon VI. ódájának második tropárja, in *Pentekosztárion*, 155.

³² „Az ünnepelezés minden éneke eme evangélium körül forog”, in MAXIMILIANUS, *op. cit.*, 118.; „Jézus említett szavai megtalálhatók a tropárban és kontákban, melyeket nyolc napon át énekelnek”, in DONADEO, *op. cit.*, 122.

³³ Vö.: Jn 7,14

³⁴ Vö.: Gal 4,4

³⁵ Vö.: TYCIAK, *op. cit.*, 66.; *Dieu est*, 283, illetve *Krisztus közöttünk*, 253.

³⁶ Valószínűleg ehhez a témához kötődik az a tény, hogy „az oroszoknál ezen a napon olyan ünnepélyes vízszentelést végeznek, mint január 6-án... s ez az orosz vízszentelés a Magyarországon élő keleti szertartású hívek számára is ajánlatos”. – Vö.: NILLES, *op. cit.*, 360-361.

³⁷ Vö.: EVDOKIMOV, *op. cit.*, 119-120.

³⁷ Vö.: EVDOKIMOV, *op. cit.*, 119-120.

³⁸ *Dieu est*, 283, illetve *Krisztus közöttünk*, 253.

³⁹ Vö.: ANDRONIKOF, *op. cit.*, 25.

részt vissza tudja adni a mozgáshoz szükséges erőt (mint az inaszkodtnak), másrészt az Isten igazi imádására tanít (mint a szamariai asszonyt).

2. Az Ünneplezés liturgikus gondolatai

1/ Az alkonyati istentisztelet

A szent Ötvened közepének liturgikus jelentőségét kiemelni az a tény, hogy erre a napra *nagy* alkonyati istentiszteletet írnak elő a liturgikus könyvek. Hat sztihira éneklésével kezdődik az ünneplés, de ez valójában három sztihirának a megismétlését jelenti, ami szintén rámutat az ünnep jelentőségére, ugyanis nem a szentek tiszteletéből való a második három sztihira.

Az alkonyati istentisztelet – mint az ókori tragédiák – már a kezdetén felvázolja a témát: „Bekövetkezett a szent időszak fele”.⁴⁰ Az eredeti görög szöveg „a szent napokról” szól, s ezeket lehet úgy érteni mint időszakot. A sztihira pedig azonnal pontosítja is a témát: „mely a feltámadáskor kezdődött és a Szentlélek lejövetelével fog végződni”.⁴¹ Így megadja a két szélső pontját az ünnepi időszaknak, amelynek a felezése történik. Ez tehát az Ünneplezés, ami a két nagy csúcspont között foglal helyet.

Ez az ünnep az első századok gondolkodásmódját követi, és magába foglalja a húsvéti misztérium együttes ünneplését, amely nem csak magát Krisztus feltámadását jelenti, hanem a megdicsőülését is tartalmazza, sőt az üdvigondozás bevezetését is, mely a Szentlélek elküldésében valósul meg. Az üdvigondozás ilyen kiterjesztésében az első csúcspontból, a Húsvétból kiindulva, az Ünneplezés a másodikra, a Pünkösdre is ráirányítja a figyelmet. A szent időszak közepe „két oldalról sugárzó fénnel tündöklök, mindkettőt magában egyesítve, és az Úr mennybemenetelének dicsőségét előre hirdetve”.⁴² Ez a szöveg egyben a Mennybemenetel dicsőségéről is szól, azonban nem csökkenti a Pünkösöd jelentőségét, ugyanis annak előfeltétele. Krisztus üdvigondozása a Pün-

⁴⁰ Uram, tehozzád utáni első sztihira, 4. hang, in *Énekeskönyv*, 414. – A mi liturgikus szövegeinkben ezek a sztihirák a szamariai asszony vasárnapján jelennek meg, az előesti alkonyati istentiszteletben.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

köszben teljesedett ki, amiről a sztihira is szól: „Elérkezett, amint megíratott, az isteni Léleknek mindenkre való dús kiáradása, mert a prófétai jövendölés hirdeti a Krisztus halála, eltemetése, föltámadása után eltelt idő felén a világosságot, melyet tanítványainak ő adott, megmásíthatatlan ígérete folytán megmutatván tanítványainak a Vigasztaló megjelenését.”⁴³

A fény motívuma mindhárom sztihirában előfordul. Az első az Ünnepelezésről mondja, hogy „sugárzó fénnel tündöklük”;⁴⁴ a másodikban arról van szó, hogy (az új) Sion, vagyis a keresztények „a Szentlélek által megmosatva”,⁴⁵ vagyis tisztán ragyogva ünneplik azt; a harmadik pedig azt mondja el, hogy az ünnepen „prófétai jövendölés hirdeti... a világosságot”.⁴⁶

Az „előre hirdetve”, a „készül megülni” és a „megmutatván” kifejezések az ünnep *eszkatológikus jellegét* emelik ki. Erről kettős szempontból lehet beszélni.⁴⁷ Egyrészt jelöli a szent események közvetlen elővételezését, amelyek a mennybemenetel hegyén mennek majd végbe. Másrészt pedig arról van itt szó, hogy az isteni üdvöngöztetés nem záródik önmagába, hanem mozgásba hozza az egyház egész *teantropikus* üdvöngöztetését, hogy tagjait Fejének királyságában részesítse, és hogy lehetővé tegye számukra az ő dicsőségének az Atyával a Szentlélekben való szemlélését.⁴⁸

A sztihirák záró versszaka a húsvéti misztérium további kiterjedéséről szól: „A te feltámadásod és a te isteni Szentlelked lejövetele ünnepi időszakának felén egybegyűlvén, énekeljük a te csodáidnak titkait, melyekkel áraszd reánk a te nagy kegyelmedet!”⁴⁹

Az Ünnepelezés alkonyati istentiszteletén három ószövet-ségi olvasmány hangzik el. Úgy tűnik, azért választották ide ezeket a részleteket, hogy kiemeljenek velük két alapvető gondolatot. Az egyik az *Istennel való járás*, a meghirdetett örömhír szerint; a másik pedig az *üdvöngöztetés*, amely Isten bölcsességéből fakad. Így irányítják a híveket fokozatosan az ünnep központi témája felé, mintegy útikönyvet adva a kezükbe, hogy számot vessenek az ünnep

⁴³ Uram, tehozzád utáni harmadik sztihira, 4. hang, in *Énekeskönyv*, 414-415.

⁴⁴ In *Énekeskönyv*, 414.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ In *Énekeskönyv*, 415.

⁴⁷ Vö.: ANDRONIKOF, *op. cit.*, 26.

⁴⁸ Vö.: Jn 11,40; 17,22.24; 1Pét 5,10; 2Kor 3,18

⁴⁹ Uram, tehozzád utáni Dicsőség, Most és, 6. hang, in *Pentekosztárium*, 148.

jelentőségével. A szentírási olvasmányok tehát a pünkösdi esemény elővételezését jelentik.⁵⁰

Az első olvasmány Mikeás próféta könyvéből való.⁵¹ Azzal kezdődik, hogy „Sionról jő ki majd a törvény, és Jeruzsálemből az Úr szava”. Az ószövetségi, előkészítő törvény után az újszövetségi következik. Így a prófétai látomás már elővételezi az egyház útját is: „Minden nép a maga útján jár, mi azonban az Úrnak, a mi Istenünknek a nevében járunk örökkön-örökké”. Aztán ugyanígy, elővételezetten megemlékezik az Úr peréről is: „Én népem, mit tettem neked? Vagy miben voltam terhedre? Felelj nekem! Tán mivel kihoztalak Egyiptom földjéről és megszabadítottalak a rabszolgaházból?”⁵² Itt azonban nincs szó ítéletről, az Ünnepfelvezés olyan ünnep, amely összefoglalja és dicsőíti Isten irgalmasságát. Az Úr ugyanis így fordul a népéhez: „Mindenképpen igazságot cselekedjél, szeresd az irgalmasságot, szeresd az irgalmasságot és hűségesen járj Isteneddél!” Az olvasmány ezzel tér vissza az első gondolatához, a törvényhez, melynek lényege az *Istennel való járás*.

A második olvasmány Izajás próféta könyvéből való.⁵³ Azzal kezdődik, hogy „ti szomjúhozók, jöjjetek a vizekhez mindnyájan, s akiknek nincs pénzetek, siessetek, vegyetek, egyetek és igyatok!” Az Úr tehát ingyenes lakomára hív, s ebben a gondolatban is azonnal jelen van az *Istenhez való jövetel*, ami aztán többszörösen is megjelenik az olvasmányban: „Jöjjetek hozzám, hallgassatok ide, s akkor élni fog lelketek, és én örök szövetséget kötök veletek!” „Térjetek vissza hozzám, és megkönyörülök rajtatok és megbocsátom bűneiteket!” Isten bölcsessége megközelíthetetlen az ember számára: „Nem az én gondolataim a ti gondolataitok... Mert amennyivel magasabbak az egek a földnél, annyival magasabbak az én utaim a ti utaitoknál, az én gondolataim a ti gondolataitoknál.” Ez az allegória pedig azt is lehetővé teszi, hogy arra a csodás mozgás-

⁵⁰ Vö.: FEDERICI, T., „*Resuscitò cristo!*” *Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, Palermo 1996, 380.

⁵¹ Mik 4,2b-3b.5; 6,2-5.8; 5,4

⁵² Ez a prófétai szöveg ihlette a nagycsütörtöki kinszenvedési szertartás sztihiáját is: „Ezt mondja az Úr Jézus a zsidó néphez: Én népem! Én választott népem! Mit vétettem neked? ... Én népem, én népem, mivel bántottalak meg téged? Avagy mivel fizettetek nekem sok jótéteményeimért? A mannáért epét adtatok, a sziklából fakasztott vízért pedig ecetet; és azért, hogy szerettelek benneteket, a keresztre szegeztetek...” – A IV. evangélium után, 8. hang, in *Énekeskönyv*, 333.

⁵³ Iz 1,1-13

ra gondoljunk, ami Isten leszállására és fölemelkedésére vonatkozik, s Isten ígését állítja a középpontba. „Az allegória a teremtett világ szellemi táplálékává válik.”⁵⁴ „Amint lehull a zápor és a hó az égből, és oda vissza nem tér, hanem megitatja a földet, megöntözi és megtermékenyíti, és magot ad a magvetőnek és kenyeret az evőnek, úgy lesz az én ígém is, mely számból kimegy; nem tér az vissza hozzám eredménytelenül, hanem végbeviszi mindazt, amit akarok, és az én utaimon jártok majd, s az én parancsolatom szerint.” – Itt közvetlenül az egész *üdvgondozás* „misztikus” szintézisére lehet gondolni, az Eukharisziára, amelynek belső dinamikája éppen ez a mozgás. A Szent Liturgia szavai is jelzik ezt: „Tieidet a tieidből néked ajánljuk föl mindnyájunkért és mindenekért”.⁵⁵ Az embert megelevenítő, leszállt kegyelem gyümölcseit emeli fel az ember a Megajándékozó felé. A próféta itt a kereszténység ontológiai szintézisét adja. Ez azonban csak az után válik teljessé, hogy megérkezett a szentháromsági kinyilatkoztatás. Minthogy az üdv-történet célja a világ, a próféta kozmikus képpel zárja mondanivalóját: „A hegyek és halmok ujjongva zengenek majd előttetek, s a mező minden fája tapsol, fenyő sarjad majd a tövisbozót helyén, és a csalán helyén mirtusz fakad; és dicsőségére válik az az Úrnak, eltörölhetetlen, örök jelül”.

A harmadik olvasmány a Bölcsesség könyvéből való.⁵⁶ Ez a húsvéti misztérium bölcsességi csúcsa felé viszi az embert. Az isteni Bölcsesség nagy lakomára hívja mindazokat, akik hajlandók elfogadni a meghívást, még a legegyszerűbbeket is: „Jertek, egyétek étkeket, és igyatok a borból, melyet nektek elegyítettem!” Az a célja, hogy az emberek hagyják el a bűn ostobaságát, hogy a bőséges életben részesedhessenek. – Ismét jelen van tehát az *Isten felé való mozgás*, valamint az *üdvgondozás* gondolata is. Végül ez a harmadik olvasmány az utolsó gondolatában visszatér az első olvasmány első gondolatához, a törvényhez: „A bölcsesség kezdete az Úr félelme... mert a törvény ismerete a jó elme tulajdonsága.”

Az Ünnepefelezés előverses sztihirái Damaszkuszi Szent János költeményei. Ezek közül az első az inaszakadt meggyógyítására utal, amiről az előző vasárnap evangéliuma szólt. Két gondolatot is felhasznált az evangéliumból a szerző. Az egyik: „Kelj föl,

⁵⁴ ANDRONIKOF, *op. cit.*, 27.

⁵⁵ In *Énekeskönyv*, 81.

⁵⁶ Bölcs 9, 1-11 – Ez egyben az Istenszülő ünnepeinek is harmadik olvasmánya.

fogd az ágyadat és menj! ... Többé ne vétkezzél!”⁵⁷ A másik: „Amint az Atya föltámasztja a halottakat és életre kelti őket, a Fiú is életre kelti azokat, akiket akar... Aki hallja szavamat és hisz annak, aki küldött, az örökké él”.⁵⁸ Ez a két gondolat természetesen nem csak az akkori emberekre vonatkozott, hanem mindenkire.⁵⁹ Az evangélium minden részletében örök és örök érvényű. Ami egyesek felé egykor elhangzott, az *mutatis mutandis*, mindörökké érvényes. Így az evangélium epizódjainak idejénél fontosabb az a mondanivaló, amit tartalmaznak.

Damaszkuszi Szent János az inaszakadt meggyógyításának szimbolikus értelmét kiemelve, az Ünneplelezés jelen pillanatával köti össze azt. A János szerinti evangélium azt írja, hogy Jézus a Betezda fürdőbe ment,⁶⁰ amikor fölment Jeruzsálembe, a zsidók ünnepére.⁶¹ Ezt az ünnepet a szentírási szöveg nem pontosítja, de Damaszkuszi teológiailag úgy értelmezi, amint egy másik alkalommal olvasható: „Amikor már eltelt az ünnep fele, Jézus fölment a templomba, és tanított”.⁶² Viszont Jézus maga is utal az inaszakadt meggyógyítására: „Miért acsarkodtok ellenem, amiért egy embert meggyógyítottam szombaton?”⁶³ Mindkét helyen Isten igéje működik, egyszer tanítással, máskor gyógyítással, de mindkét esetben az üdvösség szempontjából. Ugyanis a betegség is a bűn következménye, s ettől a rossztól is, mint a tudatlanságtól is, Isten igéje szabadít meg.

Az első szithira így mondja ezeket el: „Krisztus titokzatos hatalmát gyakorolva, az inaszakadtat fölemeli, egyetlen szavával felkelti fekhelyéről... az embereknek örök életet ajándékoz...”⁶⁴

Figyelemre méltó, hogy Damaszkuszi a „titokzatos” szót használja a szithirában. Ezzel szorosan kapcsolódik az Ünneplelezés, sőt az egész húsvéti misztérium témájához. Az Ünneplelezés alapján véve *anamnészisz*. Éppen úgy, mint az Eukharisztia, egybekapcsolja azt, ami már megtörtént, és ami még történni fog.

⁵⁷ Jn 5,8.14

⁵⁸ Jn 5,21.24

⁵⁹ Különösen a tékozló fiú történetének ismeretében érvényes ez minden kor minden emberére.

⁶⁰ Itt érdemes visszapillantani az Izajás próféta szövegéből vett, vízről szóló részletre, ami többszörösen előfordul a liturgikus szövegekben is.

⁶¹ Vö.: Jn 5,1

⁶² Jn 7,14

⁶³ Jn 7,23

⁶⁴ In *Pentekosztáron*, 149.

Az ünnep evangéliumának szövegkörnyezetében hangzott el Jézustól: „még nem érkezett el az időm... még nem telt be az időm”.⁶⁵ Krisztus az üdvtörténet folyamán fokozatosan nyilatkoztatta magát haláláig és megdicsőüléséig. A keresztények pedig, akik részesedtek a keresztség „élő vizében” és a pünkösdi Lélekben, földi életükben és az egyház történetének kifejlődésében ugyanilyen fokozatosan haladnak Isten Országá felé a megszentelődésük révén. Ebben a Fő vezeti őket. Az Ünnepefelezéskor tehát visszatérünk arra, ami már megtörtént az Isten felé való haladásban, s ugyanakkor előre is nézünk, a még előttünk álló útra. Közben pedig jeleket kapunk – mint az inaszakadt meggyógyításának jelét is – amely a fölkelés és az életben való továbbhaladás, sőt az örök élet felé való haladás jele. Ugyanakkor az Ünnepefelezés azt is felidézi, hogy ekkor „még nem dicsőült meg Jézus”.⁶⁶

A másik három sztihira két témát fejteget. Az egyik *Isten Bölcsessége*, amiről a harmadik olvasmány szólt; a másik pedig az *élő víz*, amiről a második olvasmányban volt szó.

Damaszkuszi Szent János – elterjedt teológiai vélemény szerint – az isteni Bölcsességet az Igével, Jézus Krisztussal azonosítja. Ezért két énekben kifejezetten így is nevezi: „Midőn az ünnep közepén a templomba léptél, Isten Bölcsessége, kérdezgetvén és tanítván a hitetlen zsidókat...”⁶⁷ és „nem tudták, hogy te a Bölcsesség vagy, ki a világot tervezted...”⁶⁸ A harmadik énekben ugyan Jézus nevét említi, de a tanítói tevékenységgel ugyanúgy a Bölcsességre utal, mint a másik két helyen: „nyíltan oktatván a zsidókat”.⁶⁹

Két sztihirában szó van az „élő víz”-ről is. Ezt Damaszkuszi Szent János a Szentlélekkel azonosítja, amint maga Jézus is ezt tette: ezt „a Lélekről mondta, amelyben a benne hívők részesülnek”.⁷⁰ Az isteni Bölcsesség – Jézus Krisztus – elválaszthatatlan a Szentlélektől, mert az Atyától származó Szentlelket⁷¹ – az atyák tanítása szerint is – a Fiú küldi a világba.⁷² Isten igéje pedig úgy

⁶⁵ Jn 7,6.8

⁶⁶ Jn 7,39

⁶⁷ A második előverses sztihira, 1. hang, in *Pentekosztárion*, 150.

⁶⁸ Előverses sztihira, Dicsőség, Most és, 8. hang, in *Pentekosztárion*, 150.

⁶⁹ A harmadik előverses sztihira, 2. hang, in *Pentekosztárion*, 150.

⁷⁰ Jn 7,39

⁷¹ Vö.: Jn 15,26

⁷² Vö.: Jn 16,7

válik hatékonnyá az emberben, hogy a Szentlélek adja meg hozzá a készséget és az erőt. Az ének – az evangélium szövege alapján – ezt pontosítja: „Aki szomjúhozik, jöjjön énhozzám, és igya az élet vizét! Aki az én kegyelmemben hisz, az élő víz patakjai fakadnak belsejéből az örök életre”,⁷³ illetve „Aki szomjúhozik, jöjjön hozzám, és igyék az örök élet vizéből, és soha többé nem fog szomjazni! Aki énbennem hisz, az élő víz patakzik majd bensőjéből, és birtokosa lesz az örök életnek”.⁷⁴

Az előverses sztihrák záró versszaka szintén az isteni Bölcsességre utal, aki már a világ kezdeténél is jelen van:⁷⁵ „ki a világot tervezted”.⁷⁶

Az ünnepi tropár – amely először itt, az alkonyati istentiszteletben jelenik meg – a megszokott módon, imádságos formában⁷⁷ foglalja össze a sztihrák, az olvasmányok és az evangélium témáit: „lelkem szomját enyhítsd, Üdvözítőm, a vallásosság vizeivel, ki magad mondád: Mindnyájan, kik szomjúhoztok, jertek hozzám, és igyatok...”⁷⁸ Itt tehát Jézus inni hívja a hitre szomjazókat, „mert csak az ő oldalából fakadnak az Élő Víz folyamai, a Szentlélek, az ő megdicsőülésének következtében”.⁷⁹

2/ A reggeli istentisztelet

Az Ünnepfelezés reggeli istentisztelete – amint az általában szokásos az ünnepeken – ugyanazokat a témákat fejti ki, amelyek már az alkonyati istentiszteletben is előfordultak. A szent szövegeket áttekintve azt lehet mondani, hogy ezek az ünnep *teológia át-elmélkedését* tárják elő. Ezért talán nem is szükséges az énekek és liturgikus szövegek egymás utáni elemzése, hanem elegendő átfogó szemléletben bemutatni a már jelenlévő témákat, kiemelve azokat a kiegészítéseket, amelyekkel elmélyítik az ünnep teológiai tartalmát. Természetesen Krisztus műve áll a középpontban, s ennek a sugarait próbáljuk meg összegyűjteni a reggeli istentiszteletből.

⁷³ A második előverses sztihira, 1. hang, in *Pentekosztáron*, 150.

⁷⁴ A harmadik előverses sztihira, 2. hang, in *Pentekosztáron*, 150.

⁷⁵ Vö.: Péld 8,22

⁷⁶ Előverses sztihira, Dicsőség, Most és, 8. hang, in *Pentekosztáron*, 150.

⁷⁷ Vö.: ANDRONIKOF, *op. cit.*, 31.

⁷⁸ In *Énekeskönyv*, 412.

⁷⁹ FEDERICI, *op. cit.*, 381.

A leülő énekek és a dicséreti sztihirák ténylegesen nem tartalmaznak új gondolatokat, csupán megismétlik azt, hogy az ünnepi időszak közepén Jézus a jeruzsálemi templomba ment föl tanítani;⁸⁰ az élő vízről tanított,⁸¹ hogy ő maga a Bölcsesség.⁸²

A reggeli istentiszteletnek két kánonja van erre a napra. Az egyik Teofánész szerzeménye, a másik Krétai Szent Andrásé.

Mind a két kánonban – természetesen – többször is szó van az Ünnepefelezés evangéliumi alapjáról, vagyis arról, hogy Jézus az ünnep felén jött a templomba tanítani. Az „eszmei” vagy „idea” ünnep legszebb összefoglalását adja Teofánész: „Kezdet nélkül való, ki kezdedben tartod a mindenség kezdetét, közepét és végét, középre állsz, és hangoztatod: Jöjjetek, Istenben bölcssek, és élvezzétek az isteni adományokat!”⁸³ Ezt egészíti ki egy másik versszak: „Itt van ma az ünnepi időszak fele, melyen az egyik oldalon az isteni Pásztka legistenibb fénye tündöklök, a másik oldalon a Vigasztaló kegyelme fénylik”.⁸⁴ Sőt egy harmadik is ugyanerről szól: „Valóban szent ez az ünnepi magasztalás, a legmagasztosabb ünnepi időszak közepét jelzi, és kétfelé világít”.⁸⁵

A kereszténység „tárgya” az Istennel való egyesülés, vagyis az Eukharisztia; az Eukharisztia „alanya” pedig maga Krisztus. A keresztény élet célja a „Krisztusban való élet”. Ezek a gondolatok is megtalálhatók az első kánonban. „Istenséged fénysugarait árasztva, nyilvánosan megjelentél az ünnepi időszak közepén, Krisztus, s az ünnep a megváltandók örömévé és a mi üdvösségünk eszközlőjévé lett”.⁸⁶ Krisztusban lehet örülni a megváltás művén, a teljes húsvéti misztérium megvalósulásán. Így maga Krisztus válik az *ünneppé*. A kánonban más megszemélyesítéseket is alkalmaz Teofánész: „Te, Uram, én világosságom, e világra jöttél mint isteni fény, hogy a tudatlanság homályából kivezess azokat, kik téged hittel énekelnek”,⁸⁷ „Te vagy az én erősségem, Uram, menedékem

⁸⁰ Leülő ének az első zoltárcsoport után, 4. hang, in *Pentekosztáron*, 150; a második zoltárcsoport után 5. hang, *ibid.*, 151; a III. óda után, 8. hang, *ibid.*, 153.

⁸¹ Leülő ének a III. óda után, 8. hang, *Pentekosztáron*, 153; Dicsőség, Most és, 8. hang, *ibid.*

⁸² Dicséreti sztihira, 4. hang, in *Pentekosztáron*, 161.

⁸³ A IV. óda második tropárja, in *Pentekosztáron*, 154.

⁸⁴ A VI. óda első tropárja, in *Pentekosztáron*, 155.

⁸⁵ Az V. óda második tropárja, in *Pentekosztáron*, 155.

⁸⁶ Az I. óda második tropárja, in *Pentekosztáron*, 151.

⁸⁷ Az V. óda irmosza, in *Pentekosztáron*, 155.

és erős váram”⁸⁸ „Istentől küldött bölcsesség, igazság és szabadulást lettél számunkra, Urunk”.⁸⁹ Ezek a megszemélyesítések nem öncélúak, hanem arra irányulnak, hogy bemutassák a húsvéti misztériumban való részesülést, illetve annak lehetőségét Krisztus révén: „A mi Urunk, ki természetére nézve életadó, könyörületességből minden hívőnek halhatatlanságot adott”.⁹⁰ Azonban az embernek is meg kell tennie az erőfeszítéseit a célba érkezés érdekében: „Az istenes élet teljes gyakorlására törekedjünk!”⁹¹ „Új és megújult viselkedésmódot tanultunk Krisztustól; legyünk rajta buzgón mindnyájan, hogy ezt mindvégig meg is valósítsuk!”⁹²

A második kánonban Krétai Szent András szinte nem is foglalkozik mással, mint Krisztus *istenségének* bizonyításával. Számptalan sok csodáját sorolja fel, melyek ezt bizonyítják. Sok esetben dorgálóan szól az ószövetségi néphez, amiért nem hisznek a csodatevő, és most az ünnep közepén tanító Jézus Krisztusnak. A szerző hitvallásának is lehet tekinteni a kánon első versszakát: „Az életadó Krisztus összetörte az alvilág bilincseit, feltámasztotta a halottakat, szavával meggyógyította a betegeket. Ez a mi Istenünk, és életet ad azoknak, akik hisznek az ő nevében.”⁹³

Azonban a további csodák fenomenológiai bemutatásánál mélyebbre hatolva, észre kell vennünk bennük a teológiai tartalmat is. Az isteni erővel végzett tevékenységek, amiket a kinyilatkoztatás idejében vitt végbe Krisztus, a szentháromsági *üdvöngödozást* jelzik. Ezt mondja el a következő versszak: „Csodát műveltél, Uralkodó, ki Egyiptom vizeit vérré változtattad, a vizet borrá változtattad; ki halottakat támasztottál, ugyanazt ma megismételted...”⁹⁴ Három szempont van jelen az események felsorolásában: az ószövetségi teofánia, Krisztus istenségének bizonyítéka a kánai csodánál és a húsvéti misztérium előzetes meghirdetése. Az anyag (víz, vér, bor) átváltoztatása adja az első jelet, a halottak megelevenítése pedig a másodikat. A versszak befejezése ezt támasztja alá: „Dicsőség, Üdvözítő, a te kifejezhetetlen szándékodnak, dicsőség a te megalázódásodnak, mellyel megújítottál minket!” Istennek Jézus

⁸⁸ A III. óda irmosza, in *Pentekosztáron*, 152.

⁸⁹ Az I. óda harmadik tropárja, in *Pentekosztáron*, 151.

⁹⁰ A III. óda istenszüli éneke, in *Pentekosztáron*, 152.

⁹¹ Az V. óda első tropárja, in *Pentekosztáron*, 155.

⁹² A IX. óda első tropárja, in *Pentekosztáron*, 160.

⁹³ Az I. óda irmosza, in *Pentekosztáron*, 151.

⁹⁴ Az I. óda első tropárja, *ibid.*

Krisztusban való leszállása az anyagba való beletestesülését jelenti, hogy megújítsa az embert a feltámadásban, és hogy megadja számára az átistenülés lehetőségét. Ugyanezt az anyagból a lelki-be való átmenetet fejt ki egy másik versszakban is Krétai Szent András: „Kenyeret áldottál, halat szaporítottál, felfoghatatlan Isten, bőségesen jóltartottad a népet étellel, és a bölcsesség örökké buzgó forrását adtad a szomjazóknak. Te vagy, Üdvözítő, a mi Istenünk, ki életet adsz azoknak, akik hisznek a te nevedben.”⁹⁵

Ehhez kapcsolódik Krétai Szent Andrásnál is az eukharisztikus téma. Az Ünneplelezés az Isten *irgalmasságának* és *üdvgondozásának* nagy ünneplése.

Az Istenszülő keresztül történt az Isten Fiának megtestesülése, aki a mennyei kenyérben adja magát táplálékul az embereknek. Így a kánon is szinopszisban láttatja meg Krisztus üdvgondozását és az Istenszülő ebben való részvételét: „Szent oltárrá lett a te méhed, Istenanya, mert rajta van a mennyei kenyér, melyből, ha valaki eszik, nem hal meg – miként a mindenség táplálója mondja”.⁹⁶ Ez az istenszülői ének teológiailag rögzíti azt a liturgikus cselekményt, hogy a pap a Szent Liturgia elején és az adományok átvitele után megcsókolja az oltárt (bizonyos helyi szokás szerint az áldozása után is), a hívek pedig (ugyancsak helyi szokás szerint) a szentáldozásuk után a kehely talpának peremét illetik csókjukkal az Istenszülő iránti szeretetük és tiszteletük kifejezéséként.

Az isteni üdvgondozást jelzi egy másik istenszülői ének is: „A Háromság egyike vagy, s megtestesültél és megjelentél, Uram, de nem változtattad meg lényegedet, és nem égetted meg szülőd romlatlan méhét, te, valóságos Isten és tűz!”⁹⁷

3. Összefoglalás

Lényegében az Ünneplelezésnek és liturgikus szövegeiben megjelenő tanításának egy nagy átfogó célja van. Meg akarja éreztetni a hívekkel, hogy a Húsvét nagy és fényes megünneplésétől

⁹⁵ Az I. óda negyedik tropárja, in *Pentekosztáron*, 152.

⁹⁶ Az V. óda istenszülői éneke, in *Pentekosztáron*, 155.

⁹⁷ A III. óda istenszülői éneke, in *Pentekosztáron*, 153. – Ugyanezt fejezi ki Teofánész kánonja is: „A mi Urunk, ki természetére nézve életadó, könyörületességből minden hívőnek halhatatlanságot adott.” – A III. óda istenszülői éneke, in *Pentekosztáron*, 153.

való időbeli eltávolodás nem jelenti azt, hogy el kell hagyni a Feltámadás ünnepét a következő másik nagy ünnep felé való fordulás érdekében. Sőt, éppen ellenkezőleg! A Húsvét közelít a Pünkösd felé a szertartások szövegein keresztül, s a középpontban – összekötőként – ott áll az „eszmei” vagy „idea” ünnep, az Ünnepefelezés. Emiatt az összeköttetés miatt lehet mondani, hogy „mindig Húsvét van, mert mindig Pünkösd van”, és fordítva is: „mindig Pünkösd van, mert mindig Húsvét van”.⁹⁸

Az egyház ezért úgy éli meg az egyetlen Krisztus-eseményt, hogy az örök, és kifogyhatatlan hatékonysággal rendelkezik. Ezt jelenti a Húsvét, Krisztus feltámadása, a Szentlélek ajándékának szemléletében.

Az Ünnepefelezés célját Teofánész kánonjának egyik versszakával lehet összefoglalni: „Új és megújult viselkedésmódot tanultunk Krisztustól; legyünk rajta buzgón mindnyájan, hogy ezt mindvégig meg is valósítsuk, hogy a Szentlélek lejövetelét megérhessük!”⁹⁹

⁹⁸ Vö. FEDERICI, *op. cit.*, 381.

⁹⁹ A IX. óda első tropárja, in *Pentekosztáron*, 160.

Kruppa Tamás

**JÉZUS EMBERI TEVÉKENYSÉGE
MINT A SZENTHÁROMSÁGOS KENÓZIS KIFEJEZÉSE
HANS URS VON BALTHASARNÁL**

Elöljáróban

Hans Urs von Balthasar véleménye szerint a Szentlélek aktív szerepe teszi lehetővé az Atyának, hogy a bűnös világ legmélyére is elküldje a Fiút, s hogy a Fiú így mint valódi, a bűn miatt halálra ítélt és minden bűnössel szolidaritásban élő ember, abszolút szabad, de engedelmes szeretetén keresztül mindezeket képviselve belülről igázhassa le a bűnt és a halált.¹ Jóllehet Jézus az Atyától, illetve az Atya által küldetett mivoltában tudatában van egyedülálló kilétének, és teljesen közeledő „órája” szellemében éli életét, amelyben ennek a küldetésnek be kell – és biztosan be is fog – teljesedni, nem élvezi viszont sem a boldogító színélátást,² sem azoknak a konkrét cselekedeteknek az előre tudását, amelyeket küldetése meg fog kívánni tőle. Az Atya elvárásainak kinyilvánítása ugyanis a Fiú felé: egész úton, lépésről lépésre a Szentlélek szerepe.³

Mivel Jézus nem tud mindent előre, (mintha a világ megmentésének szentháromságos örök tervét, annak minden részletében kezdettől fogva, mintegy szemei előtt lepergetettként előre birtokolná)⁴ de nem is egy tervnek akar, illetve kell teljes bizalom-

¹ Vö.: „A két halál közötti párviadal”, in BALTHASAR, H. U. von, *Theo-drama. Theological Dramatic Theory*, San Francisco 1994, vol. 4: *The Action, (The Performance)*, 487. kk.

² BALTHASAR, H. U. von, *Theo-drama. Theological Dramatic Theory*, San Francisco 1992, vol. 3: *Dramatis Personae: The Person in Christ*, 195; vö.: O'DONNELL, J., *Hans Urs von Balthasar*, London 1992, 40. kk.

³ Vö.: BALTHASAR, *Theo-drama*, vol. 3, 183; BALTHASAR, H. U. von, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950, 23-39; BALTHASAR, H. U. von, *The Glory of the Lord*, Edinburg 1989, vol. 7: *Theological Aesthetics, Theology: The New Covenant, (Herrlichkeit III/2/2)*, Einsiedeln 1969), 188. kk.

⁴ Vö.: BALTHASAR, H. U. von, *Creator Spirit*, San Francisco 1993, [Tit. orig.: *Spiritus Creator*, (Skizzen zur Theologie III), Einsiedeln 1967.] 325; vö.: BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 30. kk. – Sokan népszerűen fogadják,

mal engedelmeskednie és átadnia magát, hanem magának a küldő Atyának, azért Jézus életéről kimagaslóan mint a hit életéről beszélhetünk.

Küldetésének engedelmes megvalósítása a Szentlélekre való hihetetlen nyitottságot és figyelmet kíván meg a Fiútól, hiszen küldetése konkrét elvárásait útja végéig lépésről lépésre a Lélek nyilatkoztatja ki neki, ennek megfelelően minden okunk megvan rá, hogy Jézusnak az Atyával való kapcsolatát messzemenően a Szentlélekben, illetve a Szentlélek által megvalósuló imádságos kapcsolatként fogjuk fel.⁵

Mivel mindezek a témák nagy érdeklődésre találnak Balthasar Jézus küldetésben-levő-élete felfogásában, és mert a hit és imádság központi helyet foglal el Isten és a megváltott ember kapcsolatában is, azért nem tartjuk érdektelennek annak bemutatását, hogyan értelmezi Balthasar a hitet, az imádságot és az engedelmességet *Jézus életében*.

1. Jézus hite – „Az Igaz a hitből él” (Róm 1,17)

„Emeljük tekintetünket a hit szerzőjére és bevégezőjére Jézusra!” (Zsid 12,2)

Szerencsésnek mondhatjuk magunkat ebben a kérdéskörben, mert 1960-ban maga Balthasar egy kitűnő tanulmányt írt a témáról *Fides Christi* címmel,⁶ ami nagy segítséget jelent a tárgyhoz tartozó kérdések összefoglalásában. Balthasar ebben először is azt idézi emlékezetünkbe, hogy az Ószövetségben a hitre vonatkozó kifejezések széles skáláját találjuk, amelyekben együtt véve a választott népnek, és benne minden egyes embernek a velük kegyelmi szövetségre lépett Isten tökéletes hűségére adott válaszait fedezhetjük föl.⁷ A hit elsődlegesen *Isten* – szövetségi ajánlatában konkrétan is kifejezett – *hűségét* jelenti (hisz, vagy bízik bennünk),

amikor Balthasar megkérdezi, hogy a szentháromságos terv a maga összes részletében legalábbis nem drámai módon létezhet-e egyáltalán.

⁵ Vö.: BALTHASAR, *Theo-drama*, vol. 3, 511.

⁶ In BALTHASAR, H. U. von, *Spouse of the Word*, San Francisco 1991, 43-79, [Tit. orig.: *Sponsa Verbi*, (Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln 1961.]

⁷ BALTHASAR, *Spouse of the Word*, 47.

és csak ezután az emberi hűséget, amit Isten hűsége nemcsak elősegít, de meg is követel. A hitnek ez az alapvető sajátossága lényeges marad az Újszövetségben is, és ez lesz az alapja annak, amit a „higgyetek az örömhírben” ajánlata megcéloz (vö.: Mk 1,15). Ez viszont nem jelent mást, mint a kérügmának, és a kérügma dogmatikai állításokban kifejlesztett kifejezéseinek mint *igazság-nak* az elfogadását. Balthasar tehát elsődlegesen úgy beszél Jézus hitéről mint hűségről. Jézus úttörője, de egyben tökéletességre vivője is hitünknek (vö.: Zsid 12,2). Annak ellenére, hogy az Újszövetség kézenfekvően elárkózik attól, hogy kifejezetten „Jézus hitéről” beszéljen, és hogy a későbbi teológia számos képviselője (köztük Ágoston, Bonaventúra és Tamás) is kifejezetten elutasítja a kérdés jogosultságát, úgy tűnik, hogy az imént említett ószövetségi „hit fogalom” beteljesedéseként mégiscsak gondolkodhatunk valamilyen értelemben Jézus hitéről.⁸ Jézusban kezdettől fogva a Fiú abszolút hűségét látjuk megjelenni, ami azonban konkrétan mindig új módon valósult meg a történelemben. Jézus kizárólag az Atyáért és az Atyából él. Nem saját kívánságai és tervei, hanem az Atya szeretete, akarata és parancsolatai formálják az életét. Balthasar Jézus „hitét” mindenek előtt az Atyának való teljes *önátadásában* látja. Jézus nem akarja bizalmatlanul előre tudni a ráváró jót és a rosszat, mint Ádám, és nem akar elébe vágni az ő „órájának”. Ehelyett mindent az Atya kezeibe tesz le, bizalommal elfogadva mindazt, ami jön. Balthasar szerint ugyanis a Jézus életének alapját képező Abszolút Szeretet világában a tudás nem játszik abszolút szerepet, mivel a szerető csakis azt akarja tudni, amit a szeretett közölni akar.⁹

„Az a módszer, hogy a Fiú mindazzal, ami ő maga – amit tesz és amit mond – az Atyára utal, hogy kifejezett akarata nem magát ítélni »jó«-nak, hanem mindent Isten egyetlen jóságához rendelni, ezenfelül Atyjában való abszolút bizalma (vö.: Mt 19,17; Lk 18,19) erejének forrását jelentik. Ez az az erő, ami kiárad belőle a csodákban, s amit szeretne tanítványainak is elméjébe vésni, és saját példája által átadni, mint saját képességüket a hitre. Így a követőtől megkövetelt hit sem rá vonatkozik, (csak a jános reflexióban jön így elő)* hanem mindenekelőtt Istenre. Ezt a pozíciót

⁸ SACHS, J. R., *Spirit and Life. The pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, (dissertation), Tübingen 1984, 164. kk.

⁹ Vö.: O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 41.

* Balthasar maga egészíti ki ezt a következőkkel: „Az egyedüli hely a szinoptiku-

azonban egyedül csak ő birtokolja teljes egészében, és ezért átadni is csak ő képes azt azoknak, akik rábízták magukat.”¹⁰

Jézus nemcsak teljességében birtokolja ezt a hitet, hanem a hívőknek is részt ad abban. Balthasar szerint a hívők hite nemcsak az a hit, hogy Jézus az Isten Fia, hanem a Jézus hitében, vagyis azon keresztül a Fiúnak az Atya hűségére adott megfelelő válaszában való üdvöztető részesedés is.¹¹

„A Krisztus hit... nem egyszerűen az a hit, aminek Krisztus a »tárgya«..., úgy sem tekinthetjük, mint magának Krisztus hitének az aktusát. Inkább egy harmadik terminus ez, ami mindkettőt túl-szárnyalja.”¹²

Az emberi hit, Jézus Atya előtti, saját, benső egzisztenciájába bevont létezési módot jelent,¹³ ami nemcsak Isten szerető, szövetségkötő hűségének, hanem ugyanakkor a Fiú erre adott tökéletesen adekvát, emberi válaszában is teljes értékű kifejezése lehet.

„A Krisztus hit (fides Christi) az Isten és ember közötti Szövetség élő útkereszteződésében áll. Amikor Isten Igéje emberré lett, az Istenhit (fides Dei) megtestesült Krisztusban, és a hűség »Isten-Szövetsége« egyé lett az emberiséggel. Ez az ember, aki Isten lényegének és előrelátó szeretetének a kifejezése, nem más, mint az ő Fia, »Isten hívségének« a megtestesülése (pistos ho Theos). (...) Miután és amennyiben ilyen, annyiban és azért képes tökéletes emberként is olyan hittel válaszolni Istennek, ami az egész emberiség hitét összegyűjti és megalapozza, hogy az emberiség Istennel kötött megtestesült Szövetségévé legyen.”¹⁴

Balthasar szerint a Jézus „hite” és a hívők hite közötti kapcsolat különösen a keresztény lelkiség szempontjából nagyon jelentős. Fontosnak látszik figyelmet fordítani erre, mivel pontosan Jézusnak ez a bizakodó engedelmességben önmagát átadó pozíciója (*Haltung*) alkotja szerzőnk szerint a hit lényegét, illetve jellemzi a „Krisztusban” gyökerező hiteles életet. A hit magában foglalhat

soknál, amelyik magában Jézusban való hitre vonatkozik (Mt 18,6: «aki megbotránkoztat csak egyet is ezek közül a kicsik közül, akik hisznek bennem») a Mk 9,42-ben már korlátozott értelemben szerepel.” Vö.: „egyedül is e kicsik közül, akik hisznek”.

¹⁰ BALTHASAR, *Spouse of the Word*, 53. kk.

¹¹ Vö.: O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 47.

¹² BALTHASAR, *Spouse of the Word*, 57.

¹³ *Ibid.*, 63.

¹⁴ *Ibid.*, 78.

ja a kérés dogmatikus formuláinak mint igazságnak az elismerését, azonban éppen Jézus életéből láthatjuk, hogy messze több is, mint egy ilyen beleegyezés. A Fiú önátadásában az Isten hűségére való tökéletes ráhagyatkozás misztériuma tárul fel. A Szentléleknek pedig nemcsak a Fiú életében megvalósuló tényleges önátadás lehetővé tételében van aktív szerepe, hanem észre kell vennünk a hívők életében betöltött ugyanilyen irányú aktivitását is, amiben a Fiú Atya előtti önátadó pozíciójának mindent átölelő igazságába (vö.: Jn 16,13) vezeti el őket abban a küldetésben, ami az övé, és ami ő maga.

„A Lélek »aki feltárja Isten mélységeit« (1Kor 2,10) az Isten és a világ közötti befogadható, legbensőségesebb kapcsolat eredményeképpen Jézus által már a hívőknek adatott...”¹⁵

Balthasar körültekintően fogalmaz annak hangsúlyozásában, hogy Jézus „hite” nem pusztán az Ő- vagy Újszövetség általános „hívő pozitúrájának” tökéletes megélése. Szerinte a Jézus hite és a mi hitünk közti „minőségi különbség” abban áll, hogy amíg mi a Krisztus küldetésében való egyedülálló részesedés által, ébredő hitünk eredményeképpen kapjuk azt, addig Krisztus nemcsak rendelkezik az Atyától való küldetéssel a világban, hanem kezdettől fogva azonos is ezzel a küldetéssel.¹⁶ Jézus „hitének” páratlansága a megtestesült Fiú személye és küldetése teljes azonosságának abszolút egyedülálló voltában nyugszik.

Jézus és a hívők hitének a Szentlélek különleges tevékenysége által megvalósuló analógiáját értelmezve le kell szögeznünk, hogy a Jézus hitében való hívő részesedést nem csupán egy alapvető hasonlóság, hanem sokkal inkább a mindig-nagyobb különbözőség jellemzi: bensőséges egység a leegyszerűsíthetetlen különbözőségben.

2. Jézus imája – „Földi életében hangosan kiáltozva, könnyek között imádkozott” (Zsid 5,7)

„Mint embernek, Jézusnak is imádással kell

¹⁵ BALTHASAR, *Theo-drama*, vol. 3, 512.

¹⁶ *Ibid.*, vol. 3, 170. kk. – Balthasar elkülöníti álláspontját mind a különböző zsidó Jézus-értelmezésektől, mind pedig a G. Ebeling féle „Jézus mint hitünk modellje” értelmezéstől.

Jézus a maga küldött életében nem a saját akaratát való-
sítja meg, hanem az Atya akaratát, aki őt küldte. Balthasar felfogá-
sa szerint, bár Jézus tudatában volt küldetése páratlan és abszolút
voltának (és ebben az értelemben az ő kilétének), de azért még
nincs jogunk feltételezni, hogy kezdettől fogva, lépésről lépésre azt
is mind előre tudta volna, ami az úton majd megkívántatik tőle. Épp
ellenkezőleg. A Fiút, aki „mindenben hasonló lett hozzánk a bűnt
kivéve” a Lélek vezette, pillanatról pillanatra kinyilvánítva neki az
Atya akaratát, aminek szabadon és odaadóan engedelmeskedett.
Jézus valódi ember volta által megkívánt engedmessége a Fiú
Szentháromságban belüli engedmességén alapszik. Jézusnak az
Atya akarata előtti szabad önátadása viszont konkrétan az ő *imád-
ságában* fejeződik ki. János evangéliuma: az Atya akaratát végre-
hajtó *küldöttként* ábrázolja őt, Lukács evangéliuma viszont az
imádság szerepét emeli ki ugyanezen küldetés végrehajtásában.

„Az imádság lényegbe vágó annak, aki küldött. Ez mind
nyilvánvalóbbá válik, ha figyelembe vesszük, hogy küldetése nem
nyitott teljesen a részletek szemléletére, hanem az Atya rendelke-
zéseinek megfelelően lépésről lépésre valósul meg (a Szentlélek-
ben). A döntő, végső fázis egyáltalán nincs a Fiú hatalmán belül.
Feladatának teljes egyetemességét sem érhetné el a szenvedés-
ben és halálban való teljes ön-átadása nélkül. Ezért olyan fontos
neki, hogy »órájának« a legkevésbé sem vágjon elébe, hanem
lépést tartson küldetésével. Az étel ami Jézust elteti (vö.: Jn 4,34),
az Atya akaratát tenni, amit nem is ad oda semmi másért; az »ige«
ami által az ember él, újra és újra Isten szájából jön elő (MTörv 8,3;
Mt 4,4).¹⁸

Az imádság: az önátadás, az engedmesség és a bizalom
kifejezése.¹⁹ A küldött szempontjából körülírva pedig ugyanez: a
küldő akaratának megtételére való készenlétet, nyitottságot, ren-
delkezésre állást és arra irányuló figyelmet jelenti. Részben ez a
küldetésben-levő-élet szükségszerű feltétele és benső következ-
ménye, ugyanakkor azonban a fiúi engedmesség szabadságának
és az Atya szavát hallani és csakis abból élni akaró vágyakozásnak

¹⁷ SPEYR, A. von, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951, 75.

¹⁸ BALTHASAR, *Theo-drama*, vol. 3. 170.

¹⁹ *Ibid.*, 510. kk.

az egyedülálló kifejezése is.²⁰

Jézus imájának szükségessége tehát *küdetésben*-levő-létezéséből fakad. Emberségében, csak Atyja akaratának engedelmeskedve tudja teljes egyetemességében megvalósítani a küdetését Krisztus. Jézus csak a Szentlélekben megvalósuló imádságon keresztül képes minden új szituációnak megfelelően tévedhetetlenül „kitalálni” az Atya akaratát.²¹ Jézus élete ezáltal a *cselekvés* és a *kontempláció* közötti *egységet* valósítja meg. A Fiú figyelme mindabban, amit tesz, és ami ő maga, az Atyára szegeződik, hogy érzékenyen reagálhasson parancsaira. De az Atyára szegeződő tekintetű szemlélődése közben nem süllyed valamiféle tétlenségbe, hanem ugyanazt teszi, amit „lát”, hogy az Atya is cselekszik (vö.: Jn 5,19-20).²²

Az imádság szükségességének másik dimenziója tárul fel Jézusnak és a Szentléleknek a kapcsolatában: a Fiát a világba küldő Atya mindig-nagyobb szabadsága, és konfrontációjuk eredendően drámai karaktere. Említettük, hogy az Atya akaratát – a mindenkori szituációnak megfelelően – a Szentlélek fedi fel Jézus előtt. Jézus nem ismeri részletesen előre ezt az akaratot. Balthasar szerint Isten akaratát vagy örök tervét nem lehet statikusan, elejétől fogva elrendeltként felfogni, aminek aztán ezért maga Isten is alá lenne vetve.

Valójában úgy tűnik, hogy az Atya akarata egyetemes és örök egész. Isten egyszeri, örök akarata az „idők kezdete előtt”-től, minden időn keresztül az idők végezetéig: az emberi szabadság véges világának szabad teremtése, és annak a szentháromságos életben való kegyelmes részesítése a Fiú megtestesülése által,²³ ami viszont semmiképp sem fogható fel statikusan, sőt biztosan nem lehet olyan tervről sem szó, amit aztán Isten mindenben és mindenkin erőszakkal keresztülvisz.

A Szentlélek ténylegesen felfoghatatlan mindig-nagyobbnak lenni tudó szabadságában, nemcsak a véges világgal való kapcsolatában mutatkozik Istennek, hanem végtelen (és végtelenül gyümölcsöző) szeretet voltában öröktől és önmagában is az. A

²⁰ *Ibid.*, 522.

²¹ Vö.: L'Esprit du dialogue (A párbeszéd Lelke) című fejezetet BALTHASAR, H. U. von, „»Par Lui, avec Lui et en Lui«”, in *Communio* 4 (1985) 14. kk.

²² BALTHASAR, H. U. von, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977 63.

²³ Vö.: BALTHASAR, H. U. von, *Theo-drama. Theological Dramatic Theory*, San Francisco, 1990, vol. 2: *Dramatis Personae: Man in God*, 277.

valódi véges szabadság létezési lehetőségének pedig a Szentháromságon belüli szabadság az alapja. Ebből a két perspektívából kiindulva azt mondhatjuk, hogy olyan világban tevékenykedve, amelyben az ő szabadságából részesedett véges teremtmények élnek, velük való kapcsolatában Isten mindvégig abszolút szabad marad. Ahogy Balthasar kimutatja, Isten képes egy megjósolhatatlan szituációval szemben anélkül fellépni, hogy egy „új döntést” kellene hoznia.²⁴ Ha komolyan vesszük az isteni és emberi szabadság közötti drámai küzdelmet, akkor (legalábbis bizonyos értelemben) arról is kell tudnunk szólni, hogy ő maga, és a világgal való konkrét kapcsolatában kifejeződő akarata képes ugyanabban az időben „mindig-újabb” lenni, miközben abszolút hiteles és hű is marad önmagához. Balthasar szeretné elkerülni az olyan fogalmakat, mint Isten változékonysága, de ragaszkodik ahhoz, hogy az isteni dráma (*A Theodramatik*) Istene nem tekinthető sem „mítoszokba illő módon” változékonynak, sem „filozófiai” ridegséggel változhatatlannak!

„Jól tesszük tehát a teológiában, ha elkerüljük az »Isten változhatatlanságáról« való beszédet, mivel lényegbe vágó szem előtt tartani azt az abszolút szabadságot, ami úgy nyilvánult ki tervében a világért, mint az ő (szentháromságos) szabadságát követő szabadság. Isten saját természete, nevezetesen az ő mindig-nagyobb szeretete által áll fenn, amit az Atya a Szentlelken keresztül a Fiú önátadó szeretetében nyilvánít ki: ez a *legállandóbb*, és a világ kezdete óta a *legmozgalmasabb* valóság.”²⁵

Isten komolyan veszi az ember szabadságát. Ebből következően konkrét cselekedeteinek mikéntje a világban drámai módon, és az ember szabad választásától függően valósul meg. Ez a „függés” viszont csak a világ teremtésében már eleve benne rejlő kenőzishoz egy másik kifejezése itt. A teremtés és megváltás drámája nem olyan, mint egy kézirat, amit valamikor megírtak és most már csak elő kell adni a szereplőknek. Isten örök terve konkrétan: mint *esemény* létezik; minden új, konkrét szituációban mindig az övé a kezdeményező szerep. Akarata ezáltal sohasem vezethető vissza egy kiszámítható rendszerre, vagy egy áttekinthető tervre. Isten véges szabadságot teremtő és azt tiszteletben tartó végtelen szabadságával szemben az egyetlen megfelelő pozíció a *sziszté-*

²⁴ Vö.: BALTHASAR, *Theo-drama*, vol. 2, 277-78.

²⁵ BALTHASAR, *Theo-drama*, vol. 2, 280. – A kiemelés tőlünk van.

máknak és a jóslatoknak a feladása, illetve a nyitott készenlét szavának meghallására, ami ma is új módon közeledik felénk. Egy szóval: az imádság. Az imádság az olyan ember magatartása, aki nem egy előre ismert tervnek, hanem az Élő Isten Szent Lelkének engedelmeskedik.

3. Jézus engedelmessége mint a szentháromságos szeretet jele – „Engedelmeskedett mindhalálig” (Fil 2,8)

*„Az igazi szeretet szabadsága és valódi termé-
szete a megtestesült Fiú életében nyilvánult
ki.”²⁶*

Ezek az előzmények olyan következtetésre vezetnek, amelyet nem oktalanság Balthasar krisztológiája középpontjának nevezni: a megtestesült Fiú speciálisan szentháromságos engedelmessége, az isteni szeretet abszolút ingyenes kenőzisének a kifejezése (*Auslegung*).²⁷ Jézus küldötti engedelmessége (*Sendungsgehorsam*) önátadó szeretet.²⁸ A Fiú küldetésének „kell”-je egy olyan bensőséges és abszolút szeretet „kell”-jeként nyilatkoztatja ki magát, ami semmi mást nem tehet többé, minthogy átadja magát a szeretet benső követelményének. Jézus hitének és imájának ez az önátadó szeretet a centruma. Aki igazán szeret, az folyton növekvő mértékben készségessé válik arra, hogy feladja saját akaratát és terveit, és többé már ne a saját gondolataira és érzéseire koncentráljon, hanem azéra, akit szeret. Szabad a külsődleges elvárásoktól és szokásoktól, mindazonáltal önmagát egyre inkább „megkötözve” találja a szeretet „puha kötelékeinek” (vö.: Oz 11,4) belső törvényei által.²⁹

Balthasar „Szeretet-törvényről” (*Liebesgesetz*) beszél, és a szeretetet „az egyetlen szükségszerű dolognak” nevezi. Nem azért, mert mindnyájunknak szüksége van szeretetre, hanem mert az igazi szeretettel benső szükségszerűséggel együtt jár az „igényes-

²⁶ Lásd alább.

²⁷ BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. I, 461; vö.: BALTHASAR, H. U. von, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 66. kk.; SCHILSON, A. – KASPER, W., *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg ²1977, 70.

²⁸ BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 57.

²⁹ BALTHASAR, *Christlicher Stand*, 27.

ség”, és a „követelmény” is. Pontosan ezt láttuk abban a „kell”-ben, ami Jézus életét jellemezte.³⁰ A Fiú engedelmissége olyan őszinte, osztatlan és szívből jövő, hogy abban semmi másnak nincs helye, csak az Atya akaratának.³¹

A Fiú Atyja számára magát kizárólagosan rendelkezésre bocsátó abszolút és osztatlan engedelmissége fiúi szeretetét nyilvánítja ki a világnak, amiben vissza semmit nem tartva, de mindent osztatlanul odaadva az Atya szeretetét is tökéletesen kinyilvánítja. Ez az engedelmisség a Fiú Szentháromságon belüli szeretetének formája, illetve az isteni szeretet „szolgáló karakterének” (*Dienstcharakter*) üdvörténeti kinyilatkoztatása.³²

Szentháromságos nézőpontjából Balthasar a Szentlélek szerepét is soha nem látott módon tudja kihangsúlyozni. Szerinte a Szentlélek személye kétféle azonosság személyes garanciája: először a Fiú engedelmisségét és szeretetét egyesíti, aztán pedig benne áll fenn a *Fiú* küldetésében önmagát teljesen átadó személyes szeretetének és az Atya Jézusban megjelent személyes szeretetének a megszüntethetetlen egysége is.³³

Az igazi szeretet szabadsága és valódi természete a megtestesült Fiú életében nyilvánult ki. Az *engedelmisség* mint teljes, azaz osztatlan szeretet, nem ellentéte, hanem éppen előfeltétele és kifejezése az igazi *szabadságnak*. Az „engedelmisség” fogalma nem pusztán a világ Istennel szembeni véges kapcsolatának kifejezésére alkalmazható terminus, hanem alapvetően annak a Krisztusban, Krisztus által és Krisztusért való teremtésének eredményeként fogható fel, mivel Krisztus az isteni szeretetet pontosan „mint az Atya önátadó szeretetének önzetlen és engedelmes kifejezése” nyilvánítja ki a saját személyében. A Fiú engedelmissége ezért nem a véges és végtelen szabadság közötti kapcsolat tökéletességének az eredménye, hanem ennél lényegesen több. Krisztus engedelmissége a szentháromságos szeretet és szabadság előre kiszámíthatatlan megmutatkozása, aminek maga ez a szeretet a benső formája.³⁴

A Szentháromság misztériumának kinyilatkoztatása Jézusban így a szabadság és engedelmisség szeretetben való azonos-

³⁰ Vö.: Lk 2,49; 4,43; 9,22; 17,25; 19,5; 22,7; 22,37; 24,44

³¹ BALTHASAR, *Christlicher Stand*, 26.

³² *Ibid.*, 59.

³³ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, vol. 7, 248-49.

³⁴ BALTHASAR, *Creator Spirit*, 271; BALTHASAR, *Christlicher Stand*, 61. kk.

ságában mutatkozott meg. A Fiú engedelmessége, és az általa lehetővé tett és elvárt engedelmesség nem a hatalom és alárendeltség kapcsolatának, hanem a szeretet által megkövetelt hűségnek, az Atya szabadon és visszatartás nélkül kiáradt szeretetének a kifejezése. Balthasar szerint a Szentlélek – mint Isten önzetlen szeretetének abszolút *szabadsága* és spontaneitása, és az ilyen szeretet igazi és elkerülhetetlen benső *követelménye* – mindezeket a szempontokat kifejezi.³⁵

Összegzés

Munkánkban arra igyekeztünk röviden rámutatni, hogy Balthasar szemlélete szerint a korábban kategorikusan, pusztán Jézus életének emberi vonásai közé sorolt hit, imádság és engedelmesség, egy szentháromságos nézőpontból szemlélve nem feltétlenül olyan magatartásformák, amelyek komolyan vétele azon nyomban teremtményi végességet és gyengeséget vonna be a Fiú isteni személyébe, illetve általa a háromságos isteni lényegbe.

A hit mint *bizalom* vagy „hív”-ség, az imádság mint *figyelem és készenlét*, az engedelmesség pedig mint az igazi szeretet *benső követelménye* gyökerükben nem megalázó, kisebbitő és végességet sugalló potenciák, hanem a Háromságban gyökerező, s a személyek között a Szentlélekben és a Szentlélek által megvalósítható és megvalósuló igazi szabadság végtelen dimenziói, amelyek a megtestesült Fiú küldetésében a bűn által elkorcsosult hitet, imádságosságot és engedelmességet, azaz a bizalmat, a figyelmességet és a benső áldozatkészséget is hivatottak voltak megváltani a bűn miatti Istentől való elhagyatottság sokszor kietlen és rabszolgai romlottságából.

³⁵ BALTHASAR, *Christlicher Stand*, 61.

Puskás Bernadett

IKONOSZTÁZIONJAINK HAGYOMÁNYAI II. A „KLASSZIKUS” IKONOSZTÁZION A KÁRPÁTOK VIDÉKÉN (XVII. SZÁZAD)

A Kárpát-vidéki ikonosztázion fejlődésének tagolásában a kutatás *három korszakot* különböztet meg: I. korai szakasz, mely a XVI-XVII. század fordulóján zárul; II. klasszikus szakasz, mely az egész XVII. századot fogja át; III. kései szakasz, a XVIII. század.¹

A Kárpát-vidéki művészetben a XVI-XVII. század fordulójával a középkorban érvényesülő *bizánci tradíciók erejének hanyatlása* figyelhető meg.² Az ikonfestészetben csökkent az ikonográfiai minták, a kánon meghatározó szerepe, a bizánci hagyományoktól eltérő nyugati, elsősorban a reneszánsz esztétikán alapuló, festészeti szempontok kezdtek érvényesülni: egyre hangsúlyosabbá vált a lineáris perspektíva, a klasszikus arányok, valós fény-árnyék viszonyok szerepe. A középkori képteológia ismeretének és érvényességének fokozatos kikopása mellett ugyanakkor ezt az időszakot a Kárpátok vidékén az ikonosztázion-fejlődés klasszikus szakaszának, az ikonosztázion, mint *önálló architektúra kialakulásának és virágkorának* tekintik.³ Egyrészt, mert ekkor alakult ki az ikonosztázion jellegzetes formája – melyben a lapos, képekből és vízszintes gerendákból álló szentélyrekesztő önálló, sorokra és tengelyekre osztott, gazdag ornamentális dekorációval ellátott építménnyé vált – másrészt ez az időszak hozta meg az ikonosztázion tartalmi kompozíciójának, *programjának* kiszélesedését is.⁴

¹ SZANTER, Z., „Rola wzorów zachodnich w ukształtowaniu ikonostasu w XVII wieku na południowo-wschodnim obszarze Rzeczypospolitej”, in *Teka Konserwatorska, Polska południowo-wschodnia*, Rzeszów 1985, 101.

² Ez a folyamat – különböző mértékben – a többi metabizánci egyház művészetében is megjelenik.

³ ЯРЕМА, В., „Традиції і нововведення у побудові іконостасів XVII та XVIII століть у Західних областях України”, in: *Православний Вісник* (Львів) 5-6 (1961) 1. A szerző a 1650-1750 közti időszakot tartja ennek.

⁴ GIEMZA, J., „Ikonostas w cerkwi p. w. Świętego Mikołaja w Lubaczowie. Ukraińska sztuka cerkiewna XVII wieku wobec tradycyjnych wartości ideowo-estetycznych”, in *Teka konserwatorska. Polska południowo-wschodnia*, 1

A XVII. század elejére négysorossá vált, felfelé kiterjedt ikonosztázion függőlegesen tagolt és szimmetrikus konstrukciója fokozatosan alakult ki. Elsőként a Deészisz-sorban megjelenő, *festett árkádok* idézik az architektonikus felépítményt (*Deészisz-sor, Máté* – Matysová, Sáros m.; 1640). A továbbiakban az ikonokon megjelenő faragott tagolóelemeknek, illetve az ezekből kialakult *kereteknek* lesz kulcs szerepe. A *nyugati mintakönyvekből* merített, alapvetően klasszikus, reneszánsz és manierista elemek egyre sűrűbben borítják be az ikonkereteket. A sötét(kék) háttérű kereteken a díszítőelemek közt kezdetben festett „pók” minták, laposan profilozott tagolóelemek, aranyozott „ékkövek”, „sarokveretek” dominálnak (*Szent Lukács evangélista*, 1638, *Trocsány-Tročany* – Sáros m.). Majd az egyre szélesebb kiterjedésű keretépítményekre és az ikontáblára sokszor áttört faragású architekturnövényi motívumok és elemek kerülnek: pálcák, tojásléc, palmetta, leveles inda; kartusok, fülek (*Istenszülő a gyermek Jézussal*, XVII. század közepe, *Mogyoróska*).⁵ A motívumok sorában az Eucharisziára utaló szimbolikus szerepénél fogva különleges szerepet kap a szőlő, mely a Kárpát-vidéken a helyi reneszánsz hatására jelent meg szélesebb körben, a XVII. század közepétől az ikonosztázion Királyi kapujának és faragott oszlopainak alapvető motívumává vált.⁶ Az ikonok és a faragványok összekomponálására, összekötő növényi ornamentális sávok és keretek alkalmazására a *moldvai és balkán gyakorlat* komoly hatással volt.⁷

Sajátos módon a reneszánsz keretek – a XVII. század első felében lezajlott, a történelmi stílusokat követő – fejlődése nyomán és nem a szerkezet alakulásával a század közepére *önálló, a faltól független ikonosztázion-architektúra* épül össze.⁸ Ez a sajátosság összefüggésben lehetett a Kárpát-vidéken domináns fatemplomépítészet középkori konstrukciós megoldásaival, amelyek nyomán a szentély és a hajó közös falszakasza már önmagában biztosította az ikonok elhelyezésének függőleges felületét.

A Kárpát-vidéken fennmaradt konstrukciók diadalívet, aediculát vagy háromtengelyes oltár-retabulumot idéznek.⁹ Az

(1996) (Megjelenés előtt).

⁵ SZANTER, *op. cit.*, 1985, 122-123.

⁶ ДРАГАН, М., *Українська декоративна різьба*, Київ 1970, 55.

⁷ Analóg példákat ld. SZANTER, *op. cit.*, 1986, 190.

⁸ GIEMZA, *op. cit.*, 1996, 3; SZANTER, *op. cit.*, 1985, 133.

⁹ SZANTER, *op. cit.*, 1985, 127.; ТАРАНУШЕНКО, С., „О Українському іконостасу

ikonosztázion materiális kiterjedésű, gazdagon tagolt, tekintélyes, reneszánsz homlokzatú építménnyé válik, melyeken a nyílások-ajtók, egyre inkább portálok formáját veszik fel.

A Kárpát-vidéken, elsősorban a két fontos festészeti központ, Lvov és Zsolkva környékén egy sor XVII. századi ikonosztázion-konstrukció maradt, melyek az új forma kialakulásáról tanúskodnak: a két legkorábbi kvalitásos együttes a *Ivovi Szent Paraszkéva-templom*-beli (temploma ép.: 1644) és a *rohatyni Szentlélek-templom ikonosztázionja* (1649), majd Zsolkva környékén 1653 és 1661 között épült négy jelentős ikonosztázionról, illetve egy sor kisebb együttesről tudunk.¹⁰ Ezek mintaként szolgáltak a Kárpát-vidéken, azonban a különböző felkészültségű és nyitottságú vidékekre különböző időben jutott el hatásuk.

A keretektől álló ikonosztázion-építmény az 1670-as évekre még tagoltabbá válik és késő reneszánsz díszítményei közt barokk jegyek is feltűnnek.¹¹ Az egyes *szervezetek három típusba* sorolhatók: 1/ a keretes, mely lapos kiülésű keretektől áll; 2/ az architektonikus, mely plasztikus, konstrukciós jellegű; és 3/ a keretes-architektonikus, melyen az egyes sorok felváltva készülnek az 1. és a 2. típus megoldásai szerint, ez utóbbi a legnépszerűbb típus.¹² Az ikonosztázion felső része, amely mintegy külön egységet alkot, vízszintes kiterjedésében sokszor hosszabb az alsónál. Egyes ikonjai kihajlanak a templomhajó oldalfalaira. Ezt a gyakorlatot elsősorban nem helyhiányra, hanem egyrészt egy régebbi tradícióra szokás visszavezetni, amikor az ünnepikonok a hajó oldalfalain voltak elhelyezve és a lényegi ikonosztázion csak „felső” részből állt, alul rendezetlenül kerültek alapképek a bejáratok mellé vagy az üres helyek kitöltésére.¹³ Másrészt – elsősorban a Kárpát-vidék északi részén a latin *oltárretabulum* hatásával is számolni kell: a felső sorok építmény jellege lesz erősebb. Az alsó sor elveszti eredeti konstrukciós szerepét. A XVII. században bekövetkező szemlélet- és ízlésváltozás nyomán a keleti egyházban is az

XVII и XVIII века”, in *Зборник за ликовне уметности*, (Нови Сад), 11 (1975) 1.-3. ábrák.

¹⁰ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 3-4.; МЕЛЬНИК, В., *Церква Святого Духа в Рогатині*. Київ 1991, 30.

¹¹ GREŠLÍK, V., *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, 13; ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 10.

¹² SZANTER, *op. cit.*, 1985, 127.

¹³ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 5-6.

egyre dekoratívabb megoldásokra való törekvés kerül előtérbe a templom interieur kialakításában.¹⁴

A középkori Kárpát-vidéki ikonosztázion legalapvetőbb sorának, a Deészisz-sornak az ikonjaiból a reneszánsz, „klasszikus” ikonosztázionon csak a központi ikon maradt: a Trimorfon, sokszor arkangyalokkal.¹⁵ Mellette a 1620-as évektől már általánossá vált az a négy evangélista, és apostolok ikonjainak szerepeltetése, *Apostolsornak* nevezik ezentúl. A képi sorrend többnyire a következő volt: A Deészisztől jobbra – Pál, János evangélista, Lukács evangélista, Jakab, Simon, Fülöp, balra – Péter, Máté evangélista, Márk evangélista, András, Bertalan, Tamás.¹⁶ Az álló alakokat ábrázoló ikontáblákat féloszlopok keretezik, melyekre ívek támaszkodnak, mindegyik alak felett archivoltot alkotva.¹⁷ Ezek a keretmegoldások a román illetve bolgár ikonosztázion felső sorainak megoldását követik, ahol az egyes sorokban frízszerűen követik egymást a keretekkel elválasztott, egyformán kisméretű ikonok.¹⁸

Az Apostol-sor alatt szokásosan – most már kötött formában – az *Ünnepsor* jelenik meg, amely a XVII. században még naptári sorrendet követ és nem történetit, ahogy a későbbi ikonosztázionokban. Kis méretű táblákon a következő ünnepeket festik meg: 1. Istenszülő születése; 2. Istenszülő bevezetése a Tempomba; 3. Krisztus születése; 4. Krisztus megkeresztelkedése; 5. Jézus találkozása Simeonnal; 6. Örömhírvétel; 7. Bevonulás Jeruzsálembe; 8. Alászállás a poklokra; 9. Mennybemenetel; 10. Pünkösd; 11. Úrszíneváltozás; 12. Istenszülő elszenderedése.¹⁹ Ide kapcsolódóan a jelentősebb méretű ikonosztázionokon – ahogy Oroszföldön a XVI. század második felétől – Krisztus megváltó áldozatának hangsúlyozására a nagyheti események, Krisztus szenvedéstörténetének ikonjai is megjelennek önálló Passió-sor formájában, mely az apostol – és ünnepsor közt vagy felettük kap

¹⁴ SZANTER, *op. cit.*, 1985, 133.

¹⁵ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 4.

¹⁶ ТАРАНУШЕНКО, С., „Український іконоста́с” (a tanulmány poszthumusz kiadását előkészítette: ПУЦКО, В.), in *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. ССХХVII. Львів 1994, 161.

¹⁷ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 4.

¹⁸ Azzal a különbséggel, hogy ott nincs kiemelt centrum egy-egy soron belül és a különböző sorok méretbeli különbsége sem domináns szempont. Vö.: ЯРЕМА 1961, 4.

¹⁹ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 10; ID, Jarema, V., „Pierwotne ikonostasy w drewnianych cerkwiach na Podkarpaciu”, in *Materiały MBL w Sanoku*, 16 (1972) 31.

helyet (Lvov, Szent Paraszkeva-templom, Istenszülő elszenderedése-templom, XVII. század eleje).²⁰

Ezek a sorok vízszintesen és függőlegesen is összekomponálódnak és azonos kialakítású kereteket kapnak, melyek így az ikonosztázion felső részét egy egységgé fogják össze. A sorok és elválasztó vízszintes gerendázatuk mellett az ikonosztázion felső részén egy *függőleges tengely* is kirajzolódik: a központi ikon az Apostolokénál magasabb Deészisz-ikon – melyen a trónoló Krisztust Pantokrátorként fehér chitonban és aranyszínű vagy vörös himationban ábrázolják még a XVII. században²¹ –, alatta a közel négyzetes ünnep-ikonok közt fekvő téglalapként kiemelkedő hangsúlyú Utolsó vacsora ikonja.²² A Passió-sorban a Sírbatétel jelenetét helyezik középre.²³

Az ikonosztázion felső részét a XVII. század elejétől már hagyományosan a *Prófétasor* zárja le. Faragott keretű tondók, kartusok középmezőiben az ószövetségi pátriárkák, királyok, próféták mellképes ábrázolásai (kettesével vagy egyesével) jelennek meg: Áron, Zakariás, Dávid, Salamon, Jákob, Mózes, Gedeon, Ezekiel, Izajás, Habakuk, Dániel, Jeremiás. Sorrendjük kötetlen maradt, az ikonok száma 6 és 12 közt változó volt.²⁴ A Prófétasorban ebben az időszakban az Istenszülő a Jel-ikon kerül a központba.²⁵

A függőleges tengely – melynek csúcsára a Keresztre-

²⁰ Még két ikonsor beiktatására fizikailag nem mindig volt lehetséges, ezzel magyarázható, hogy nem vált gyakorivá előfordulásuk. Vö.: GIEMZA, *op. cit.*, 1996, 3-4.

²¹ ЯРЕМА, В., „Походження і розвиток нашого православного іконостасу”, in *Православний Вісник*, Львів, 10 (1959) 314.

²² Ez a téma a XVII. század első felében kerül az Ünnep-sorba, egyre gyakrabban felváltva a korábban „supraportként” megjelenő Mandyliont vagy az apostolok két szín alatt való áldozásának jelenetét. Vö.: JAREMA, *op. cit.*, 1972, 31.

²³ A tartalmi kiemelés egyik későbbi példája a *máriapócsi* ikonosztázion (XVIII. század második fele), ahol a *Keresztrefeszített Krisztus* alatt az ikonosztázion áttört faragású felső lezárásában a középtengelyben – epitáfiumképek kompozícióját követő – *Sírban fekvő Krisztus*-ábrázolás, alatta egy medalionban, ószövetségi előképként *A cet gyomrából előbújó Jónás* látható.

²⁴ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 5; ID, *op. cit.*, 1959, 316; ТАРАНУШЕНКО, *op. cit.*, 1994, 162.

²⁵ Ritkábban Keresztrefeszítés-ikon jelenik meg a Prófétasor központjában, felette kis faragott kereszttel, illetve lehet más jelenet is, ami arra utal, hogy nem feltétlenül az Akathisztosz himnusz gondolatköre érvényesül itt. Vö.: ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 5. Az ábrázolás ritka magyarországi (későbbi) példája a *nyíracsádi* ikonosztázion (XVIII. század vége), ahol a próféta-sorban középen az *Istenszülő a Jel* ikon látható.

feszítés-csoport kerül – jelenetei így a liturgia *Krisztus-központúsága*,²⁶ az áldozat és megváltás gondolatára fűződtek fel. A vízszintes sorok ikonjainak ábrázolásai kibontják a tanítást: az ószövetségi ábrázoltak az Istenszülőre, illetve Krisztus megtestesülésére vonatkozó próféciákat idéző kibontott írástekercseket tartanak, az evangélisták a tanítás alappillérét jelentő újszövetségi könyveivel, a tanítványok a Krisztus által alapított földi egyház vezetőiként és tanúságtevőként jelennek meg – a XVII. század második felében kerülnek kezükbe mártíromságuk attribútumai. A sorok a monumentális festészet hagyományaiból kölcsönzött hierarchiája, a központi tengelyt kialakító ikonok helye a Kárpát-vidéki ikonosztázion, mint ikonegyüttes kompozíciója a *XVII. század közepére véglegesedett program* szerint rögzül és a XVIII. század végéig élő és kötelezőérvényű hagyományt teremt.

Az, hogy a szerkezet kialakításában – mégha kezdetben látszólag is – architektonikus ornamentális elemeket vettek alapul, a *reneszánsz esztétika*, ezen belül a szimmetria, mint rendezőelv alkalmazását segítette elő a XVII. századi ikonosztázion építési gyakorlatban.²⁷ A század eleje átmeneti időszakot jelentett, amikor még nincs határozott törekvés az asszimetria kiegyenlítésére, viszont más eszközökkel törekedtek a kompozíció egységességének a megőrzésére (pl. ornamentika, egységes keret). A XVII. század közepén megjelennek azok az együttesek, melyek szerkezetében a második, *déli Diakónus ajtó* beiktatásával, három függőleges tengely rajzolódik ki, melyek mentén az egyes sorok ikonjait egyformán oszlanak meg.²⁸ Ekkor válik rendezetté, és a déli Diakónus ajtó megjelenésével *szimmetrikussá* az *Alapképsor* s az egész ikonosztázion felépítmény kompozíciója. A címünnep és a régióban tisztelt szent, Szent Miklós ikonja – az egykori első alapképek – az ikonosztázion két szélére kerülnek.²⁹ Helyüket az Istenszülő és a Megváltó ikonjai foglalják el, a XVI. század végétől szokásos balkán építmények elhelyezési analógiáinak hatására.³⁰ Az

²⁶ GREŠLÍK, *op. cit.*, 1994, 12.

²⁷ SZANTER, *op. cit.*, 1986, 190-193. Az újkorban meghatározóvá váló új esztétikai normák megjelenése a későbbi vizitációkból is kitűnik, ahol külön méltatják, ha „egyforma”, illetve „egyenes” ikonokból, ikonsorokból áll az ikonosztázion.

²⁸ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 7. Ez a gyakorlat, melynek közismert bizánci előzményei is voltak a Kárpát-vidéken a XVII. századi szemléletváltás során válik általánossá. ЯРЕМА, *op. cit.*, 1959 (11) 361.

²⁹ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 7.

³⁰ SZANTER, *op. cit.*, 1986, 190.

Alapképsor kereteinek kialakítása eltér a felső rész kereteitől.³¹ Megjelennek a mély keretek, melyeket lapos ornamentális faragás tölt ki. Néhol konzolokon álló oszloppár egészíti ki az ikonkeretet.³²

Az ikonosztázion kapuit tartó egyszerű pillérek helyett a XVII. században két ferdén, perspektivikusan beállított oldalfalból és az összekötő profilozott ívből álló, festett *kapubélletet* alakítanak ki. A központi, *Királyi kapunál* a kapubélletben fent az Áldó Krisztus és két arkangyal mellképei, oldalt Nagy Szent Bazil és Aranyszájú Szent János alakjai jelennek meg.³³ A Királyi kapu szárnyainak ikonként megfestett táblái a XVII. század elejétől egyre több áttört faragvánnyal gazdagodnak. A század végére aszúros faragvánnyá válnak, mely hat kis medalliont foglal magába az Örömhírvétel és a négy evangélista alakjaival.³⁴ A XVII. századtól a *Diakónus ajtók* íveibe is fent félköríves záródású ajtóablák-ikonok kerültek a mennyei Liturgiában résztvevő szent diakónusok, arkangyalok, vagy ószövetségi papok, leggyakrabban Áron és Melchizedek (Áron főpap *Kuróról* – Kurov, Sáros, 1656. Sárosi Múzeum, Bártfa – Šarišské múzeum, Bardejov), majd a század második felétől Mihály és Gábor arkangyalok ill. István és Lőrinc fődiakónusok ábrázolásaival. Ezek bélleteiben fent az északi ajtónál Istenszülő a Jel, a déli kapu felett a Szentlélek kerülnek ábrázolásra kerubok és szeráfok közt.³⁵ Néhol a Diakónus ajtók felett, hogy betöltsék azt az üres helyet, ami a Királyi kapunál kisebb magasságú Diakónus ajtók felett keletkezett, ellipszis alakú medallionokon *supraportként* ábrázolások jelennek meg: az északi oldalon a Mandylion – mely ekkor már átadta hagyományos helyét az Utolsó vacsora ábrázolásának – a déli oldalon az Ószövetségi Szentháromság ábrázolása.³⁶

A XVII. század közepétől az Alapképek alatt festett *predellák* vagy lapos tumbák jelennek meg, ornamentális vagy figurális díszítéssel. Tematikájuk soha nem vált kötötté: ószövetségi események (Ószövetségi Szentháromság *Kecskőcztől* – Kečkovce, Sáros m., XVII. sz. második fele, Sárosi Múzeum), újszövetségi jelenetek (Iván Scsireckij: Keresztelő Szent János fejevétele, XVII.

³¹ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 4.

³² ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 7-8.

³³ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 8.

³⁴ ДРАГАН, *op. cit.*, 197, 63.

³⁵ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 8-9.

³⁶ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 9.

sz. második fele, *Szuhapatak* -Cyxa, Ung m.), szentek vagy hagiográfiájukból kiemelt jelenetek kerülnek ide (Barlangkolostori Szent Antal és Teodóz, Szent Miklós ereklyéinek Myrából Bariba vitele).³⁷

A munkácsi egyházmegyében a XVII. század elejének, első felének emlékanyagában Alapképek, Mandylion, a Keresztrefeszítés, a Deészisz és a hozzá tartozó Apostol-ikonok található legnagyobb számban (Sárosgörbény – Krivé, Sáros; Máté – Matysová, Sáros).³⁸ Az egykori sósfüredi ikonosztázionból (Šarišský Štiavnik, Sáros – ma a bártfai Sárosi Múzeumban) egy alapkép-nagyságú *Krisztus találkozása Simeonnal* – ünnepikon és Deészisz sorának darabjai maradtak fenn (XVII. század első fele). A Deészisz-sor – táblánként egy apostol, felette külön mezőben próféta félalakja – az ikonosztázion-fejlődés korábbi fázisának, a Deészisz-sor és az előző század végén felette megjelenő új ikonsor, a Próféták egy táblán való összekapcsolódásának archaikus, de az ismert művek közt legkorábbi példája.³⁹ Hasonló megoldás nagyon gyakori volt a vászonra készült ikonosztázionok esetében (Trocsány – Tročany, Sáros m.), amikor gazdaságossági szempontból az ikonsorokat teljes szélességükben, az elválasztó motívumokkal együtt egyetlen hosszú alapozott vászonra festették meg.

Az ikonosztázion függőleges kiépülésének a munkácsi egyházmegyében érvényesülő gyakorlatát olyan együttesek ismerete világítja meg, melyekben ikonok és falképek kapcsolódtak össze. A sósújfalui ikonosztáziont (Новоселиця, Ugocsa, XVII. század eleje) 1673-ben és 1679-ben falképekkel egészítették ki: először egy Apostolsorral, majd Prófétasorral és Keresztrefeszítés jelenettel a keleti hajófalán.⁴⁰ Kőrmösön (Kožušovce, Sáros m.) ezt a gyakorlatot követve a XVII. századi, másodlagosan felhasznált ikonok – Alapképek és Ünnepek-ikonok együttesét már jóval

³⁷ ЯРЕМА, *op. cit.*, 1961, 9. – Ritkán még epitafiális jellegűek is vannak köztük. Vö.: GIEMZA, *op. cit.*, 1996, 4. (Kotan' /PL/- Jakub Bawolak epitáfiuma, 1688).

³⁸ KEJLOVÁ, V., „Drevený kostolík v Matysovej”, in *Zborník Slovenského národného múzea* LXVI, Etnografia 13, (Košice) 1972, 105-107.

³⁹ Későbbi példák: még Pravdovci, Runina. Vö.: GREŠLÍK, *op. cit.*, 1994, 69. A szerző az ugyanott fennmaradt Tanító Krisztus Ivoji mesterével azonosítja az ikonok festőjét. Amennyire a restaurátlan ikon állapota engedi, az ikonok stílár és technikai összetevése ezt a feltételezést nem igazolja maradéktalanul.

⁴⁰ ДРУЗЮК, Г. – СКОП, Л., „История создания алтарной преграды и церкви Успения в с. Новоселице на Закарпатье, in *Памятники культуры*. Москва 1990, 206-212.

később, 1785-ben egészítették ki falkép-Apostol-sorral és Keresztrefeszítés-jelenettel.⁴¹

A nagyszámú ikon, ikonosztázionrészlet töredékes vagy közel teljes együttesei zömmel a XVII-XVIII. század fordulója után épült templomépületekben maradtak fenn: a Felvidéken *Kálna-rosztoka* – Kalná, Zemplén; *Ladomérvágása* – Lodomírová, Sáros; *Oroszpatak* – Ruský Potok, Zemplén,⁴² illetve Kárpátalján például az *oroszbukóci* (Буковец, Bereg) templomban fennmaradt csaknem teljes ikonosztázion töredékei.

Az átalakítások ellenére a XVII. század végére kialakult klasszikus ikonosztázion-formát a Szemesen (Šemetkovce, Sáros m.) másodlagosan felállított 4 soros ikonosztázion őrizte meg.⁴³ Az ikonosztázion frízszerűen egymásra épített sorokból áll, az ikonok függőleges ritmusa még meglehetősen laza, kereteik tengelyei nincsenek összehangolva.⁴⁴ Egykorú templomban álló a XVII. századra datálható együttesként a mára átfestett-átalakított *kistopolyai* (1700 k. Topol'a-Zemplén) és *alsóhatárszegi* (Велика Розтока, Bereg) ikonosztáziont tartják még számon.⁴⁵

Az emlékek szerint a XVII. század közepe után az egyre hangsúlyosabb szerkezetű, faragásokkal díszített, három ajtós ikonosztáz-architektúra kerül előtérbe. Sem a kis fatemplomok belmagassága, sem a megrendelő közösség anyagi lehetőségei nem tették lehetővé a galíciai típusú 6 soros ikonosztázionok követését. A XVII. század közepétől 4 soros szerkezetek válnak általánossá, melyeket fent kontúrok szerint körbevágott táblákra festett kereszt vagy Keresztrefeszítés-csoport koronáz: Krisztus a kereszten /négy szeggel felfeszített halott Krisztus, ferde lábtartós kereszt/ (*Sárosgörbény* – Krivé, Sáros; *Iszka* – Ізки, Máramaros), bal-

⁴¹ KEJLOVÁ, V., „Drevený kostolík z Kožuchovcu”, in *Historia Carpatica* I/1969. Zborník Východoslovenského múzea v Košiciach.Seria C – historia. (Košice), 219.

⁴² FRICKÝ, A., *Ikony z východného Slovenska*, Košice 1971, 14.

⁴³ FRICKÝ, op. cit., 1971, 63. kép; *Ikony na plátne zo zbierok Šarišského múzea v Bardejove*. 5.4.-3.5. 1990 (Kiáll. katalógus) (szerk. LOVÁCKÝ, M.) Bardejov 1990.

⁴⁴ A másodlagosan összeállított kompozícióban – a Kárpátok lengyel oldalán is előforduló gyakorlat szerint – a két szélső Alapkép, a Szent Miklós-ikon és az Arkangyalok gyülekezete nagy szélességénél fogva nem az ikonosztázionon, azzal párhuzamosan, hanem a templomhajó keleti sarkaira van ráhelyezve, így az Alapképsor részben független marad a felső sorok egységétől.

⁴⁵ ЛОГВИН, Г., *Украинские Карпаты*, Москва 1973, 87.

oldalt az Istenszülő, jobbra János evangélista.⁴⁶

A Kárpát-vidéken a XVII. század folyamán épülő ikonosztázionok megalkotásában a nagyobb központokban a XVI-XVII. század fordulójától hangsúlyosan jelenlévő *új szempontok* kezdenek érvényesülni. A középkori gyakorlattal szemben, ahol a kutatás szerint elsősorban kolostori műhelyekben festettek ikonosztázionokat, a XVI-XVII. század fordulóján *világi festők* veszik át a vezető szerepet.⁴⁷ A festőműhelyekbe, céhekbe tömörült mesterek, akik világi és római katolikus megrendelésekre is dolgoztak, kevésbé kötődtek a kánoni formákhoz, és *nyugati mintakönyveket*, illetve azok formakincsét felhasználó liturgikus könyvnyomtatványok grafikáinak hatására rövid időszak alatt gyökeresen átformálták az ikonok és az ikonosztázion-ornamentika formanyelvét. A stílusváltás természetesen a *megrendelők* igényéből is fakadt. Nagyobb, jelentősebb megbízó esetében a kivitelezés új formája az anyagi helyzet *reprezentálására* is lehetőséget nyújtott. Az ikonosztázion önálló építészeti szerkezetté válik, melyet fokozatosan gazdag aranyozott faragás borít el, melynek legalább olyan fontosságot tulajdonítanak, mint az ikonoknak. Az egyszerűbb megrendelők számára a plasztikusan modellált, pszichologizáló ábrázolás és a díszes szerkezet közérthetősége, illetve divatossága révén vált tetszetősebbé, mint a középkori kánoni formák.⁴⁸

A történelmi Munkácsi egyházmegyében a XVII. század első felében kiépülő újkori ikonosztázion-szerkezet általánossá válása a XVII. század második felére, a század végére történik meg. A folyamat egybeesett az egyházi unió ezeken a területeken való terjedésével, azonban nem annak függvényeként zajlott. Egyrészt, mivel a jelek szerint a szemléletváltozás tendenciája a helyi görög katolikus és ortodox egyházat egyaránt jellemezte és a helyi templomépítészeti és ikonfestészeti formai-stiláris változásaiban mutatkozott meg elsősorban, nem polemizáló szándék működtette.⁴⁹

⁴⁶ A gazdagabb kiépítésű ikonosztázionokon: Istenszülő mellett a kenethozó aszszonyok, János mellett Longinusz százados és katonái.

⁴⁷ KŁOSIŃSKA, J., *Ikony*. Muzeum Narodowe w Krakowie. Katalogi zbiorów. Kraków 1973 39-40.; АЛЕКСАНДРОВИЧ, В., „Система малярських осередків західноукраїнських земель XVI-XVII століть”. *Другий міжнародний конгрес україністів*, Львів, 22-28 серпня 1993 р. Доповіді і повідомлення історіографія українознавства, етнологія, культура, Львів 1994.

⁴⁸ SZANTER, *op. cit.*, 1986, 186.

⁴⁹ A formai oldal mellett ld. többek közt a török veszélyben a kegyképek szerepének megnövekedését a Kárpáti régióban a XVII. században a görög katoliku-

Másrészt az orientációváltás gyökerei már a XVI. század második felére nyúlnak vissza, sőt, az építészetben belül kimutatható módon az egyházmegyei szervezet kiépülésének idején is, már kialakulásában itt sajátos helyi nyugati és keleti tradíciókból ötvöződő középeurópai metabizánci művészetről lehet beszélni.

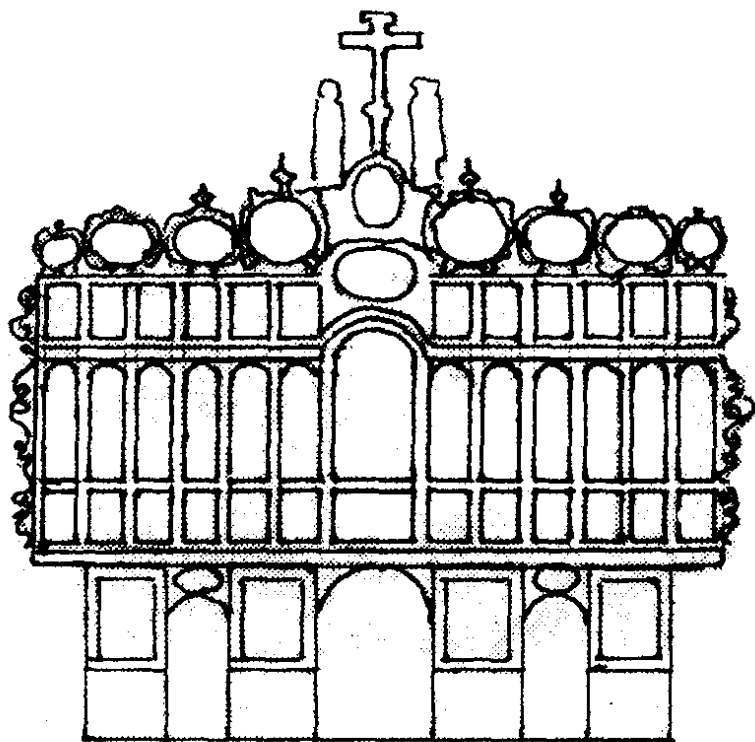
A nyugati minták, a XVI. században a későgótikus naturalizmus, majd a XVI-XVII. század fordulójától még hangsúlyosabban a reneszánsz esztétika követése *modernizálódást*, korszerűséget jelentett.

A XVII. századtól a Kárpáti régióban is érvényesülni kezdtek a nyugati művészetben a reneszánsz óta érvényes művészetértelmezési elvek a művész személyével, az autonóm műalkotással kapcsolatban. Ilyen tekintetben a nyugat-európaiaktól eltérő vallási-egyházi, szellemtörténeti és kulturális környezet ellenére ez az időszak a középkori *kép* korszaka után a *művészet korának* kezdetét jelenti.

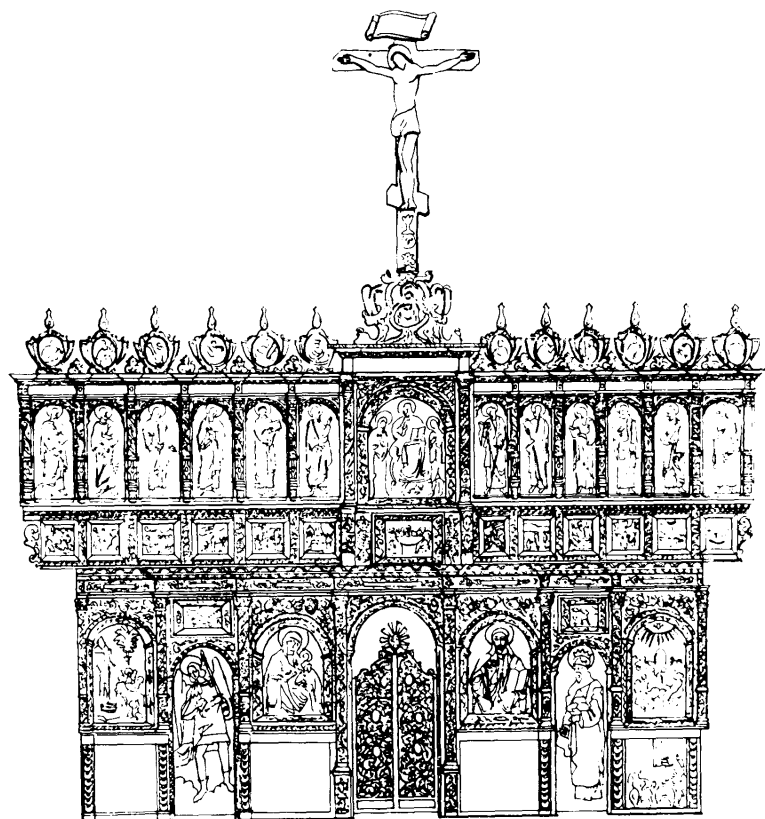
Ugyanakkor az „ablakként”, jelként működő ikont felváltó újkori ikonképek célja változatlan maradt: a gondolkodásbeli szemléletváltás következményeképpen más eszközökkel – a *valóság* *hű megjelenítésével*, a környező világ színpadán bemutatott evangéliumi események révén – jelezték a hívők számára a transzcendencia jelenlétét környezetükben. A megalkotott ikonosztázionok és ikonjaik liturgikus funkciója hagyományosan tovább élhetett.

A sémák – rekonstrukciók forrásai

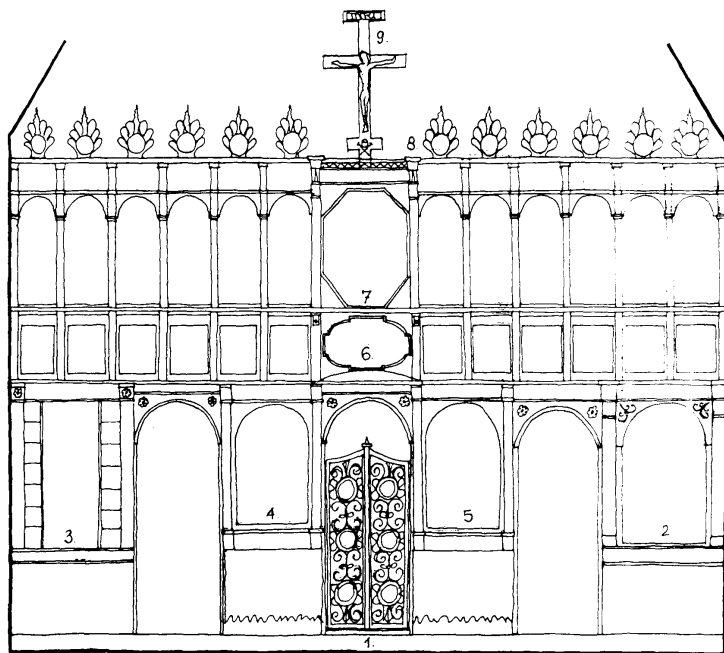
1. SZANTER, *op. cit.*, 1985, 36. kép
2. МЕЛЬНИК, *op. cit.*, 31/B kép
3. TKÁČ, Š., *Ikony zo 16-19. storočia na Severovýchodnom Slovensku*, Bratislava 1980, 19.



1. Lvov, Szent Paraszkéva-templom ikonosztázionja, 1644-1648.



2. Roháti, Szent Lélek-templom ikonosztázionja, 1650.



3. Szemes (Šemetkovce), Szent Mihály-templom ikonosztázionja,
XVII. század második fele – vége

1848/49 ÉS A GÖRÖG KATOLIKUS EGYHÁZ

1. Az egyházak és a forradalom

Először átfogóbban szeretnék szólni a forradalom-szabadságharc és *általában az egyházak* kapcsolatáról.

48/49 mélyen érintette a Magyarországon élő egyházakat is. A *papok, lelkészek* sajátos helyzetben voltak. A kor kommunikációs rendszerében a lelkészeknek központi szerepe volt. A lakosságot érintő rendeleteket nekik kellett felolvasniuk, sőt értelmezniük a szószekekről. Ez a hagyományos funkció a szabadságharc idején életveszélyessé vált, mert ha fordult a kocka, a papokat könnyen vádolták császárpártisággal vagy épp forradalmisággal.¹ Haynau különösen érzékenyen reagált arra, ki volt az, aki felolvasta a Függetlenségi Nyilatkozatot, vagy ki nem, vagy ki adott szállást a „felkelőknek”, számos lelkész, sőt püspök esett áldozatul a rögtönbíráskodásnak és az ellenforradalmi ítélőszéknek. 49 őszén pedig tragikus szerep jutott a papságnak: ők kísérték utolsó útjukra az elítélteket, adtak lelki vigaszt a vértanúknak. Az aradi vértanúk utolsó óráit pl. a nagyváradi minoriták írták le és hagyták ránk örökölni.²

2. Az ortodox egyház

Ezen túlmenően pedig – így vagy úgy, egyik vagy másik oldalon –, de mindegyik egyház, felekezet érintett volt a forradalomban és szabadságharcban. Sajnálatos tény (és számomra, mint görög katolikus lelkész számára különösen az), de az *ortodox* (a görögkeleti) *egyház* – az ország akkoriban második legnépesebb egyháza! – pl. az ellentábor erősítette. Végző soron nem is vallási indokból, hanem politikai okok miatt (valahogy úgy, mint ma, ami-

¹ FÓNAGY, Z., „Egyházak a szabadságharcban”, in *Népszabadság* (1996. március 14) 15.

² *Ibid.*

kor ír és katolikus terrorista akciókról hallunk, ahol valójában nemzeti és politikai ellentétéről van szó). A szerb és a román nemzetiiség, sőt nemzet ugyanis épp ekkor kezdte vívni függetlenségi harcat a magyarokkal szemben, a forradalom pedig nem éppen sikeres politikát folytatott velük szemben, mindez ezeket az erőket a Habsburgok oldalára sodorta, a szerb és a román ortodox egyház – mint eléggé nacionalista egyház – épp ezért a magyar-ellenes népfelkelők ideológiai támasza lett. Ehhez járult még az is, hogy ezeknél a nemzetiségeknél egyszerűen nem volt politikai elit, sőt értelmiség sem igen, ezt az elemet is a klérus pótolta, a hierarchia pedig egyenesen az ellenforradalom legfőbb szervezője és irányítója lett. *Rajacsics* szerb metropolita pl. kezdettől a szerb szervezkedés élén állt, *Saguna*, az erdélyi román ortodoxok püspöke pedig némi kivárás után ugyancsak a császárhűség mellett vetette latba befolyását. Olyan egyházi központok, mint Karlóca, vagy Balázsfalva, egyúttal a népfelkelés központjai is voltak.

3. A római katolikus egyház

Felemás volt a *római katolikus egyház* helyzete. A Habsburgok katolikusok voltak, a katolikus egyház eléggé összefonódott a birodalommal, emellett a forradalom többek közt célul tűzte a katolikus vallás államvallás-jellegének és előjogainak megszüntetését, a jobbágyszabadítás pl. azt jelentette, hogy az úrbéres földnek kb. egyhatedét birtokló katolikus egyház kárpótlás nélkül veszítette el a jobbági szolgáltatásokat. Ez érteti meg, hogy a klérus, főleg a felsőpapság egy része „labanc” maradt, kitartott a császár és serege mellett. Igaz, a hierarchia mindig is lojális volt az épp hatalmon lévőkkel szemben, azonban a Batthyány-kormány éppen a katolikus egyház oktatási, családjogi előjogait kezdte el ostromolni, a felső papság tehát úgy tekintette a forradalmat, hogy az az egyház érdekei ellen is irányul.³ Növelte a zűrzavart, hogy a forradalom idejére a püspöki székek egyharmada – köztük az esztergomi érsekség is – üres volt. Júniusban ugyan a király *Hám János* szatmári püspökkel betöltötte a prímási széket és kinevezte a többi hiányzó püspököt is,⁴ az új érsek azonban nem volt politikus

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

alkat, és nem tudott megfelelően dönteni. Jellemző, hogy 49 tavaszán *Hám János* esztergomi érseket, *Scitovszky János* pécsi, gróf *Zichy Domokos* veszprémi püspököt a debreceni országgyűlés hazaárulónak nyilvánította az ellenség támogatásáért.⁵

Ennek ellenére a katolikus egyház – az alsópapság és a hívek tömege, amely a lakosság több mint felét alkotta – *azonosult a forradalommal* és a szabadságharccal. Március 18-án a káptalánok képviselői – a nemességet követve – megszavazták a jobbágyfelszabadítást. A forradalom heve magával ragadta a papságot: az alkotmányos átalakulások mintájára esperesi és egyházmegyei gyűléseken az egyházszervezet demokratikus átalakítását, a magyar nyelvű liturgia bevezetését követeltették, sőt sokan felléptek a papi nőtlenség eltörlése érdekében, 48-49-ben sokan le is rázták ezt a megkötöttséget, akadtak papok, akik össze is eskették kollégáikat. 48 nyarán felmerült egyébként az egyházi birtokok szekularizációja és a szerzetesrendek feloszlása is, ezt a törvényjavaslatot azonban a képviselőház elutasította.⁶

A Függetlenségi Nyilatkozat – a nemzet és a király közötti nyílt szakítás – után a papság jórésze a *nemzeti ügy mellett* foglalt állást. A fiatalok – a kispapok, novíciusok – egyik része fegyvert fogott. Mivel értelmiségieknek számítottak, a honvéd-seregben altiszti, tiszti rangot kaptak. Másik részük tábori lelkész lett, sokan közülük kereszttel kísérték a katonákat a csatákban is. A szeminaristák, fiatal papok közül számos vértanú is lett.

A papságnak szerepe volt az *anyagiak előteremtésében* is. 48 nyarán, a Kossuth-bankó kibocsátásakor a forradalmi kormány elvárta, hogy a papság gyűjtést rendezzen a bankó fedezetének megteremtésére. Újabb szerepkör volt a *béke-közvetítés*: 49 novemberében *Fogarassy János* püspök, majd *Lonovics József* egri érsek is tagja volt a *Windischgrätz*hez menesztett béke-küldöttségnek.⁷ A *szabadságharc megtorlása* a püspöki kart is sújtotta. A 48-ban kinevezett püspököket lemondatták, *Rudnyánszky József* beszercebányai püspököt 6 év börtönre, *Bémer László* nagyváradai püspököt halálra, majd kegyelemből 20 évi fogságra ítélték, letartóztatták *Lonovics* érseket is. *Horváth Mihály* csanádi püspök, történelemtudós, aki az 1849 áprilisi trónfosztás után a Szemere-

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

kormány kultuszminisztere lett, emigrált.⁸ Olmütz és Kufstein börtöneiben 21 katolikus pap raboskodott vasra verve éveken át. A hivatalban maradt püspökök kegyelemért esedeztek papjaik számára. Az egyház fontos szerepet játszott az 1849-60 közötti években a nemzeti ellenállásban és a *kiegyezés előkészítésében* is.

4. A protestáns egyházak

A *protestáns egyházakat* szintén sajátos kettősség jellemezte. Az erdélyi szászok evangélikus egyháza magyarellenés maradt. A szlovákok *Hurban* és *Hodzsa*, szintén evangélikus lelkészek vezetésével fogtak fegyvert a forradalom ellen.⁹ Még a magyar református lelkészek is összeütközésbe kerültek a forradalommal, amikor híveik földosztó mozgalmak élére álltak. Mindez azonban szintén inkább politikai és társadalmi indítékokból táplálkozott.

Általánosságban véve a protestáns egyházak vezetői a katolikus hierarchiánál egyértelműbben sorakoztak fel a forradalom és *szabadságharc mellett*, épp amiatt, hogy a forradalom kikiáltotta a vallási egyenjogúságot, ami a katolikus egyház államvallás-jellegét megszüntette. Kiépült a protestáns tábori szolgálat is, sőt számos református lelkész maga is fegyvert fogott, amit pedig egyházuk helytelenített. A református püspökök körlevelei buzdították a híveket a szabadságharc aktív támogatására.¹⁰ A bukás után *Haynau* éppúgy perbe fogta és bebörtönöztette a református lelkészeket, mint a katolikus papokat, mind a négy akkori református püspököt lemondatta, hármójukat perbe is fogta.

5. A görög katolikus egyház

A görög katolikus egyházon belül magán is elég sokszínű a kép, aszerint, *milyen nemzetiségűekről* van szó. De a görög katolikuság túlnyomó része a szabadságharc mellett állt ki. Épp a Görögkatolikus Szemle idei márciusi számában olvasható *dr. Pirigyi István* tanár úr cikke erről,¹¹ eszerint mintegy száz fölszentelt

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ PIRIGYI, I., „Görög katolikusok a 48-as szabadságharcban”, in *Görögkatolikus*

pap és papnövendék, 25 ezer görög katolikus vallású – magyar, ruszin és román (!) honvéd – esett áldozatul a magyar haza szabadságáért, függetlenségéért és társadalmi fejlődéséért vívott küzdelemben.

Alábbiakban mégis a *Munkácsi Egyházmegyére* szűkíteném le a kört, amire több indokom is van. Szűkebb megyénk, Szabolcs megye is ehhez az egyházmegyéhez tartozott, Tiszavasvári – a régi Tiszabűd – nagy szülötte, *Vasvári (Fejér) Pál* is ebből az egyházmegyéből származott édesapja révén. De még egy komoly indokom van: épp most jelent meg Ungvárott *Bendász István*, nemrég elhunyt görög katolikus lelkész, történész könyve.¹² A leggazdagabb és legfrissebb anyag tehát épp e területen áll rendelkezésünkre. Ennyiben legyen szabad talán ismertetésemet egyúttal *könyvpremiérnek* is tekintenünk.

A Munkácsi Görög Katolikus egyház legfőbb jellemzője az volt, hogy Szabolcsban, Szatmárban, Hajdú-Biharban *magyarajkú hívei* voltak – mint tudjuk, éppen belőlük alakult 1912-ben a Hajdúdorogi Egyházmegye, tehát csak azóta beszélhetünk Magyar Görög Katolikus Egyházról –, a többi, főleg a kárpátaljai területet jórészt *ruszinok* (rutének) lakták. S ha az természetesnek tűnik számunkra, hogy a magyar egyházközségek a forradalom mellett álltak, – s erre vonatkozólag hadd idézzek egy konkrét mozzanatot:¹³ *Lakatos György* hajdúböszörményi paróchus, *Id. Fejér Pál* akkori ottani utódja március idusa után így ír: „a legújabb nagyszerű események és reformok” a hajdú kerületet is lelkesedésre ragadták –, annál inkább meglepő lehet számunkra, de tény, hogy a ruszinság és a ruszin ajkú görög katolikusság ugyanúgy a forradalom és a szabadságharc pártjára állt. (Nemhiába szokták a ruszinokat magyarorosz népként is emlegetni. Egyébként már *Rákóczi Ferenc* is *gens fidelissima*-nak,¹⁴ leghűbb népnek nevezte őket.)

Az egyház számára végső soron nem túl kedvező döntés, a jobbágyfelszabadítás után *Popovics Vazul* munkácsi püspök egyenesen azt rendeli el, hogy a lelkészek a legközelebbi vasárnapon tartsanak hálaadó istentiszteletet, mert „a szegény nép századoktól hordott terheitől szabadult meg”, ami igen széles látókörre

Szemle 3 (1998) 8.

¹² BENDÁSZ, I., *Az 1848-1849-es szabadságharc és a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye*, Ungvár 1998.

¹³ *Ibid.*, 17.

¹⁴ *Ibid.*, 7.

utal. Mikor a nemzetőrséget kezdik toborozni, a püspök kifejti körlevelében: a nép fiai „az úrbéri tartozások megszüntetése által hazai szabad polgárok (értsd: a haza szabad polgárai, a Szerk.) lettek”, így „nemzeti őrsereget alakítani tartoznak”.¹⁵

A forradalom kihatott a görög katolikus egyház *közjogi helyzetére* is, megadta a felemelkedési lehetőséget az addigi szinte alantas helyzetből. Báró Eötvös József vallás- és közoktatási miniszter felvetette annak lehetőségét, hogy minisztériumában külön görög katolikus osztály létesülhetne.¹⁶ Erre ugyan nem került sor, de Dolinay Péter főhadnagy személyében külön minisztériumi titkár intézte a görög ügyeket.

Negyvennyolc márciusa a szó igazi értelmében *rendszer-változást* jelentett, amely az alkotmányos szabadság és a jog-egyenlőség jegyében zajlott. E ténynek az egyházmegye papjai és hívei nemzeti ünnepélyekkel adtak hangot. Sátoraljaújhelyen pl. május 10-én tartottak nagy vigadalmat.¹⁷ De az egyházmegye már a Habsburg-ház trónfosztása után¹⁸ üdvözlő levelet intézett Kossuthhoz. A már kormányzóvá választott Kossuth válaszolt is, de (mint Pirigyi atya írja¹⁹), jellemző volt, mennyire nem ismerték hazánkban a görög katolikus egyházat: Kossuth görög *nem* egyesült püspököknek nevezi *Popovics Bazilt*...

Az egyházmegye kormányzata hírül vette, hogy a 48-as törvényeket – amelyeknek megalkotásában *Popovics* püspök, mint a felsőház tagja, maga is részt vett – mindenféle nemzetiség nyelvére lefordították már. Ruszin fordítás azonban még nem volt. A püspök *Homicskó György* turjai lelkészt bízta meg a fordítással, külön hangsúlyozva, hogy a nép által is érthető (ruszin) nyelven történjék meg ez. De szóba került – s mintegy 48 terméke ez is – a görög katolikus liturgikus könyveknek *magyar nyelvre* történő lefordítása és kiadása is.²⁰ Tudjuk, ez a törekvés vezetett később a Hajdúdorogi Egyházmegye felállításához.

A püspökség figyelemmel kísérte a történelmi események alakulását. Amikor viszályok, zavargások jelentkeztek, a megyéspüspök békére, a meglévő értékek védelmére int. De persze mégis

¹⁵ *Ibid.*, 20.

¹⁶ *Ibid.*, 23.

¹⁷ *Ibid.*, 23.

¹⁸ Debrecen, 1849. április 14.

¹⁹ PIRIGYI, *op. cit.* 8.

²⁰ BENDÁSZ, *op. cit.*, 27.

elérkezett az *önvédelmi harc* ideje. Mint *Bendász István* írja, a hazánkban élő kisebbségek, nemzetiségek – a szerbek, horvátok, szászok, románok, szlovákok – szinte mind a magyarság ellen emeltek fegyvert, ám „egyedüli kisebbsége az országnak a ruszin, amely nemcsak nyugodt és nem lázong, de tetemes áldozatokat hoz a haza oltárán, úgy anyagiakban, mint vérben”.²¹

Amikor a Függetlenségi Nyilatkozat megszületett, a Munkácsi Egyházmegye Szentszéke kimondja „Magyarország törvényes kormánya iránti hódolatát és *engedelmességi nyilatkozatát*”.²² S hogy ez nem csupán elvi nyilatkozat volt, mutatja, hogy 49 júniusában az is felvetődik, hogy a 25 ezernyi görög katolikus honvéd részére tábori lelkészséget kellene felállítani. A görög vidék tehát szívvel-lélekkel a szabadságharc mellé állt. Joggal teszi szóvá *Bendász* azt is:²³ míg még a magyarságnak és a székelységnek is voltak olyan tagjai, akiket *Haynau* alatt mártírnak tekintettek – a „reakció” mártírjainak! –, ilyenek a ruszinok közül nem kerültek ki. *Popovics* püspököt 49. szeptember 16-án eltávolították a püspökség éléről, szigorú őrizet alatt szobafogságra kárhoztatták.

Talán még annyit a *szabadságharc utáni időkről*: A papság körében sajátos ellenállási forma harapózott el: a papok sújtásos „attilában” és sarkantyús csizmában jártak. Az osztrák-barát helynök, *Csurgovits János* figyelmeztette a papságot ezen „abusus” megszüntetésére.²⁴ És még egy érdekesség: az öreg ruszinok gyakran végeztettek misét, pannachidát a bukás után, bizonyos Lajosért. A Lajos-miséket *Kossuth Lajosért* végezték, s ezek folytatódtak egészen 1920-ig, a cseh megszállás idejéig, amikor aztán ez már újra hazaárulásnak minősült...

A Munkácsi Egyházmegyén és annak püspökén kívül a krónikások (így épp *Pirigy* tanár úr, legutóbbi cikkében) csak egy-két kiemelkedő személyiségről tudnak: a nagyváradi (román) görög katolikus egyházmegye püspökéről, *Erdélyi Bazilról*, aki papjaival, magyar és román híveivel egyaránt kitartott a szabadság ügye mellett (a harcokban sokan oda is veszték közülük), és *Lemhény Jánosról*, aki a fogarasi román (!) görög katolikus egyházmegye püspöke volt.²⁵ Ő ugyan előzőleg az erdélyi románság jogaiért harcolt,

²¹ *Ibid.*, 28.

²² *Ibid.*, 30.

²³ *Ibid.*, 40.

²⁴ *Ibid.*, 49.

²⁵ *PIRIGYI, op. cit.*, 8.

de ismerte és szerette a magyar nyelvet, s a szabadságharc idején a békés együttélést hirdette, 1848. május 29-én a kolozsvári országgyűlésen megszavazta Magyarország és Erdély unióját (amelyet a Tizenkét Pont is szorgalmazott), emiatt a románok árulónak tekintették, 1850-ben lemondatták és a bécsi ferences kolostorba integrálták.²⁶ Volt tehát példa *magyarok és románok együttműködésére* a szabadságharc idején, s mint említettük, voltak román honvédek is Erdélyben, akik mártírokká lettek, igaz, sokan osztrák oldalra sodródtak, a nemzetiségi politika játékszabályai szerint...

6. A papság és a kispapok

De talán térjünk vissza a Munkácsi Egyházmegyéhez. Eddigiekben főleg *Popovics* püspök alakján keresztül követtük végig az egyházmegye részvételét. *Bendász István* könyvében 87 olyan *lelkész* neve, élettörténete szerepel, akik tevékenyen részt vettek az eseményekben, s ezért üldöztetésben volt részük.²⁷ Legtöbbjük történetében ez áll: nemzetőrtiszt volt. Néhányuk magas közjogi méltóságot nyert el, *Karczub András* nagykállói esperes-lelkész pl. Szabolcs vármegye kormánybiztosa lett. Engedtettsék meg egy személyes vonatkozás: a névsorban ott olvasom ükapám, *Lyachovits János* nevét is,²⁸ aki szintén csak hajszállal kerülte el, hogy verpadra jusson. *Gracza Görög* egyik művében²⁹ szerepel egy festmény-lenyomat, amelyen reverendában, honvédsapkában egy pap jelenik meg, egyik kezében kard, másikkban hármaskereszt (ez a tipikusan „görög” papi kereszt), amint a muszka sereg ellen vezeti a kiegyenesített kaszákkal felszerelkezett ruszinokat. Ez a pap *Kreith József* volt, aki egy másik képen bilincsre verve látható. Ez a hiteles kép az akkori görög katolikus papságról.

Ami pedig a *papnövendékeket* illeti, legendák lengik körül az ungvári szeminaristákat. (Mint tudjuk, 1775 óta Ungvár volt a Munkácsi Egyházmegye központja, ott volt a szeminárium is.) Hogy rögtön 48 júniusában, a főduktor, *Palkay Partén* buzdító beszédének hatására 35-en honvédnak álltak. *Bendász* szerint ez így túl-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ BENDÁSZ, *op. cit.*, 58-132.

²⁸ *Ibid.*, 112.

²⁹ GRACZA, GY., *Az 1848-49-es Magyar Szabadságharcz Története*, Budapest 1895, 1975.

zás,³⁰ mert több lépcsőben álltak be honvédnak, első nap pl. csak egy valaki, viszont ugyanakkor a valóság sokkal fényesebb, ti. 51 papnövendékről tudni, hogy a harcok résztvevője volt. 121-ből 51 – ez nem is rossz arány, ilyenmel egyik magyar papi szeminárium sem dicsekedhetett!

De hogy ne essünk a klerikális egyház hibájába, a papokon, kispapokon kívül emlékezzünk meg azokról a *világiakról* is, akik a görög katolikus egyházból kerültek ki. Tudnunk kell, hogy Kossuth testőrsége ruszin fiúkból, többek közt kispapokból állt! Kossuth egyébként a debreceni országgyűlésen is elismerően szolt a magyarorosz népről... *Soltész Mihályné* papnénk pedig szintén épp a *Görögkatolikus Szemle* márciusi számában³¹ felsorolja azokat a görög katolikus férfiakat, akik *Kossuth Lajos* kapitányai voltak. 18 nevet sorol fel, köztük, névsor szerint utolsóként, de jelenőségben elsőként *Vasvári Pál* nevét említi.

De térjünk vissza a *kispapokhoz*. A teológusok közül sokan áldozatul is estek a harcmezőn vagy a kivégzéseken. A megmaradottak legtöbbje megjárta a börtönt vagy külföldre távozott. Közülük csak kevesen lehettek később felszentelt papok, mert az osztrák hatalom öröködt az azon, hogy a rebellis fiatalok ne jussanak be a papság soraiba.

Neves pap, sőt apát lett az a *Rabár János* (a nemrég miniszterként megismert *Rabár Ferenc* öse), aki 49-ben – bizonyára a *Talpra, magyar!* ottani változataként – ekképp adott hangot a ruszin-magyar ifjúság szellemének, olyannyira, hogy versét ukránra, ruszinra is lefordították. Ezzel a verssel szeretném zárni megemlékezésemet.

Szabadság-dal

Riadj, magyar, öröme fel:
Kín álmaid enyésztek el.
Enyésztenek keserveid,
Szabad hazám, bús éjjelid.
Riadj azért öröme fel,

³⁰ BENDÁSZ, *op. cit.*, 33.

³¹ SOLTÉSZ, M.-né, „150 éve történt”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (1998) 8.

Te szenvedő magyar kebel!

Zokogva néztél zsarnokid
S reményt veszítve kínjaid.
Siralmaid panaszira
Derült hazánk zord nappala.
Riadj azért öröme fel,
Te szenvedő magyar kebel!

Derű hasadt borúlaton,
Enyészet a zsarnokon
Sötét sírok ürege már
Nép-zsarnokot ölelni vár.
Riadj azért öröme fel,
Te szenvedő magyar kebel!

Le zsarnokot, le, sírba le,
Szabad hazánk és nemzete!
Uralni téged Ausztria -
Esküszik, hogy nem fog soha!
Riadj azért öröme fel,
Te szenvedő magyar kebel!

Szabó Péter

KELETI MEGYÉSPÜSPÖK ILLETÉKESSÉGE A HÁZASSÁG GYÖKERES ORVOSLÁSÁRA (CCEO 852. kán.)

Bevezetés

A gyökeres orvoslás (*sanatio in radice*), vagyis az érvénytelen házasságok érvényesítésének rendkívüli formája, a keleti katolikus egyházak fegyelmi rendjében viszonylag új. Szabályozása – akár csak a latin jogban is¹ – többszöri változáson esett át. A megadására illetékes hatóság tekintetében mindenekelőtt a Zsinat utáni jogalkotás eredményezett jelentős változásokat, amennyiben az orvosolható esetek jelentős területeit a megyéspüspökök hatáskörébe utalta. Ugyanakkor – mint az közismert – a kánoni forma (vagy a keleti norma szóhasználatát hűebben követve a „celebráció formája”) alóli felmentést a keleti kódex jelenleg az Apostoli Szent-széknak, illetve a pátriárkáknak tartja fenn. Ezen újdonság kapcsán pedig a szakirodalomban is érzékelhető bizonytalanság alakult ki azon kérdés tekintetében, hogy a keleti megyéspüspökök rendes körülmények között vajon továbbra is illetékesek-e saját hatáskörben olyan házasságokat orvosolni, melyek esetében az érvénytelenség oka a kánoni forma valamely hiányossága volt? A gyökeres orvoslás jogintézményének az alkalmazása igen gyakori, azt is lehetne mondani, a mindennapi egyházi adminisztrációhoz tartozó. Ez sajátos gyakorlati fontosságot is ad cikkünk témájának.

Az alábbiakban erre a kérdésre szeretnénk kielégítő választ találni, elsősorban a keleti Codex általános normái révén adott irányelvek segítségével.

¹ A jogintézmény korábbi történetének áttekintéséhez lásd: HARRIGAN, R., *The Radical Sanations of Invalid Marriages*, (Canon Law Studies 116), Washington 1938; RYAN, T., *The Juridical Effects of the Sanatio in Radice*, (Canon Law Studies 355), Washington 1955; JEMOLO, A., *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, [Bologna 1993] 406-420; CHIAPPETTA, L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma [1990], nn. 1161-1178, 400-406.

I. A gyökeres orvoslás fogalma és helye a házasságjog rendszerében

A keleti kódex házasságjogot szabályozó részének VII. cikkelye – a latin joggal megegyező módon – a házasságok érvényesítésének két típusát helyezi kilátásba.²

Az egyszerű érvényesítés (*convalidatio simplex*) a házasságok érvényesítésének szokásos módozata. Minthogy mindig a házassági beleegyezés megújítása szükséges hozzá, segítségével nemcsak az akadályok vagy a formahiány miatt érvénytelen házasságok rendezhetőek, hanem a beleegyezési hiányosság miatt is. Az egyszerű érvényesítés – szemben a gyökeres orvoslással – az esetek jelentős részében hatósági közreműködés nélkül zajlik, sőt ha ilyen közreműködés szükséges is, az mindig másodlagos jelentőségű marad a felek (vagy legalább azok egyike) személyes aktusához, tudniillik a házassági beleegyezés megújításához képest.³

A második – csakis kivételes esetekben alkalmazható – érvényesítési lehetőség a jelen írásunk témájául szolgáló gyökeres orvoslás (*sanatio in radice*). E figura az előzővel szemben nem teszi szükségessé a beleegyezés megújítását, hanem annak megéléte – minthogy azt semmilyen emberi hatalom nem pótolhatja – ezen esetben elengedhetetlen feltétel.

A gyökeres orvoslás az egyszerű érvényesítésnél komplexebb jogintézmény. Először is nem a házastársak (vagy azok egyike) megújított házassági beleegyezése képezi lényegét, hanem az illetékes egyházi hatóság által adott *kegyintézkedés*. Eredménye az érvénytelen házasság érvényesülése, illetve az ehhez szüksé-

² A két jogintézmény lényegi differenciáinak kiemeléséhez lásd pl. CASTAÑO, J., *Il sacramento del matrimonio*, Roma, ²1992, 510-518.

³ Mint tudjuk, az egyszerű érvényesítés alkalmazása esetén is mellőzhető a kánoni formában történő újrakötése, abban az esetben ha az érvénytelenség oka *titkos* házassági akadály, illetve a beleegyezés külső fórumon *bizonyíthatatlan* hiánya volt. Ilyenkor elegendő a felek vagy az érvénytelenségről tudó egyik fél *magánúton* és *titokban* adott beleegyezés-megújítása (vö. pl. ERDŐ P., *Egyházjog*, ²Budapest 1997, 474). Ugyanakkor a szerzői vélemények erősen megoszlanak a tekintetben, hogy a kánoni formában történő újrakötést feltételező esetek egyáltalán érvényesítésnek tekinthetőek-e? Egyes kánonjogászok hangsúlyozzák, hogy a szükségszerűen kánoni formában megújítandó beleegyezés esetén – minthogy ilyenkor valójában új házasságkötéssel állunk szemben – szoros értelemben nem beszélhetünk *érvényesítésről*; lásd pl. *Code of Canon Law Annotated*, Caparros, E. – Thériault, M. – Thorn, J. (eds.), Montréal 1993, 727.

ges külsődleges feltételek teljesülése (így házassági akadályok elhárítása, valamint a kánoni forma kötelezettsége alóli felmentés, ha az érvénytelenséget annak mellőzése okozta). Ezen túl a jogintézmény retroaktív, azaz visszamenő hatásokat is eredményez. Aláhúzendó, hogy a visszamenő hatás ebben az esetben nem azt jelenti, hogy a házasság az eredeti érvénytelen kötés pillanatától válna érvényessé. Mint azt a doktrina hangsúlyozza, a házasság érvényessé csak a hatósági kegyintézkedés megadásának pillanatától válik. A visszamenő jelleg csak annyit jelent, hogy a jogrend utólag – mintegy *fictio iuris* révén – a kánoni hatásokat az eredeti kötés pillanatától meglévőnek tekinti.⁴

Hogy a jogintézmény megnevezésében található „gyökeres” jelző pontosan mire is utal, arra vonatkozólag nincs teljes egyetértés a szerzők között. Tekintettel az imént mondottakra, az aligha jelentheti a házasság kezdeti pillanatra visszamenő érvényesítését. Az érvényesítés „gyökeres” jellege ez esetben nem időmegjelölés, hanem arra utal, hogy ez úton a házasság végső *alapját* képező, természetjogi-konstitutív szintű elem (tudniillik házassági beleegyezés) juttatik érvényre.⁵

A gyökeres orvoslás intézménye, mint olyan, az ortodox egyházjogban mindmáig ismeretlen. A keleti katolikus egyházak kánonjogi forrásaiban is csak a XIX. században jelenik meg,⁶ amikor is – a *Tametsi* dekrétum miatt érvénytelennek minősülő tisztán civil vagy más, kánoni forma nélküli házasságok terjedése miatt – az a latin egyházban is egyre fontosabb jelentőségű lesz.⁷

A Zsinat utáni jogalkotás – elvetve azt a korábbi, egyes szerzők által tartott nézetet, mely a gyökeres orvoslás módjára történő házasságérvényesítést a dolog természetéből adódóan tekintette szükségszerűen a péteri funkcióhoz tartozó illetékességnek – már az esetek jelentős részében teszi jogosulttá a megyéspüspököt a gyökeres orvoslás megadására.⁸

⁴ CASTAÑO, *Il sacramento*, 515.

⁵ Vö. „A gyökér, amelyben a házasság orvoslást nyer, az a – természeténél fogva önmagában hatékony – házassági beleegyezés”; VELA, L., „Sanazione in radice”, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Salvador, C. – De Paolis, V. – Ghirlanda, G. (a cura di), Milano 1993, 942.

⁶ Lásd pl. Syn. Sciarfen. Syrorum, a. 1888, cap. V, art. XV, § 10, 5; Syn. Alexandrin. Coptorum, a. 1898, sect. II, cap. III, art. VIII, § 7, 5.

⁷ PRADER, J., *Il matrimonio in Oriente ed in Occidente*, (Kanonika 1), Roma 1992, 238.

⁸ E folyamat már a Zsinat alatt megkezdődött; vö. PAULUS VI., mp. *Pastorale*

II. A kódexbeli norma fogalmazásmódja

A hatályos jog megfogalmazása szerint gyökeres orvoslást a pátriárka és a megyéspüspök olyan egyedi esetekben adhat, amikor a házasság vagy a jog által előírt forma hiánya vagy pedig olyan akadály miatt érvénytelen, mely alól ők is felmentést adhatnak. A többi – tudniillik a Szentszéknek kifejezetten fenntartott,⁹ valamint a már elhárult isteni jogot tartalmazó – akadály esetében egyedül a Szentszék illetékes ezen rendkívüli jellegű érvényesítésre.¹⁰ Mint azt az alábbiakban láthatjuk, a szerzői vélemények eltérő módon értelmezik e kánon szövegét. Nézeteltérések főleg a tekintetben vannak, hogy a tárgyalt orvoslás jogának a felmentési illetékesség fenntartásából adódó – 852. kánonban jelzett – hiánya vajon a megyéspüspök esetében is csak a fenntartott akadályokra vonatkoztatandó-e, vagy – ide értendő a 835. kán. rendelkezése –

munus, 30. XI. 1963, nn. 21-22, in AAS 56 (1964) 9; vö. még 17. jegyzet. A házasságérvényesítésre vonatkozó korábbi keleti joghoz lásd: COUSSA, A., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. III, *De matrimonio*, Romae 1950, nn. 234-241, 258-261.

⁹ A CCEO 795. kán. 1. § 1-3^o szerint a Szentszéknek fenntartott akadályok a szent rend, a szerzetesi intézményben letett nyilvános örök tisztasági fogadalom, ha az intézmény *egyházmegyei kongregációnál* magasabb rangú, valamint a hitvesgyilkosság. Mint látható, a keleti kódex a megszentelt élet intézményei tekintetében – a hatályos latin joggal szemben – továbbra is megőrizte a hagyományos tipológizálást. Az említett kánon alapján tehát a Szentszéknek van fenntartva a bármely rangú *monasztikus* intézményben vagy szerzetes *rendben* letett örök tisztasági fogadalom, továbbá az egyházmegyeinél magasabb rangú szerzetes *kongregációban* tett hasonló fogadalom. Megjegyzendő, hogy a kongregációbeli fogadalmak alól, melyeknek a törvényhozó – a szerzetes *rendben* tettel ellentétben – nem tulajdonít a monasztikus fogadalommal azonos jogértéket, a *pátriárkának* is felmentési illetékessége van (2. §). Vö. pl.: ABBAS, J., „Forms of Consecrated Life Recognised in the Eastern and Latin Codes”, in *Commentarium pro Religiosis et missionariis* 76 (1995) 5-38; BEYER, J., „De vita consecrata in iure utriusque Codicis orientalis et occidentalis”, in *Periodica* 81 (1992) 283-302.

¹⁰ CCEO can. 852 – § 1 *Patriarcha et Episcopus eparchialis concedere possunt sanationem in radice in singulis casibus, si validitati matrimonii obstat defectus formae celebrationis matrimonii iure praescriptae vel aliquod impedimentum, a quo ipsi dispensare possunt et in casibus iure praescriptis, si impletae sunt condiciones, de quibus in can. 814; in ceteris casibus et si de impedimento iuris divini agitur, quod iam cessavit, sanatio in radice concedi potest a sola Sede Apostolica.*

a kánoni formára is?

Úgy tűnik, hogy az idézett kánon *grammatikai* szempontból nem teszi világossá, hogy a megyéspüspök gyökeres orvoslási illetékességének általa megfogalmazott lehatárolása csak a fenntartott akadályok eseteire vonatkozik-e vagy magában kívánja foglalni a kánoni forma hiánya miatti érvénytelenség orvoslásának fenntartását is? A latin szöveg ugyanis, attól függően, hogy az a *quo ipsi dispensari possunt* kifejezés mint a felmentési – és következésképpen az érvényesítési – illetékesség lehatárolása az akadályok tekintetében történő magától érthetődő megszorításon túl a szövegben tőle távolabb eső *defectus formae celebrationis matrimonii praescriptae* kifejezésre is vonatkoztatandó-e, kétféleképpen értelmezhető. A kánon kodifikációtörténete meglehetősen sok szövegváltozatról tanúskodik,¹¹ ugyanakkor – úgy tűnik – az általunk most felvetett, 852. kánonra vonatkozó jogtechnikai kérdés közvetlenül sehol nem merült fel.

III. *Status questionis* a szerzői vélemények tükrében

A szóban forgó kánont – bár inkább csak érintőlegesen tárgyalva – jelentős szerzők értelmezik egymással részben vagy egészében ellentétes módon. Victor Pospishil szerint a kánoni formából fakadó érvénytelenség gyökeres orvoslása tekintetében a pátriárka és a megyéspüspök azonos illetékességgel rendelkezik, következésképpen a CCEO 852. kánonban fellelhető megszorítás csak a fenntartott akadályokra értendő (vö. CCEO 795. kán.).¹² Hasonló álláspontra helyezkedik F. Aznar Gil is, amennyiben a

¹¹ *Nuntia* 10 (1980) 60; *Nuntia* 15 (1982) 95; *Nuntia* 24-25 (1986) 153; *Nuntia* 27 (1988) 59; *Nuntia* 28 (1989) 119; *Nuntia* 31 (1991) 42.

¹² „Authority Granting Sanation [c. 852]. A patriarch and an eparchial bishop can grant a radical sanation in individual cases if the validity of the marriage is prevented by a defect of the form prescribed by law for the celebration of marriage or a certain impediment from which they can dispens...”, in POSPISHIL, V., *Eastern Catholic Church Law*, New York, ²1996, 604. (Ugyanakkor a szerző keverni látszik a megyéspüspök és a helyi hierarcha fogalmát, a következő oldalon azt állítva, hogy a gyökeres orvoslásra a helyi hierarcha is illetékes. Jóllehet a kodifikáció egy bizonyos szakaszában ezt a szövegtervezetek kilátásba helyezték [lásd: *Nuntia* 10, 1980, 60], ilyen intézkedésre – legalábbis hivatalból – jelenleg a keleti jog szerint sem illetékesek a megyéspüspököknél és a jog szerint velük azonos elbírálás alá eső személyeknél alacsonyabb hatóságok.)

szóban forgó kánon értelmét a két kódexben teljes összhangban levőnek ítéli, sőt nézete szerint a keleti kánonban a latinnál is világosabban fejeződik ki a megyéspüspök formahiányból fakadó érvénytelenség esetén fennálló orvoslási illetékessége.¹³

Ellentétes álláspont domborodik viszont ki *Josef Prader*, a keleti kodifikációs bizottság volt házasságjogi konzultori csoportja relátorának megfogalmazásából. Szerinte a megyéspüspök akkor illetékes gyökeres orvoslásra, amikor az érvénytelenség oka olyan *akadály* mely alól maga jogosult felmentést adni. Ezzel – úgy tűnik – szembeállítja az ugyanezen kérdésre vonatkozó pátriárkai illetékességet, azt állítva, hogy ez utóbbi orvoslási jogköre az, amely a kánoni forma hiányosságából adódó érvénytelenség esetére is kiterjed.¹⁴

Dimitri Salachas értelmezése az előző nézetekhez viszonyítva köztes álláspontot foglal el, amennyiben a keleti megyéspüspökök vonatkozásában az esetek egy meghatározott részében véli fennállni a szóban forgó illetékességet. Eszerint ők a kánoni formahiányból fakadó érvénytelenség gyökeres orvoslásánál is illetékesek jöllehet – a pátriárkánál szűkebb körben – csak akkor, amikor a formahiány vagy az esketési *felhatalmazás* hiányából vagy a *tanúk* hiányából eredt. *Salachas* szerint illetéktelen ellenben a megyéspüspök – éppen a CCEO említett, 835. kánonbeli fenntartás következtében – akkor, ha a formahiányból adódó érvénytelenség oka a *papi áldást* magában foglaló szent szertartás hiánya volt.¹⁵ Megjegyzendő, hogy e két utóbbi szerzői véleménynek különös súlyt ad az a tény, hogy a keleti házasságjogi kodifikációban aktív szerepet játszó kánonjogászok képviselik őket.

Mielőtt a hatályos jog tényezőinek elemzésére rátérnénk, különösen a *Prader* által képviselt álláspont tekintetében érdemes utalni arra, hogy egy a kodifikáció kései fázisában elhangzó megállapítás *kifejezetten* a megyéspüspök forma-orvoslási illetékességét

¹³ *Código de Canones de las Iglesias Orientales*. Edición bilingüe comentada per los profesores de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, (BAC 542), Madrid 1994, 348-349.

¹⁴ „Il Vescovo diocesano può concedere la sanazione in radice quando il matrimonio è nullo per un impedimento dal quale può dispensare... La facoltà del Patriarca per la sanazione dei matrimoni in radice è ampia, potendo egli dispensare anche dalla forma della celebrazione del matrimonio e dagli impedimenti di cui al can. 795 § 2 del CCEO”, PRADER, *Il matrimonio*, 243.

¹⁵ SALACHAS, D., *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994, 247.

állította. A kodifikációs bizottság pedig anélkül közli e megállapítást, hogy a legkisebb mértékben is korrigálná azt.¹⁶

IV. A CCEO 852. kánonjának értelmezésében jogilag jelentős szempontok

Noha a kodifikációban tehát meghatározó szerepet játszó szerzők foglalnak állást a keleti megyéspüspök formahiányt korrigáló gyökeres orvoslási illetékességének – legalábbis részleges – hiánya értelmében, több általános jogi elv is egyértelműen ezen illetékesség integritását bizonyítja. Ezek az alábbiak szerint összegezhetők.

Kiindulópontként ismételtén arra kell felhívunk a figyelmet, hogy a CCEO 852. kánonja maga nem tartalmaz kifejezett utalást a kánoni forma fenntartásának (CCEO 835. kán.) a gyökeres orvoslás esetében történő szükségszerű alkalmazandósága tekintetében.

1) Míg a mp. *Crebrae allatae* 130. kán. 2. §-a az Apostoli Szentszéken túl – mintegy kivételként – csak a pátriárkákat nyilvánította illetékesnek a hatáskörükbe tartozó akadályok és a formahiány miatt érvénytelen házasságok gyökeres orvoslására, a Zsinat utáni jogalkotás ezen illetékességet – mind a hatáskörébe tartozó akadályok mind pedig a kánoni forma tekintetében (!) – a megyéspüspökökre is kiterjesztette.¹⁷ Minthogy a hatályos jog (CCEO 852. kán.) megfogalmazása legalábbis kétséget hagy afelől, hogy a korábbi jogot megváltoztatta volna, a korábbi norma visszavonását nem vélelmezzük, hanem a gyökeres orvoslásra vonatkozó me-

¹⁶ Lásd: *Nuntia* 28 (1989) 114-115.

¹⁷ Mint ismeretes, VI. Pál a megyéspüspökök egyetemes normák alóli felmentési illetékességét – a CD 8-ban lefektetett általános elvnek jogszabályi formát adva – a tételes engedményekről a tételes rezervációk rendszerére változtatta. A gyökeres orvoslásra vonatkozó normából egyértelműen következik, hogy a Zsinat utáni jog a formahiány miatti orvoslás illetékességet is a keleti megyéspüspökök hatáskörébe utalta: *Nobis expresse reservamus dispensationes quae sequuntur... n. 13. A lege renovandi consensum matrimoniale in sanatione in radice, quoties: a) requiritur dispensatio ab impedimento a Sedi Apostolicae reservato; b) agitur de impedimento iuris naturalis vel divini, quod iam cessaverit, c) agitur de matrimoniis mixtis, cum servatae non fuerint condiciones iure praescriptae*, PAULUS VI., mp. *Episcopalis potestatis*, 2. V. 1967, in *AAS* 59 (1967) 388, 389.

gyéspüspöki illetékességet szabályozó kódexbeli új kánon a mp. *Episcopalis potestatis* imént idézett korábbi szabályához viszonyítandó és – minthogy az maradéktalanul lehetséges – ez utóbbival összhangban kell magyarázni.¹⁸

Igaz, az 1503. kán. – szövege szerint – csak annyit állít, hogy a korábbi törvény visszavonása mellett nem szól vélelem (vö. „in dubio revocatio legis praeexistentis non praesumitur...”), ami szempontunkból gyengébb formula, mint a régi jog érvénye melletti vélelem közvetlen állítása lenne. A korábbi jog érvényben maradásához esetünkben mégsem férhet kétség. A kánon szövegének az elemzése ugyanis világossá teszi, hogy a korábbi jog megszűnését csak akkor vélelmezhetjük, ha érvényben maradása *minősítetten* kétséges. A jogkétség alapesetével szemben (ahol tudniillik a *dubium* hatásának megvalósulásához elégséges egy *viszonylagos* kétség, azaz egy szilárdan megalapozott vélemény, ami azonban nem szükségszerűen a legvalószínűbb), a korábbi jog hatályon kívül helyezéséhez olyan súlyú kétség szükségeltetik, mely révén a változás melletti érvek nyilvánvalóan valószínűbbek, mint az ellentétes álláspont lehetősége.¹⁹ Esetünkben viszont – mint majd több szempontból is láthatjuk – éppen annak mutatkoznak egyértelmű jelei, hogy a keleti megyéspüspök szóban forgó korábbi illetékessége a Codex hatályba lépése után is érintetlenül fennmaradt.

2) Attól függetlenül azonban, hogy a 852. kán. fogalmazásmódja nem erősíti meg a 835. kán. szerinti rezervációnak a gyökeres orvoslás esetére vonatkozó kiterjedését, még felmerülhet a kérdés, hogy maga a 835. kán. megfogalmazása és mindenekelőtt a hozzáfűzött *kodifikációbeli szándék* nem olyan intenzitású-e, ami erejében az mégis kihatna a 852. kánonbeli fenntartásra. Ebben az esetben ugyanis a keleti megyéspüspökök orvoslási illetékességét így mégis csak az ugyanezek által felmenthető házassági akadályokból fakadó érvénytelenségi esetekre korlátozná.²⁰ E problémára szintén a kánonjog általános normái között találunk

¹⁸ CCEO 1503. kán.

¹⁹ Vö. *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Marzoa, A. – Miras, J. – Rodríguez-Ocaña, R. (dir.), Pamplona 1996, vol. I, 408-409.

²⁰ E hipotézis esetén viszont – a 835. kánonra való kifejezett utalás hiánya miatt – a 852. kánonnál jelentős *redakciós hiányosságot* kellene megállapítanunk, hiszen jelen formájában az utóbbi – az 1503. kánonból merített érv alapján, tudniillik a régi joggal való összhang követelménye miatt – a megyéspüspöki illetékesség mellett szól.

megoldást, immár azonban elsősorban a 835. kán. tekintetében alkalmazva őket.

2.1 Első megközelítésben megállapítható, hogy a 835. kán. fogalmazásmódja alapján *legalábbis* nem egyértelmű, hogy annak hatálya kiterjed-e a speciális, 852. kán. szerinti szituációra. Mint ismeretes, a törvény pontos kiterjedésére vonatkozó bizonytalanság a jogkétség (*dubium iuris*) tipikus esete.²¹ Minthogy pedig jogkétség esetén a törvény nem kötelez,²² a 835. kánonbeli forma alóli felmentés fenntartása – a jelen fogalmazásmód eredményeképpen – bizonyosan nem terjed ki a gyökeres orvoslásra. Hasonló okokból a 852. kán. – ezúttal önmagában tekintve – sem értelmezhető a formahiány esetén adható megyéspüspöki orvoslást kizáró normának. Esetében ugyanis – különösen a 835. kán. kiterjedésére vonatkozó, imént említett jogi kétség fényében – ugyancsak objektíve alapos a kétség, hogy korlátozni kívánja-e a szóban forgó megyéspüspöki illetékességet, s így magára is érvényes az 1496. kán. jogkétségre vonatkozó rendelkezése.

2.2 Az eddig említett általános szabályok önmagukban is egyértelmű eligazítást nyújtanak kérdésünkkel kapcsolatban. Mégis – tekintettel elsősorban arra, hogy a keleti kodifikáció mértékadó résztvevői képviselnek álláspontunkkal ellentétes nézetet – az eddig említett, inkább *formális* jellegű érveken túl a *logikai-tartalmi* érveket is érdemes figyelembe venni, hogy méginkább egyértelművé váljék, hogy a 835. kánonbeli rezerváció hatályának a gyökeres orvoslás esetére történő kiterjesztése melletti állásfoglalások tartalmi szempontból sem fogadhatóak el.²³

²¹ ERDŐ, *Egyházjog*, 73. A jogkétség létének elengedhetetlen feltétele a kétség *pozitív* (azaz érvekkel alátámasztott), *valószínű* (azaz érveléstechnikailag *hatékony*, tudniillik *megfelelő* érvekre támaszkodó) és *objektív* (azaz magában a normában, nem pedig például az ismerethiányban mint szubjektív tényezőkben gyökerező) jellege; *Comentario exegetico*, 338-339 (vö. még: 23. jegyzetet.).

²² CCEO 1496. kán.

²³ Érveink tehát – elsősorban az 1500. kán. kapcsán esetünkben mutatkozó *teológiai* vélelem kiemelkedő súlyának utolsó érvként szerepeltetése céljából – formai-tartalmi jellegük szerinti felosztásban követik egymást. Ugyanakkor – jogtechnikai szempontból – a jogkétség 1496. kán. szerinti általános szabályára vonatkozó hivatkozást meg kellene előznie a törvénytárgy magyarázat segédesszéi elemzésének (1499-1500. kk.). A jogkétség létének ugyanis elengedhetetlen feltétele a kétség *objektív*, azaz magában a vizsgált normában gyökerező jellege. Mint azt viszont jelentős szerzők hangsúlyozzák, a jogra vonatkozó kétség csakis akkor tekinthető valóban objektívnek, ha a kérdéses jogszabály értelme a törvénytárgy magyarázatot segítő eszközeinek előzetes alkalmazása nyomán

Mindenekelőtt a törvényt magyarázó rendes kisegítő szabályára kell utalnunk. Eszerint ha egy norma értelme nem állapítható meg pontosan a szövegből és szövegkörnyezetből, akkor a párhuzamos helyek, a törvény céljának, a törvény kialakulási körülményeinek, valamint a törvényhozó szándékának (*mens legislatoris*) elemzéséből kell megállapítani pontos jelentését.²⁴ Ezen eszközök közül a törvény *céljának* vizsgálata az, mely szempontunkból a legeggyértelműbb eligazítást nyújtja.

a) Arra a kérdésre, hogy a kánoni forma alóli felmentést rezerváló törvénynek (835. kán.) sajátos célja volt-e a fenntartást a gyökeres orvoslás esetére is kiterjeszteni, az ismert adatok tükrében egyértelmű nemleges válasz adandó. A kánoni forma alóli felmentés hangsúlyozottan *egyedüli* indoka ugyanis a papi áldással járó szent szertartásnak a keleti katolikus hívek tekintetében történő minél hatékonyabb garantálása volt.²⁵

Mint ismeretes, a kodifikáció során felvetődött, hogy a kánoni forma alóli felmentés vonatkozásában indokolt-e a keleti megyéspüspökök hatalmát szigorúbban korlátozni a latinokénál? A kodifikációs bizottság válasza szerint az azért szükséges, mert csakis így lehet hatékonyan biztosítani a keleti tradíció számára oly lényeges papi áldás elnyerését.²⁶ Itt kell megjegyeznünk, hogy ezen bizottsági állásfoglalás első látásra ignorálni látszik a kánoni forma és a papi áldás közti – egyébként a CCEO 834. kán. 2. §-ának distinkciójából is kitűnő – differenciát.²⁷ Ugyanakkor a bizottsági állásfoglalás – legalábbis gyakorlati szempontból megközelítve – mégsem indokolatlan. Mind a kánoni forma, mind a papi áldás kérdése ugyanis *érvényességi* probelmaticaként csak a protestáns

sem világos; vö. *Comentario exegetico*, 338-339.

²⁴ CCEO 1499. kán.

²⁵ A 835. kán. kodifikációtörténetének – a *Nuntia* alkápján bemutatott – precíz áttekintéséhez lásd: ABBAS, J., „Marriage in the Codes of Canon Law”, in ID., *Two Codes in Comparison*, (Kanonika 7), Roma 1997, 128-130.

²⁶ *Nuntia* 15 (1982) 85-86; *Nuntia* 28 (1989) 116-117.

²⁷ A kánoni forma és a papi áldás közti distinkciót – legalábbis első látásra – figyelmen kívül hagyó ezen bizottsági állásfoglalás pontatlanságát hangsúlyozza pl. GALLAGHER, C., „Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches”, in *Studia Canonica* 24 (1990) 79. Más megközelítésből, ám ugyancsak ezen különböztetés szükségessége mellett érvel: NAVARRETE, U., „Questioni sulla forma canonica odierna nei Codici latino e orientale”, in *Periodica* 85 (1996) 492-497. (A kérdés a Katekizmus revideált szövegének fényében úgy tűnik újabb reflexiót igényel; vö. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, [Città del Vaticano 1997], n. 1623, 433.)

féllal kötendő vegyesházasságok esetében jelenik meg (hisz az ortodoxokkal történő kötésnél az első csak megengedettségi feltétel, a második pedig az akatolikus norma szerint is elengedhetetlen elem, mi több létesítő oka a házasságnak). Protestáns relációban viszont a kánoni forma rezerválása valóban azzal a *közvetett hatással* jár, hogy – a katolikus kiszolgáltató mellőzhetőségének megnehezítésével – a hatályos norma javítja a papi áldással kötött vegyes házasságok esélyét, mely közreműködést a kánoni forma kötelezettsége alól való esetleges felmentés következtében illetékesé váló protestáns lelkipásztor – szent rend hiányában – nem tudna biztosítani.²⁸ A szóban forgó rezerváció érvényességi következménnyel járó esetében – azaz protestáns viszonylatban – tehát az egyébként valóban megkülönböztetendő kánoni forma és papi áldás azért nem állítható szembe egymással, mert rendes körülmények között nehezen hipotizálható olyan eset, amikor a felmentés más célt szolgálhatna, mint a protestáns kiszolgáltató előtti kötést, aki pedig papi rend hiányában nem biztosíthatja a keleti tradíció lényegi elemét, papi áldást magában foglaló CCEO 828. kán. szerinti szent szertartást (*ritus sacer*).²⁹

Márpedig ha figyelembe vesszük a gyökeres orvoslás jogintézményének lényegét, egyértelmű, hogy a kodifikáció által a 835. kánonbeli fenntartás indoklásául megjelölt ezen *egyetlen* ok (azaz a papi áldás minél hatékonyabb garantálása) a jelen esetben a legkisebb mértékben sem áll fenn. A gyökeres orvoslás a beleegyezést feltételező *a posteriori* „elismerési aktus”, valójában az illetékes hatóság által utólagosan kibocsátott (kegyet tartalmazó)

²⁸ Ortodox viszonylatban a felmentési illetékeség megvonásának ellenben – mint említettük – csak a házasság *megengedettségét* érintő következményei vannak (vö. CCEO 834. kán. 2. §). További érdekes kérdés, hogy ilyenkor a megengedettséghez *felmentés* vagy csupán *engedély* szükséges-e, hiszen az erre adott választól függ, hogy ezen esetre is érvényes-e a 835. kánonbeli fenntartás.

²⁹ Hogy a papi áldás – végső analízisben – a *kánoni* forma részének tekintendő-e, egyrészt meghaladja cikkünk központi témáját, másrészt alapkérdésünk eldöntése szempontjából nem releváns. Nézetünk szerint igen komoly érvek szólnak amellett, hogy a két fogalmat (bár kétségtelenül összetartozóak), világosan elkülönítsük (vö. 27. jegyzet). Ugyanakkor utalnunk kell arra, hogy a kodifikáció hivatalos közlönyében találhatunk olyan megfogalmazást, mely a papi áldást egyértelműen a kánoni forma részének mondja: „Dispensatio a formae canonicae elemento »ritus sacri« Sedi Apostolicae vel Patriarchae reservatur (can. 169 § 2); a ceteris vero elementis canonicae formae ipsi Hierarchae loci dispensare possunt”, in *Nuntia* 10 (1980) 15.

*puszta közigazgatási intézkedés.*³⁰ Vonatkozásában tehát a papi áldás kérdése (lehetősége) fel sem merül (!). Következésképpen – bár egy szigorúbban keleti beállítottságú szemszögből kiindulva természetsszerűleg vetődhetett fel a kérdés, hogy a gyökeres orvoslás kánoni figuráját magát érdemes-e a keleti Codexben alkalmazni³¹ – miután a jogintézmény puszta hatósági intézkedés jellegéből adódóan ezen esetben az egyház szakramentális közreműködése papi megjelenítésének hiánya elkerülhetetlen, itt teljesen indokolatlan a formahiány miatti érvényesítés külön – azaz fenntartott – esetként történő kezelésére törekedni.

A gyökeres orvoslás a házasságérvényesítés rendkívüli formája, melyre – mint köztudott – csak súlyos okból kerülhet sor. Ez az ok pedig az esetek igen jelentős részében éppen a felek valamelyikének merev elzárkózása az egyházi keretek között törté-

³⁰ A házasságkötés mint jogcselekmény érvényességéhez a felek beleegyezésén túl a rájuk vonatkozó jogrend általi elismerés is szükséges, amennyiben ez utóbbi szabályozza közösségi kapcsolataikat. A gyökeresen orvosolható érvénytelenségi esetekben a házassági beleegyezés hatékonyságát (s így a házasság érvényességét) éppen a külső jogrend által felállított, akcidentális, azaz a házasság intézményének természetjogi struktúrája által meg nem követelt tényezők okozzák, mint amilyenek a tisztán egyházi akadályok vagy a beleegyezés módjának formalitása. Minthogy ez esetekben a házassági beleegyezés hatékonyságának felfüggesztődése tisztán csak – a közös érdekében kialakított – hatósági rendelkezés következménye, megfelelő súlyú okok esetén az illetékes hatóság ezen maga által felállított akcidentális feltételek kondicionáló szerepétől eltekinthet, így adva lehetőséget arra, hogy a fennálló házassági beleegyezés – e kegyként adott konszenzus pillanatától – mégis kifejttesse hatását; vö. pl. *Code*, 729-730.

³¹ A gyökeres orvoslás konkrét jogintézményét – nyilvánvaló latin hatásként – a keleti katolikus jogforrások csak a XIX. századtól említik (vö. 6. jegyzet), mialatt az az ortodox egyházakban máig ismeretlen; PRADER, *Il matrimonio*, 238. A figura jelen alkalmazása ellen szólna az egyház szakramentális közreműködésének papi megjelenítését hangsúlyozó keleti szemléletmód. (E szempont egyébként a katolikus házasságjog számára is kidomborítandó. Ilyen értelemben lásd: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documentum Matrimonii christiani sacramentalitas*: »Decem et sex theses« patris G. Martelet s. j. a Com. Theol. Int. »in forma generica« approbatae de doctrina catholica matrimonii christiani, 1-6 decembris 1977, in *Enchiridion Vaticanum* 6, nn. 472-773, 362-364. Vö. még *Nuntia* 15 [1982] 85: »Il rito sacer... tanto benefica anche nel mondo moderno, in cui conviene sottolineare la sacralità del consenso matrimoniale«.) A keleti kodifikáció azonban egyértelműen a figura gyakorlati hasznossága (konkrétan a *salus animarum* mint a jogintézmény alkalmazásának közvetlen indoka) szemszögből közelítette meg a kérdést, mi több az ortodox praxisban is – az *oikonomia* gyakorlata kapcsán – bizonyos analógiákat vélt felfedezni; vö. *Nuntia* 15 (1982) 95.

nő házasságkötéstől. Minthogy ilyenkor a szent szertartás lehetősége sem kerül szóba (!), amennyiben a lelkek üdvössége megkívánja hogy az egyházi hatóság – a tárgyalt jogintézmény alkalmazásával – a *maga* által felállított akcidentális feltételektől a természeténél fogva önmagában megfelelő házassági beleegyezés érvényesülésének érdekében eltekintsen, nem látjuk indokát, hogy az ezt eredményező puszta közigazgatási intézkedés megadását miért kéne kivonni a keleti megyéspüspökök hivatali hatásköréből. Minthogy a kánoni formára vonatkozó fenntartás célja a gyökeres orvoslás jogintézménye kapcsán – ez utóbbi jogi figura lényege miatt – tehát eleve nem tud érvényesülni, a rezerváció 852. kánonra történő vonatkoztatását a törvény céljának, mint interpretációs segédeszköznek a vizsgálata (vö. 1499. kán.) sem támasztja alá.

b) A norma kialakulásának *körülményei* – mint másik törvénymagyarázati segédeszköz – esetünkben nem adnak egyértelmű eligazítást. Jóllehet a kodifikáció első szakaszában a szövegtervezetek valóban különböztettek a *ritus sacer* és a forma más elemeinek felmenthetősége között,³² szempontunkból éppen az a jelentőséggel bír, hogy e különböztetést az 1986-os szövegtervezet publikálása előtt (sajnos közzétett indoklás nélkül) a törvénytörvényből kiiktatták.³³

c) Értékelhető információkat itt a *mens legislatoris* elemzése sem nyújt. Bár a törvényhozó általános törekvése a keleti tradíció tiszteletben tartására az egész kodifikációnak egyik legfontosabb vezérmotívuma volt, *konkrét esetünkben*, mint láthattuk, a választott jogintézmény (*sanatio in radice*) lényege zárja ki ezen törekvés érvényesíthetőségét.³⁴

d) Igaz, hogy a kánoni forma alóli felmentés rezervációjá-

³² Can. 169. (CA 90) § 3: „Salvo iure Hierarcharum loci a ceteris elementis formae canonicae in celebratione matrimonii gravi de causa dispensandi, a ritu sacro in canonibus requisito dispensatio Sedi Apostolicae vel Patriarchae reservatur eaque gravissima tantum de causa concedi potest”, in *Nuntia* 10 (1982) 52. Úgy tűnik, hogy *Salachas* idézett álláspontja ezen kodifikációs fázison nyugszik. Ha azonban valóban az ő általa képviselt illetékesség tulajdonítása lett volna a kodifikáció szándéka, akkor – mint mondtuk – az idézett korábbi szövegtervezet megtartása elengedhetetlenül szükséges lett volna. Ez attól függetlenül így van, hogy a kodifikációs bizottság a latin püspökökkel azonos illetékességet indítványozó, ismétlődő javaslatokat továbbra is a *ritus sacer* biztosítására hivatkozva utasította el (vö. *Nuntia* 28 [1989] 116-117).

³³ ABBAS, „Marriage”, 129; vö. *Nuntia* 24-25 (1986) 150.

³⁴ Lásd: 126. old.

nak köre a két Codexben nem azonos, amennyiben a keleti jogban az általános, míg a latinban – mint azt egy 1985-ös, a *CIC* 87. kán. 1. §-ához adott hiteles törvényt magyarázatból tudhatjuk – csak a két katolikus közti házasságra vonatkozik.³⁵ Szempontunkból azonban nem ez a különbség a lényeges, hanem az a tény, hogy – speciális esetekben – a rezerváció szóban forgó szabálya alól is vannak *kivételek*. A latin jogban az egyik ilyen kivétel éppen a gyökeres orvoslás esete.³⁶ Ha pedig a hatályos latin szabályozást (azaz a gyökeres orvoslás esetén – a *CIC* 87. kán. 1. §-hoz adott rezervatív kihatású magyarázat ellenére is – megmaradó megyéspüspöki illetékességet) a keleti jog *párhuzamos helyének* tekintjük, abból újra csak az következik, hogy a 835. kánonbeli rezerváció a gyökeres orvoslás speciális esetében a keleti jogban sem limitálja a megyéspüspök generális felmentési illetékességét (*CCEO* 1538. kán.).

3) Az eddig felsorolt tisztán jogi jellegű érvek mellett végül egy teológiai megalapozottságú is nézetünket támasztja alá.

Noha egyes szerzők – delegálhatósága összefüggésében – vitatják, hogy a jog szerinti gyökeres orvoslási illetékesség a megyéspüspököket valóban saját hatáskörben (azaz hivatalból fakadó *potestas ordinaria* alapján) illeti-e meg, jelenleg efelől aligha lehet kétség.³⁷ Ez esetben pedig, minthogy címzettjei rendes hatalma tekintetében *kedvezőtlen*, terhet implikáló normával állunk szemben, márcsak a jog általános elvei szerint is szoros értelmezés kötelező.³⁸

Esetünkben azonban ennél jóval figyelemre méltóbb, *teológiai* súlyú elv is megköveteli a szoros értelmezést. A rendes hivatali illetékesség ugyanis ez esetben olyan hivatalhoz kötődik, amelyiknél az integritás melletti vélelem végső soron *isten jogi* alapon nyugszik. Ez esetben viszont a *CCEO* 835. kán. szerinti rezer-

³⁵ AAS 77 (1985) 771; magyar szövegéhez lásd: *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal.* (Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta Erdő Péter), Budapest 1997, 1229.

³⁶ Ilyen értelemben pl. CHIAPPETTA, *Il matrimonio*, n. 851-852, 294-295.

³⁷ CASTAÑO, *Il sacramento*, 516-517; CHIAPPETTA, *Il matrimonio*, n. 1175, 405; vö. még: 17. jegyzetünk. (Kevésbé valószínűsíthető ellentétes állásponthoz: BERSINI, F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1983, 201.)

³⁸ Vö. „Odiosa sunt restringenda, favorabilia vero amplianda”; „Odia restringi et favores convenit ampliari”, *RJ* 15 in VI°.

vációt – amint mondtuk mindenekelőtt azért, mert a megyéspüspököt a Zsinat után immár hivatalánál fogva megillető generális felmentői hatalom (vö. CCEO 1538. kán.) szabad gyakorlásának korlátozását eredményezi – a CCEO 1500. kánonja alapján feltétlen *szorosan* kell értelmeznünk.³⁹ Ez azt jelenti, hogy a 835. kán. kifejezéseinek sajátos jelentésén a szükséges *legkevesebbet* kell értenünk, ami még nem vezet a szöveg jelentésének megváltoztatásához.⁴⁰ A rezervációt tartalmazó norma (835. kán.) kötelező minimalista értelmezése révén pedig – a 852. kánonbeli világos utalás hiányában – az előbbi hatálya bizonyosan nem terjeszthető ki a gyökeres orvoslás esetére. Egyébként a legfőbb törvényhozónak a megyéspüspöki hatalom integritásának megerősítésére vonatkozó, konstans megnyilatkozásai tükrében ugyanezen törvényhozó általános jogpolitikai irányelvével – vö. *mens legislatoris* – is szembekerülne egy olyan értelmezés, mely a 852. kánonbeli utalás hiánya ellenére kívánná a forma rezerváció következményeit a megyéspüspök gyökeres orvoslásbeli illetékességének kérdésére is kiterjeszteni.

Következtetés

Összefoglalásként elmondható, hogy a 852. kán. jelentése a kódexben kilátásba helyezett, a jogszabályok hatályának és tartalmának mevilágítását célzó magyarázati segédeszközök révén is egyértelműen megállapítható. Megjegyezhető, hogy a CCEO 1503., 1499., valamint 1500. kánonja külön-külön alkalmazva is elégségesen alátámasztaná ezt, *egybehangzó* eredményük azonban – kiegészítve az 1496. kán. jogkétségre vonatkozó általános szabállyal – csak fokozza a bizonyító erejük súlyát.

Következésképpen hiteles törvényt magyarázatra itt csak

³⁹ Mint köztudott, a szubszidiaritás elvének tiszteletbentartása – mondhatnánk a LG 27 és a CD 8a zsinati helyeiből fakadó teológiai determinációként (!) – a keleti kodifikációnak is vezérmotívuma volt (lásd: *Nuntia* 3 [1976] n. 3, 6.). Ebből pedig szükségszerűen az adódik, hogy a szentszéki rezervációknak egyértelműen kell kitűnniük. A Zsinat után kialakult – rezervatív jellegű – szisztémából ugyanis automatikusan következik a megyéspüspök teológiai alapokon nyugvó kormányzati illetékessége melletti vélelem minden olyan esetben, amikor a rezerváció tekintetében a legkisebb kétség is felmerül; vö. pl. CHIAPPETTA, L., // *Codice di diritto canonico*, Roma 1996, vol. I, n. 1955, 508.

⁴⁰ ERDŐ, *Egyházjog*, 76.

akkor lenne szükség, ha a törvényhozó szándéka mégis a tárgyalta megyéspüspöki illetékesség megvonása lett volna. Ezen hipotézis azonban – a kiindulási pontként ismertetett, ilyen értelmű mértékadó szerzői vélemények ellenére is – aligha valószínűsíthető. Azt ugyanis a Codex szövege illetve a törvény hatályára és magyarázatára vonatkozó általános szabályok nemcsak nem támasztják alá, hanem éppen cáfolni látszanak. Egy ilyen jellegű modifikáció (azaz a 852. kánonra vonatkozó leszűkítő értelmű *interpretatio per modum legis*) márcsak azért sem tűnne indokoltnak, mert a 852. kán. esetében – mint láthattuk – a 835. kánonbeli rezerváció egyedi és kizárólagos indoka, maga a *sanatio* jogintézményének sajátos lényege miatt eleve nem teljesülhet.

Mint tudjuk, a kodifikáció alatt vita tárgya volt, hogy a keleti kánonjog sajátosan szakramentális-ekkleziális szemléletével egyeztethető-e házasságok szentségi jellegének állítása, ha – meghatározott rendkívüli okok miatt – az egyház nem képes biztosítani a papi-szakramentális közreműködést? Minthogy ez esetben – a kodifikációs bizottság kifejezett állásfoglalása szerint is – a hívők lelki java, valamint az életállapot szabad megválasztásához (és így a házasságkötéshez) való természetjog alapvetőbb mint a pusztán az egyházi hatóság által a házasság külső formájához előírt feltételek (akár a házasság *kánoni* akár annak *szentségi* formáját illető elemekről lenne is szó), az egyház szakramentális közreműködésének papi epiklézis révén történő megjelenítése – bár a keleti tradíció ápolandó és példamutató értéke! – a jelen rendszerben nem abszolút elengedhetetlen feltétel. Mivel a *ritus sacer* a gyökeres orvoslás jogintézményének lényegével nem egyeztethető – bár mint mondtuk vitatható lehetett (legalábbis az ortodox felfogáshoz közelítő szemszögből), hogy a figura egyáltalán alkalmazható-e hitelesen keleti jogrendben – miután egyszer a kánonjogi figura alkalmazása elfogadást nyert, a papi áldással való nyilvánvaló egyeztetetlensége miatt (minthogy tudniillik ezen esetben a szentszéki rezerváció sem eredményezheti azt), a formahiány gyökeres orvoslás esetén történő rezerváció teljességgel indokolatlannak tűnik.

A mondtak alapján tehát egyértelműen megállapítható, hogy a keleti megyéspüspökök – természetesen a többi törvényi feltétel teljesülése esetén – a formahiány miatt érvénytelen házasságok gyökeres orvoslás módjára történő érvényesítése esetén is illetékes, továbbá – e ponton eltekintve a kánoni forma és papi áldás

különböztetendőségének kérdésétől – akkor is illetékes, ha az érvénytelenség a papi áldás hiányából fakadna.

Ivancsó István (kiad.)

AKATHISZTOSZ MAGYAR SZENT MÓZESHEZ

I. konták

Kiválasztott csodatevő, Szentlélekkel eltelt, tisztelendő Mózes atya, csodálatos harcos, testi és lelki betegségek gyógyítója, aki bátran járulhatsz az Úrhoz, szabadíts meg minket minden bajtól, hogy szívünk örömeiben neked mondjuk:

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

I. ikosz

Az angyalok Teremtője és az erők Ura testben élő angyalnak és a hívők oltalmazójának mutatott téged, csodálatraméltó! Azért oltalmaz alá menekülünk, és neked ilyen örömteli szavakat ajánlunk:

Üdvözlégy, angyali tisztaság buzgólkodója!
Üdvözlégy, szerzetesek igen jó oktatója!
Üdvözlégy, szüzesség csodálatos fényessége!
Üdvözlégy, böjt és megtartóztatás buzgó teljesítője!

Üdvözlégy, szelídség és alázatosság fényes példája!
Üdvözlégy, hívők megvigasztalója!
Üdvözlégy, földi hajlékok mennyei oltalmazója!
Üdvözlégy, jóságos iga felvevője!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

II. konták

Szíved tisztaságát látva az Úr, kiválasztott téged, hogy a mennyei dicsőséget szemléld. Miután két testvéreddel Kijev városába költöztél, boldogságos, és a hosszantűrő Szent Borisznak és Glebnek buzgón szolgáltál, az imádságban buzgólkodtál, amennyire tehetted, fiatal éveidben a szenteket követted. Ezért Istennek örömmel hangoztattad: Alleluja!

II. ikosz

Istentől ihletett értelmű tisztelendő Mózes atya, amikor az Alta folyónál testvéredet, Györgyöt Szvjatopolk katonái megölték a szent hosszantűrő Borisszal és Glebbel együtt, csodálatos isteni gondviselés által egyedül te menekültél meg a meggyilkolástól. Kijev városába jöttél Predszlavához, Jaroszláv nővéréhez, és ott éltél, buzgón imádkozva az Úrhoz. Ezért, a téged megmentő Istent dicsérve, neked hangoztatjuk:

Üdvözlégy, ki a bölcsesség kezdetét, az istenfélelmet élet-szabályként választottad!

Üdvözlégy, ki őrangyalodat sohasem szomorítottad meg!

Üdvözlégy, ki az isteni világosság fényessége vagy!

Üdvözlégy, ki a szüzesség és romlatlanság jó illatú lilioma lettél!

Üdvözlégy, mert jámborságod miatt Krisztus Istennek tetszettél!

Üdvözlégy, mert értünk az Istenszülőhöz fáradhatatlanul imádkozol!

Üdvözlégy, mert az erőtlenségeink jeles gyógyítója vagy!

Üdvözlégy, mert a Szentlélek választott edénye lettél!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

III. konták

A Magasságbelitől ajándékba kapott erő folytán nagy hosszútűrésre tettél szert, tisztelendő. Amikor kezedenél és lábadnál súlyos bilincsekkel megvasalva és erősen szurkálva vittek téged, az isteni szeretettől folyton lángolva felkiáltottál: Alleluja!

III. ikosz

A jámborságban lelkesen buzgólkodva, kísértést szenvedtél egy nagy gazdagsággal rendelkező asszonytól, akinek férje, miután Boleszlávval elment, nem tért vissza. Mivel érzékeit megragadta tekintetednek szépsége, tisztelendő, megsebesült az irántad való vágytól. Te pedig mindentől tartózkodva imádkoztál. Ezen tehát jámborul csodálkozva, neked örömmel mondjuk:

Üdvözlégy, ki magadat ifjúságodtól az Úr szolgálatára adtad!

Üdvözlégy, ki őt mindennél jobban megszeretted!

Üdvözlégy, ki a testet a lélek alá rendelted!

Üdvözlégy, ki Istenért mindent eltérni akartál!

Üdvözlégy, ki az özvegyasszony csábításait éberesen elhárítottad!

Üdvözlégy, ki az evangéliumi szűk úton haladtál!

Üdvözlégy, ki a kijevei barlangmonostor szent ékessége lettél!

Üdvözlégy, ki által az Úr megdicsőült!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

IV. konták

Az érzelmek viharától korbácsolva, az istentelen özvegyasszony lelked temploma ellen támadt, tisztelendő. Mivel pedig látta, hogy te Krisztus hú szolgája vagy, nagyon megzavarodott. Ezért mi is, látva a szenvedélyek és bajok vihara által felkorbácsolt élet-tengert, imádságaid csendes kikötőjébe menekülünk, Krisztus Istenünknek kiáltva: Alleluja!

IV. ikosz

Szent életedet hallván és látván a hívők, elcsodálkoztak az ajkadról áradó kegyelem erején, és dicsőítették a szenteiben csodálatos Istent. Ezért téged mi is örömmel boldognak mondunk:

Üdvözlégy, ki Istennek csodálatos választottja vagy!

Üdvözlégy, ki a világ hiú dicsőségét szemétnak tartottad!

Üdvözlégy, ki az édes Jézusért lelkedet adni kész voltál!

Üdvözlégy, ki a magasságbeli erővel Isten trónjánál állsz!

Üdvözlégy, ki a szenvedélynélküliség magaslatára jutottál!

Üdvözlégy, ki a türelemben legyőzhetetlen, tisztelendő atya vagy!

Üdvözlégy, ki a le nem alkonyodó világosságban részesültél!

Üdvözlégy, ki az Úrtól nagy kegyelmet nyertél!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

V. konták

Istentől felragyogtatott csillagként mutatott be téged a te életed a világnak, tisztelendő Mózes atya, mert a lelki és testi tisztaságot mindennél jobban megszeretted, azt remélve, hogy az időleges kínokért megszabadulsz az örök kínoktól. Istennek hála-
san énekelted: Alleluja!

V. ikosz

Az emberi nem ellensége, látva a te tiszta és szent életedet, még inkább felhevítette az özvegyet, aki drága ruhákba öltöztetett és édes ételekkel táplált téged, majd szégyentelenül illetlen dologra vonszolt. Te pedig, atya, még inkább a böjtre és imádságra adtad magadat. Ezért hozzád így kiáltunk:

Üdvözlégy, Krisztus jó harcosa!
Üdvözlégy, anyaszentegyház dicsérete és örvendezése!
Üdvözlégy, kegyelmi ajándékokkal eltelt!
Üdvözlégy, nem csupán szavakkal, hanem inkább tettekkel bennünket tanító!

Üdvözlégy, ki a különféle bajokban és kísértésekben megterhelteknek gyors segítségére vagy!
Üdvözlégy, ki Isten választottjaként csodákkal igazolódta!
Üdvözlégy, ki önmegtagadásokkal földi életedet tökéletessé tetted!
Üdvözlégy, ki méltóvá lettél, hogy az Isten dicsőségét megláthasd!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

VI. konták

Az egész világ hirdeti önmegtagadásod szilárdságát, boldog, mert semmibe vetted a világ életét. A gonosz asszony azt találta ki, hogy éhséggel kínozzon téged, és börtönbe vettetett. Társaid pedig így tanítottak téged: Ki ne nevetné ki esztelenségé-

det? Jobb behódolnod ennek az asszonynak! Te pedig, boldog, ezt mondtad: A magasságbeli országért viseltem el mindezeket, Istennek énekelve: Alleluja!

VI. ikosz

Törékeny testedben mennyei fénytől ragyogtál, az evangélium szavait idézve: Akinek nincs felesége, az Úr dolgaival törődik, hogyan tessen az Úrnak. Ezért neked énekeljük:

Üdvözlégy, ki szent atyaként erényeid fényével a világot megvilágosítottad!

Üdvözlégy, ki Krisztus szeretetének tűzét magadban hordoztad!

Üdvözlégy, ki a bajokban gyorsan segítesz!

Üdvözlégy, ki szívedet a földi élvezetekhez nem tapasztottad!

Üdvözlégy, ki anygali életet mutatsz!

Üdvözlégy, ki a szent emlékedet tisztelőkért imádkozol!

Üdvözlégy, ki az örök nyugvóhelyet elérted!

Üdvözlégy, ki a kimondhatatlan javakat örökölted!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

VII. konták

Mivel életeddel és hiteddel szüntelenül az Úrnak akartál tetszeni, a szent Áthosz-hegy szerzetese a szent, anygali szerzetesi életbe öltöztetett. Ezáltal, önmegtagadásaid ragyogásától megvilágosítva, buzgón magasztalunk téged, a téged megdicsőítő Krisztus Istennek pedig énekeljük: Alleluja!

VII. ikosz

Újabb rosszaságot mutatott a gonosz asszony, amikor esztelenségében megparancsolta, hogy csonkítsanak meg téged. Te pedig a vérfolyástól szinte halottként feküdtél, s alig volt lélegzet benned. Azért, hosszútűréseadről jámboran megemlékezve, dicséretekkel téged boldognak így mondunk:

Üdvözlégy, mert az Isten iránti szeretet tüze szívedben
szüntelenül lángolt!

Üdvözlégy, mert az éberségnek és a józanságnak igen jó
tanítója vagy!

Üdvözlégy, mert a hívőket az üdvösségre oktatom!

Üdvözlégy, mert a tűrésben a gyémántnál keményebbnek
mutakoztál!

Üdvözlégy, mert véreddel mint bíborral magát az egyház
felékesítette!

Üdvözlégy, mert Antal atyához jöttél, hogy az Úrnak szol-
gálj!

Üdvözlégy, mert csodáiddal a barlangmonostort megdicsőí-
tetted!

Üdvözlégy, mert akaratodat a mennyei Atya akarata alá
rendelted!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a
tisztaság harcosa!

VIII. konták

Új csoda mutatkozik a hozzád menekülőknél, boldogságos
Mózes, mert az Úr erőt adott neked, hogy legyőzd a szenvedélye-
ket. Aztán, a botjával csodákat tevő első Mózeset utánozva, botod-
dal társad szenvedélyét meggyógyítottad. Mi pedig ezért hálát adva
a neked ilyen erősséget adó Istennek, szeretettel mondjuk: Alleluja!

VIII. ikosz

A kegyelmi adományokkal egészen eltelve, tíz évig tartó
hallgatásod által úgy ragyogtál mennyei fénnel, mint egy barlang-
lakó angyal, és méltóvá lettél arra, hogy istenlátó légy. Mert méltó-
nak találtattál a tisztaszívűek boldogságára, tisztelendő Mózes,
ezért neked kötelességszerűen mondjuk:

Üdvözlégy, mert általad az Úr gyógyulást ajándékoz a
szenvedélyektől!

Üdvözlégy, mert a törvényt, boldogságos, hogy tiszta szí-
vűnek kell lenni, valóban teljesítetted!

Üdvözlégy, mert méltóvá lettél, hogy az isteni fényt szem-
léld!

Üdvözlégy, mert lelkünkért szüntelenül imádkozol!

Üdvözlégy, mert a régi istenhordozó szentatyák erkölcsseit
elsajátítottad!

Üdvözlégy, mert a tisztelendők dicsőséges dicsérete lettél!

Üdvözlégy, mert az alázatosságban nagyon előrehaladtál!

Üdvözlégy, mert elhunytodat az anyaszentegyház dicséri!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a
tisztaság harcosa!

IX. konták

Az egész anyagi természet elcsodálkozott tisztaságod fönségén, az egyház pedig szintén dicsőít téged, mivel Isten kegyelmének nagy rejtékhelye voltál, és méltónak találtattál, hogy az Urat színről-színre lásd, hogy mi is szüntelenül veled énekeljük: Alleluja!

IX. ikosz

A sokbeszédű bölcsek sem tudják kifejezni tisztaságodat, boldogságos, mi pedig szeretettel eltelve, ilyen dicséreteket bátorkodunk neked mondani:

Üdvözlégy, ki az erőtlenekeket megerősítet!

Üdvözlégy, ki a szomorkodókat és bánkódókat megvigasztalod!

Üdvözlégy, ki a javak gondozója vagy!

Üdvözlégy, ki a szűzi tisztaságért az Úrtól koronát kaptál!

Üdvözlégy, ki az Isten dicsőségéért buzgólkodtál!

Üdvözlégy, ki a neked adott talentumokat megsokasítottad!

Üdvözlégy, ki Krisztus Istent egész szíveddel szeretted!

Üdvözlégy, ki világítóként az emlékedet tisztelők szívét megvilágosítod!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a
tisztaság harcosa!

X. konták

Mivel meg akartad menteni lelkedet, nem törődtél tested-

del; és Szent Antal barlangmonostorában fejezted be földi vándorlásodat, igaz és szent halállal pihenve meg az Úrban. Mint győztes, Istennek nem az emberekkel, hanem az angyalokkal énekelted: Alleluja!

X. ikosz

A hosszútűrés falával véve körül magadat, Krisztusnak, a mennyei Királynak, hű szolgája voltál; életed a szűk ösvényen haladt át. Mi pedig, szeretettel tisztelve elhunytod emlékét és tisztas ereklődnek megtalálását, boldognak mondunk téged, ilyeneket mondva:

Üdvözlégy, ki a kísértésekben téged segítségül hívók kérelmeit megelőződ!

Üdvözlégy, ki Urad örömébe sok bajon át bementél!

Üdvözlégy, ki a könnyek áradatával lelkedet megmostad!

Üdvözlégy, ki az apostol szavát, hogy a szeretet hozszo szantúrő, teljesítetted!

Üdvözlégy, ki a szentekkel a mennyei boldogságot elnyerted!

Üdvözlégy, ki Isten előtt kedves étellel a hitet megerősítetted!

Üdvözlégy, ki a közelieknek és távoliaknak segítségedet adod!

Üdvözlégy, ki a mennyei világ boldog lakója vagy!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

XI. konták

Az akathisztosz énekével tisztelünk és magasztalunk téged, tisztelendő Mózes atya, meghatottan ünnepelve szent emlékedet. Te pedig, elfogadván kis énekünket, légy pártfogónk, közbenjárónk és imádkozónk az Úrnál, hogy Isten előtt kedves életedre és nagyon fáradságos tetteidre emlékezve, énekeljük a téged megdicsőítő Teremtőnek: Alleluja!

XI. ikosz

Fénytárasztó fáklyához hasonlóak tisztas és gyógyítást adó

ereklyéid, csodálatraméltó Mózes atya, mert le nem alkonyodó fény ragyog belőlük a bőséges csodákon keresztül. Azért neked szeretettel, szívből, örömmel kiáltjuk:

Üdvözlégy, ki a földi halállal az örök életbe átmentél!
Üdvözlégy, ki a sokat szenvedett Jánost csodásan megtisztítottad!

Üdvözlégy, ki földi liliumként a mennyei lakásokba visszatértél!

Üdvözlégy, ki a mennyei szőlőskert jó munkása vagy!

Üdvözlégy, Jézus kertjének sokgyümölcsű olajfája!

Üdvözlégy, tiszteletre méltó barlanglakó atyák magasztalása!

Üdvözlégy, szenvedélyektől hányatottak csendes kikötője!

Üdvözlégy, Istennek az egész világon való megdicsőülése!

Üdvözlégy, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

XII. konták

Kegyelmet kaptál Istentől, hogy minden, hittel és szeretettel oltalmazd alá menekülő embert megments a tisztátalan szenvedélyektől. Mi pedig az Úrnak, aki téged gyors kegyelmi orvosul ajánlékozott nekünk, hálásan énekeljük: Alleluja!

XII. ikosz

Angyalhoz hasonló életedet énekelve magasztalunk téged, Mózes atya, aki az Úr előtt imádkozol értünk, védelmezőnk vagy, az üdvösségre tanítasz, és neked meghatottsággal hangoztatjuk:

Üdvözlégy, ki a világért hathatósan imádkozol!

Üdvözlégy, ki a szerzeteseknek és világiaknak a mennyekbe vezető utat megvilágítod!

Üdvözlégy, ki szereteteddel mindenki szívét magad felé vonzod!

Üdvözlégy, ki Isten sok csodája által megdicsőültél!

Üdvözlégy, mert a mennyei hazát zarándokként elérted!

Üdvözlégy, mert a régi Jóbot hosszútűrésben felülmúltad!

Üdvözlég, mert Isten kegyelmének gyógyító műrója lettél!
Üdvözlég, mert benned az angyalok örvendeznek, az emberek Istent dicsőítik!

Üdvözlég, tisztelendő Mózes, csodálatos csodatevő és a tisztaság harcosa!

XIII. konták

Ó, csodálatos, kedves és szent csodatevő, tisztelendő Mózes atya, dicséretként szeretettel neked ajánlott eme kis dicsőítésünket kegyesen fogadva, imádd a mindenek Teremtőjét és Urát, ajándékozzon nekünk lelki üdvösséget és testi egészséget, akik Istennek hittel énekeljük: Alleluja!

(A fordításhoz felhasználtam Lakatos László atya és Erfán Mária munkáját, akiknek segítségéért ezúton is köszönetemet fejezem ki.)

SUMMARIA

Il diritto canonico orientale e l'ordinamento giuridico della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria (Péter Szabó)

Il presente lavoro, che fornisce una sorta di quadro sinottico dell'attuale sistema giuridico che regola la Chiesa greco-cattolica d'Ungheria, è stato illustrato nel corso della Conferenza sul diritto canonico delle Chiese storiche d'Ungheria, che ha avuto luogo per iniziativa della Consociazione Ungherese dei Giuristi. Suo scopo è di fornire ai canonisti di altre confessioni ed ai giuristi laici un quadro succinto della questione proposta nel titolo. Dopo aver presentato l'attuale quadro delle Chiese orientali, la relazione offre un riepilogo delle fasi storiche attraverso cui si è venuto sviluppando il diritto canonico orientale fino alla promulgazione del CCEO. Fa quindi seguito la presentazione dei lineamenti generali della codificazione orientale, come pure delle peculiarità del Codice nella forma e nei contenuti.

Poiché la Chiesa greco-cattolica ungherese – accanto al CCEO come *Codex communis* – obbedisce a un proprio ordinamento giuridico particolare, l'ultima parte del saggio lumeggia lo *ius particolare* di questa Chiesa, concentrando la sua attenzione su tali problemi di principio e pratici, quali l'indicazione dei limiti delle fonti canoniche proprie alla Chiesa greco-cattolica ungherese, il livello attuale di elaborazione delle *fontes cognoscendi*, la congruenza del diritto particolare ungherese al Codice e le principali questioni intorno alla sua codificazione.

Nella sua conclusione l'autore fa riferimento alla multidirezionale significanza della codificazione orientale. Da una parte – come sempre nella storia della Chiesa in relazione alle grandi riforme giuridiche – anche nel caso delle Chiese orientali cattoliche il CCEO può ora contribuire significativamente al rinnovamento e alla rifioritura di queste comunità. Dall'altra parte, la disciplina commune delle Chiese cattoliche orientali, in quanto risultato della reciproca influenza dei due grandi e autonomi sistemi giuridici della Chiesa cattolica, può in alcuni punti rivestire una certa

funzione di *indicatore* e di *catalizzatore* nelle questioni dibattute nella dottrina canonica del *CIC*.

Infine, il relatore fa riferimento al fatto che – come è accaduto nel caso della Chiesa latina – la codificazione moderna condurrà sperabilmente alla rinascita della scienza canonica anche presso gli orientali. La regione dell'Europa centro-orientale sembra particolarmente adatta ad occuparsi di questo ramo scientifico. In questa area infatti – come punto d'incontro tra Oriente ed Occidente – si trovano contemporaneamente presenti da un lato la conoscenza della tradizione e delle fonti ecclesiastiche orientali, dall'altro una tale istruzione di base, grazie alla quale è garantito l'altra irrinunciabile basamento per l'elaborazione del diritto canonico orientale, vale a dire l'attitudine, caratteristica dell'Occidente, alla sicura gestione delle categorie giuridiche. Se teniamo presente che il successo o l'eventuale fallimento della riappropriazione della mentalità e della cultura canonica influenzeranno in maniera determinante i destini delle Chiese greco-cattoliche, quanto sopra detto prefigura la possibilità che questa regione – come già accaduto una volta nella seconda metà del secolo XIX – diventi di nuovo un centro preminente nel perfezionamento di questa disciplina scientifica.

Vasvári Paul' Heritage

(István Gábor Cselényi)

Our country is celebrating the 150th year of the 1848 Revolution. Paul Vasvári's path in life is closely connected with the history of 1848/49 as a prominent figure among the sons of the Greek Catholic Church. His father Paul Fejér was Pastor in Tiszabüd, Hajdúböszörmény, and Nyirvasvári. Young Paul attended high school conducted by the Piarists in Nagykároly and in 1843 entered the university in Pest. He began his literary works under the name Vasvári. He was one of the youth leaders in March of '49 to organise Rákóczi's Freedom Fighters, and on July 6 sacrificed his life for Hungarian's freedom.

Vasvári, who died in his youth is noted for a whole list of knowledge and literary genre: besides writing poetry and epics he also wrote historical narratives. In fact, much personal wisdom can be unfolded from his writings. His understanding is idealistic in the

strict sense of the word: he regards ideas as the prime movers of history. His understanding is comparable to the French enlightenment. At the same time, this idealism is most understood as solipsism, but rather as communal idealism and humanism in which the nation and the world is thinking. According to Vasvári an idea is also the word giving thought the driving force to action. To idealism are connected self development and belief: belief in man's personal and communal unfolding. At the same time, he is far from all materialism, from all mechanical Hegelian conception. Instead of fatalism or dialectics man paces his freedom in the center. This is why the Hungarians sided with the Revolution and the Freedomfight. And even though he often criticized the Church of his early years, he regarded the Gospels as the eminent spring stimulating man's spirit and freedom. In his literary works he pictured a nature democratic civic society. His views on areas of constitutionality, popular representation, and freedom of the press were worthy of note.

Vasvári did not believe in force originally he thought about reform but later the buttle in self defense swept him along. It didn't depend on him that we see his portrait with a sword and not a pen in his hand. Today we can carry his heritage forward, if we discover the effects of our ideas, the place of our Christians ideas in today's society. Historical philosophy turns our attention to the person as the man of action. History of today and tomorrow will only be of consequence if we do not sacrifice man on the altar of different productions, distribution and consumerism, not using men as newer and newer experimental rabbits but rather educating them as freely active citizens whose talents will yield interest by using their professional/ technical and mechanical training expertise, their readiness to be of service with their creative abilities. Somewhat as the son of the Greek Catholic Church in Szabolcs country, the multitalented Fejér – Vasvári Paul did.

La mezza Pentecoste (István Ivancsó)

Il saggio presente si tratta di una festa speciale della Chiesa bizantina che si chiama mezza Pentecoste. Questa festa è abbastanza strana. Infatti, questo mercoledì della quarta settimana dopo Pasqua si colloca in quanto tale in mezzo del tempo pa-

squale, e ciò può sorprendere.

Il lavoro prima abbozza il sottofondo teologico della festa, poi esamina i suoi testi liturgici.

Tra tutte le feste bizantine è quella che più giustamente può essere qualificata come „festa di un'idea". Infatti, essa non è legata ad un evento particolare della vita di Cristo o della Chiesa. Non celebra una manifestazione concreta della Divinità, come l'Epifania, la Trasfigurazione, o la Pentecoste. Ad ogni modo, è insolito per la Chiesa celebrare qualcosa che non sia un fatto, un evento, o una persona. Ora, nella mezza Pentecoste non accade nulla di particolare, mentre tanti episodi della vita di Cristo, miracoli, manifestazioni, insegnamenti non costituiscono l'oggetto di una festa speciale. Perciò è una festa strana.

Il motivo della festa – collocatasi tra la Pasqua e la Pentecoste – è una nozione simbolica: quella della metà delle cose. Però può sembrare strano celebrare qualcosa di „mediano", che non ha un in sè, e che si definisce solo rispetto a due estremità. La mezza Pentecoste è come la mediatrice filosofica del divino e dell'umano. Il suo aspetto astratto, puramente teologico, è concretizzato dalla Persona stessa di Cristo. Egli è l'unico mediatore tra Dio e uomo. Essendo ad un tempo il Figlio di Dio e il Figlio dell'uomo, egli è il mediatore „teantropico". Ora, se il Cristo è „il mezzo", è anche l'alpha e l'omega del creato. Allora non sono più le estremità che assicurano il mezzo, ma è questo che le tiene insieme.

Nei testi liturgici della festa sono elaborati e spiegati questi temi. Un testo del vespro dice: „Ecco la metà dei giorni che hanno inizio con la Risurrezione salvifica e che sono suggellati dalla divina Pentecoste". Il motivo della luce si presenta più volte nei canti, come anche l'aspetto escatologico della festa. Tutto è però innondato dal mistero di Cristo.

La liturgia della festa ha per scopo di far sentire ai fedeli: l'allontanarsi nel tempo dalla grande celebrazione della Risurrezione, non deve segnare una specie di abbandono per altre visuali. Al contrario, la Risurrezione avvicina alla Pentecoste in un progresso celebrativo, e così si sperimenta che essa forma unità funzionale con la Pentecoste. In tale modo si può dire che è sempre Risurrezione perchè è sempre Pentecoste, e viceversa, che è sempre Pentecoste perchè è sempre Risurrezione. Lo scopo finale della festa potrebbe essere riassunto in un testo dell'orthros: „Fratelli, dopo essere stati illuminati dalla risurrezione del Cristo Salva-

tore, ed essendo giunti alla metà della festa del Signore, osserviamo sinceramente i precetti di Dio, per essere degni di festeggiare anche l'Ascensione e di ricevere la venuta dello Spirito Santo”.

Jesus' Human Activity as Expression of Trinitarian Kenotical Love according to Hans Urs von Balthasar
(Tamás Kruppa)

Our purpose was to show, that in Balthasar's understanding faith, prayer and obedience, which were included before in a categorical manner only among the human characteristics of Jesus Christ, from a trinitarian point of view these aren't the kinds of conduct form that taken seriously, would draw the finiteness and the weakness of the creature to the divine Person of the Son, and by him to the essence of the Immanent Trinity.

Faith as confidence or faithfulness, prayer as consideration and readiness and obedience as the inner requirement or claim of the true love, in its roots aren't degrading, reducing and finiteness-prompting „potentialities”, but the infinite dimensions of the truly, self-emptying love, rooted in the Trinity and realised between the persons in and by the Holy Spirit, which through the Incarnate Son's life-in-mission makes man free from the godforsakenness due to sin, the sinful, human, deviated faith, prayer and obedience of men, precisely through His authentic faith, prayer and obedience.

L' icônostase „classique” dans la région des Carpathes
(17ème siècle)
(Bernadett Puskás)

Dans l'art de la région des Carpathes les notions – concernant l'art autonome, ses valeurs, la personnalité de l'artiste – nées dans la Renaissance européenne apparurent dès le début du 17ème siècle. Cette période est la phase classique du développement de l'icônostase dans cette région: c'est à ce moment-là que sa forme caractéristique, partagée en rangs et par des axes, aussi que sa structure architectonique – décorée de riches ornements sculptés – naquirent, que son programme, sa

composition spirituelle, construite autour de l'oeuvre rédempteur du Christ fut achevée.

Sur le territoire de l'éparchie historique de Munkács – d'après les vestiges des icônostases du 17ème siècle – la structure symétrique de 4 rangs, avec 3 portails apparut au milieu du 17ème siècle, dans la deuxième moitié du siècle elle sera acquise généralement.

Les orientations nouvelles dans l'art se diffusèrent parallèlement avec la transmission de l'union des Églises dans cette région, tout de même les changements dans la manière de voir furent présents dans toutes les Églises locales du rite byzantin, grécocatholique et orthodoxe également. D'une part, puisque les transformations de la mentalité remontèrent avant le temps des unions, dans la deuxième moitié du 16ème siècle, d'autre part, parceque dans l'art concentré surtout sur la liturgie, les tendances polémisantes n'apparessèrent par.

1848-49 and the Greek Catholic Church

(István Gábor Cselényi)

48/49 touched the existing churches in Hungary. In one way or another, each Church, each denomination was effected by the revolution and the freedomfight. It is a regrettable fact, but the Greek Eastern Orthodox or precisely the Evangelical Church as an example, was supporting the apposing camp, not out of religious motives however, but rather for political and national reasons. In the Roman Catholic Church the attitude of the higher clergy was divided, but the lower rank of the clergy and the crowds of the faithful stood by the revolution. Numerous priests and bishops became victims of the revolution. The Reformed church also identified with the hungarian revolution and the freedomfight.

The greater part of the Greek Catholic church did the same. 25 thousand Hungarian, Ruszin and Romanian soldiers sacrificed their lives. A book about the participation by the Munkács diocese just came off the press. The author is Bendász István. From this it came to light that the Ruszin from Sub-Carpathia and the Greek Catholic Hungarians stood by the revolution and were part of the national guards.

Popovics Vazul, Bishop of Munkács, valued the liberation

of the serf. He encouraged the recruitment of the national guards for the defense of the country. The Bishops of Transylvania did likewise. Kossuth, himself, appreciated our Church's outstanding perseverance. The revolution affected even the business of the translation of our liturgy.

Eighty-seven of our clergy and fifty-one seminarians from Munkács participated, many died as martyrs or were imprisoned. Rabár János seminarian from Munkács wrote the Freedom Song echoing the „Talpra, magyar!” in Sub-Carpathia. Among the Civilians, there were eighteen Greek Catholic youths as captains among the national guards and one of there was Vasvári Pál. The Sub-Carpathians had many „Louis-masses” offered for Kossuth Lajos.

**Competenza del vescovo eparchiale nella sanazione in radice
del matrimonio (Interpretazione del CCEO c. 852
alla luce del c. 835)
(Péter Szabó)**

Secondo l'interpretazione di alcuni esperti di diritto matrimoniale che nella codificazione orientale hanno avuto un ruolo di primo piano, il vescovo eparchiale – in base al can. 852 del CCEO – non è competente nella sanazione in radice del matrimonio, qualora la causa dell'invalidità sia imputabile a difetti formali o, tra questi alla mancanza della benedizione sacerdotale (così J. Prader, ovvero D. Salachas).

La radice del problema sta nel fatto che il c. 852 dal punto di vista *grammaticale* non mette in evidenza se la limitazione della competenza episcopale della sanazione in radice riguarda solamente ai casi degli impedimenti riservati oppure vuole racchiudere anche la riserva della sanazione dell'invalidità causata da un vizio della forma canonica. Il testo latino, infatti, può esser interpretato in due maniere diverse, dipendente da ciò se l'espressione *a quo ipsi dispensari possunt* – come la limitazione della competenza dispensatoria e, per conseguenza, della convalidazione, oltre la restrizione sottintesa in considerazione degli impedimenti – viene riferita anche a quella più lontana nel testo: e cioè al *defectus formae celebrationis matrimonii praescriptae* o meno.

Il presente scritto chiamando a sostegno le norme generali concernenti il vigore e l'interpretazione delle leggi (cc. 1503, 1499, 1496 e 1500 del CCEO), giunge alla conclusione che i punti di vista sopra ricordati non possono trovare conferma. Né la formulazione del c. 835 che riserva la dispensa dalla forma canonica né il c. 852 rendono edotti se la riserva si estenda o meno al caso speciale della sanazione in radice.

Secondo l'autore la riserva in questione (c. 835) sicuramente non restringe la competenza episcopale nella *sanatio*, e per diversi motivi. Infatti – come è pure dubbio se il c. 852 revochi la disposizione n. 13 del mp. *Episcopalis potestatis* – il diritto vigente deve essere interpretato secondo la norma postconciliare appena riferita (cf. CCEO c. 1503) che attesta la competenza del vescovo eparchiale.

Inoltre è la stessa formulazione del c. 835 a originare un *dubium iuris* riguardo al suo effetto sulla competenza episcopale nella sanazione, e per questo non può avere carattere vincolante nel caso contemplato nel c. 852 (cf. can. 1496 del CCEO).

Dato che la riserva aveva di mira l'assicurazione della sola benedizione sacerdotale, che non sussiste nel caso della sanazione in radice – dal momento che si tratta di un *atto di natura strettamente amministrativa*, che nella massima parte dei casi è giustificato proprio dal rigido rifiuto del rito religioso da parte di una delle parti – non abbiamo motivo di supporre che *scopo* del c. 835 sia stato quello di limitare la competenza episcopale qui in oggetto.

Infine l'autore richiama l'attenzione anche ad un principio *teologico* che è forse l'argomento più valido in merito. In base al capovolgimento di prospettiva radicato nel CD 8a, nell'attuale sistema codificativo la presunzione è sempre a favore della competenza del vescovo eparchiale. Perciò se la riserva non risulta *espressamente*, la competenza in questione non è sottratta alla sua potestà. Siccome però la riserva del c. 835 – come limitazione della competenza spettante all'ufficio vescovile (*potestas ordinaria*) –, dev'esser strettamente interpretata, cioè, alla luce dei due canoni esaminati, conferma inequivocabilmente la competenza del vescovo eparchiale nella sanazione in radice sia nel caso che la causa d'invalidità sia stato il difetto di forma in senso stretto, sia nel caso che sia venuta a mancare la benedizione sacerdotale.

Riferendosi all'attuale testo del CCEO, secondo la visione dell'autore, per poter trovarsi d'accordo con la dibattuta limitazione

della competenza episcopale – la quale, secondo le opinioni degli autori summenzionati, poteva essere l'intenzione dei redattori del Codice –, ci sarebbe bisogno di una restrittiva interpretazione autentica della legge. Questa probabilità è invero parimenti minima. Infatti, la già ricordata indole e le ragioni d'impiego della sanazione in radice escludono in pratica in questo caso la garanzia della benedizione sacerdotale, per cui in questa particolare eventualità la riserva non trova giustificazioni.

KÖNYVISMERTETÉSEK

SIVADÓ, CS., *Dogmatörténeti és patrisztikus vonatkozások John Meyendorff teológiájában*, Nyíregyháza 1997, 119 p. Kötve. ISBN 963 04 9553 8

A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola tanári karának legfiatalabb tagja 1997-ben védte meg doktori disszertációját a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. Disszertációjának anyagát dolgozta át s adta ki ebben a könyvben.

John Meyendorffról (+1992), az orosz ortodox teológia kiemelkedő alakjáról magyar görög katolikus egyházunkban méltatlanul keveset tudunk. Ezen két szempont miatt sem lehet csodálkoznunk. Egyrészt azért, mert eddig – amint a jelen könyv jegyzetei és irodalma is igazolják – egyetlen műve sem jelent meg magyar fordításban, így csak azok ismerkedhettek meg velük, akik eredetiben tudták olvasni műveit. Másrészt azért, mert Meyendorff ténylegesen a teológiával foglalkozott, s nem annyira az ortodox lelki irodalommal, amiről más szerzőktől (Evdokimov, Losszkij, Schmemmann, Florenszkij, Clement, Bloom) már olvashatók magyar nyelvű fordítások. Sivadó Csaba könyve így hiányt pótol a magyar teológiai irodalomban.

A könyv elején röviden bemutatja Meyendorffot, elhelyezve őt az orosz emigráns ortodox teológia legkiválóbb képviselői között. Aztán felvázolja a nagy teológus teológiai szemléletét, amely misztikus, neopatrisztikus és katolikus.

A mű központi része Meyendorff krisztológiáját mutatja be. Kiindulási pontja a Krisztus emberségének megőrzésére irányuló mai próbálkozások. Aztán kiegyensúlyozott bemutatását adja a kalkedóni és neokalkedóni hűposztászisz fogalomnak. Végül Krisztus emberi természetének kifejtése után a pneumatológiára is kitér. Meyendorff tanításának, teológiai nézeteinek fejtegetése közben figyelemmel van a témára vonatkozó katolikus, sőt protestáns teológusok véleményére is.

Szerzőnk a könyv következő részével a szofiológiával foglalkozik, amit főleg Szergej Bulgakov fejlesztett ki. Bár Meyendorff a neopatrisztikával kötelezte el magát, megfogalmazta kritikai vé-

leményét a szofiológiáról is. A szerző bemutatja, hogy ezt neopatrisztikus, liturgikus és ikonográfiai szempontból teszi.

Végül a könyv „kényes” témákat is vizsgálata tárgyává tesz: hogyan viszonyul Meyendorff a Szeplőtelen Fogantatás dogmájához, s vele együtt az áteredő bűnről szóló tanításhoz. A mű bemutatja, hogy ezek nem idegenek az ortodox egyháztól sem, csak nem tartja szükségesnek dogmában való megfogalmazását. Viszont az Istenszülő különlegesen kiemelkedő tiszteletet kap a bizánci egyházban, ami a himnuszköltészetben is megjelenik.

A könyvből megtapasztalható, hogy a szabadsággal és a nyugaton tanult dinamizmussal felruházott Meyendorff mindig a tradícióhoz való hűség és a modern világ kihívásainak kibékítésén, azaz egy „katolikus” teológia létrehozásán fáradozott. Ebben az a meggyőződés vezette, hogy a nyugati ortodoxia helyzeténél fogva képes teljesen új jelentést adni kortársai hitének tanúságtételében. Úgy érezte, ez az a feladat, melyre társaival együtt egyháza hívta, s a mérték, melyről a történelemnek, testvéreinek, a többi kereszténynek, s végül Krisztusnak számadással tartozik.

(Ivancsó István)

ERDŐ, P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés,* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae), Budapest 1998, XX+273 p. kötve. ISBN 963 361 007 9

A kánonjogi források történetét tárgyaló jelen kézikönyv a Pázmány Péter Katolikus Egyetem fakultás rangú Kánonjogi Posztgraduális Intézete által kiadott sorozat nyitókötete. A könyv a szerző egyik jelentős előadás sorozatát tartalmazza, aki a római Pápai Gergely Egyetemen évek óta a témakör elismert előadója. (Erdő Péter egy másik – a kánonjogtudomány történetéről szóló – rendszeres római kurzusának anyaga néhány évvel ezelőtt jelent meg latin és spanyol nyelven.)

A jelen kötet rövidítésjegyzékkel (IX-XI. old.) és naprakész didaktikai bibliográfiával kezdődik (XII-XX. old.). A kánonjogforrások fogalma és a gyűjtemények típusai megvilágításának szentelt bevezető után, a szerző négy nagy fejezetre osztja az anyagot. Az első az „antik jog”, vagyis a Gratianus Dekrétumáig terjedő korszak gyűjteményeit mutatja be (15-163. old.). E hosszú időszakon belül a szerző három periódust különböztet meg (patrisztikus kor, a

karoling reform kora, a császári és gregoriánus reform kora). Az említett időszakok egyháztörténeti és kulturális hátterének bemutatása után igen pontos leírást ad az egyes periódusok valamennyi fontosabb gyűjteményéről, amely figyelembe veszi a szakterület új irodalmát, és minden esetben hozza az új forráskiadványokat is.

A második fejezet a kánonjog klasszikus periódusát tárgyalja (1140-1563), bemutatva a Corpus Iuris Canonici kialakulásának történetét. Különösen értékes a Gratianus-féle Dekrétumnak szentelt rész (165-179. old.), amely összegzi az utóbbi évek Dekrétummal kapcsolatos kutatásainak eredményeit (165-179. old.). Így világosan különböztet a mű két redakciója között, valamint felhívja a figyelmet olyan jelenségekre, mint az a tény, hogy sokáig néhány *paleának* tartott szövegrészlet valójában már az első redakcióban jelen volt (így pl. a C. 11 q. 1 c. 47). A dekretális gyűjtemények fejlődésének bemutatása is igen meggyőző. A Corpus Iuris Canonici egyes fő gyűjteményeinek az ismertetése után a szerző közli a szóban forgó mű idézésének módját, a középkori, az 1917-es kódex forrásokkal ellátott kiadásban használt, valamint a legmodernebb, a Monumenta Iuris Canonici című sorozatban alkalmazott metodológia szerint. Ezen fejezetben különösen értékes az egyházmegyei és egyháztartományi szinodális könyvekre vonatkozó rész (207-216. old.), mely erősen tükrözi a szerző személyes kutatásainak eredményeit (vö. pl. ERDŐ, P., „Die Glossen in der Handschrift MS 3 der Robbins Collection in Berkeley. Ein Beitrag zur Frage der wissenschaftlichen Bearbeitung des Partikularkirchenrechts im Mittelalter”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 164 [1995] 390-414; UA., „Polnische Quellen des großen Synodalsbuchs von Esztergom [1382]”, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 83 [1997] 377-391; UA., „Provinziale Synodalsbücher in Ost-Mitteleuropa [Gnesen, Prag, Salzburg]”, in UA., [Hrsg.], *Bonn-Budapest. Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit* [Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30], Würzburg 1998, 105-147).

A harmadik fejezet a trienti jog korának kánonjogi gyűjteményeivel és forráskiadványaival foglalkozik (1563-1917), míg az utolsó fejezet a kodifikált kánonjogot tárgyalja. A kötet név és címjegyzékkel, egy betűrend szerinti tárgymutatóval, valamint latin nyelvű összefoglalóval zárul (273. old.).

Tekintettel a mű teljességére (legalábbis ami a latin kánonjog forrásait illeti), tematikai áttekinthetőségére, stílusára, az anyag

modern és világos megjelenítésére valamint magával ragadó bemutatására, e kötet kétségtelenül a témáról nemzetközi viszonylatban megjelent művek legjobbjai közé sorolandó. Idegen nyelvű kiadása nagyban segítené a kánonjogforrások tudományos vizsgálatának és oktatásának fejlődését. (Szabó Péter)

Nagyböjti énektár, vagyis a három ódás bűnbánati énekek könyve, amely a szent nagyböjtben végzendő összes szent szolgálatot tartalmazza, Nyíregyháza 1998, 835 p. Kötve.

A bizánci egyház számos liturgikus könyve közül ezideig csupán egyetlen szabályos és hivatalos könyv létezett magyar fordításban görög katolikus egyházunkban, az Evangéliumos könyv. Ezért különösen nagy örömet jelent a Triódion, a nagyböjti énektár teljes szövegének megjelenése. Rohály Ferenc kanonok úr az 1950-es években az összes liturgikus könyvünket lefordította görögből, ám ezek a gépirásos kéziratok a Főiskola könyvtárában és az Egyházmegye levéltárában rejtőznek.

Most ezzel a kötettel olyan kezdeményezés történt, amelynek – reméljük – folytatása is lesz. Orosz Atanáz atya – Főiskolánk volt tanára és egykori rektora – a Chevetogne-i Szent Keresztmonostorban Rohály Ferenc fordítását felhasználva készítette ezt az új kiadást, sőt ki is egészítette a szünaxáronok szövegével.

Örömmel üdvözljük az új kötetet, amely alapos és precíz, sok időt felölölő munka után végre megjelent a hajdúdorogi püspök jóváhagyásával. Reméljük, papjaink és híveink számára hasznos segítséget nyújt a nagyböjt teljesebb átéléséhez a kézirat gyanánt megjelent második szabályos liturgikus könyvünk.

(Ivancsó István)

RECENSIONES

SIVADÓ, CS., *Dogmatörténeti és patrisztikus vonatkozások John Meyendorff teológiájában [Aspetti patristici e patrologici nella teologia di John Meyendorff]*, Nyíregyháza 1997, 119 p. rilegato. ISBN 963 04 9553 8

Il membro più giovane del corpo docente dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico S. Atanasio di Nyíregyháza ha discusso la tesi di laurea nel 1997 alla Facoltà Teologica dell'Università Cattolica di Budapest. L'autore ha rielaborato la sua tesi e l'ha pubblicata in questo libro.

Nella nostra Chiesa greco-cattolica, su John Meyendorff, personaggio rilevante della teologia ortodossa russa, si sa, purtroppo, poco. Di questo non ci si può meravigliare per due ragioni. Infatti, da una parte – come testimoniano le note e la bibliografia del libro presente – nemmeno una delle sue opere è stata finora pubblicata in ungherese, perciò soltanto coloro che conoscevano la lingua originale potevano leggerle. Dall'altra parte perché Meyendorff si occupava di teologia piuttosto che della spiritualità. Su questo si possono leggere delle traduzioni ungheresi di altri autori (Evdokimov, Lossky, Schmemmann, Florensky, Clement, Bloom). Il libro di Sivadó risponde ad un bisogno della letteratura teologica ungherese.

L'autore all'inizio del suo libro ci presenta brevemente Meyendorff, collocandolo tra i rappresentanti più illustri della teologia russa immigrante. Poi abbozza l'aspetto teologico del grande teologo che nello stesso tempo è mistico, neopatristico e cattolico.

La parte centrale dell'opera ci presenta la cristologia di Meyendorff. Il suo punto di partenza è quello di descrivere i tentativi odierni riguardo alla conservazione dell'umanità in Cristo. Poi dà una rappresentazione equilibrata del concetto dell'ipostasi calcedonese e neocalcedonese. Infine, dopo l'elaborazione dell'insegnamento della persona umana di Cristo, dà uno sguardo anche alla pneumatologia. Durante lo svolgimento dell'insegnamento e dei pareri teologici di Meyendorff, l'autore prende in considera-

zione anche i pareri, riguardanti al tema, dei teologi cattolici e protestanti.

Nella parte seguente del libro l'autore si occupa della sofologia sviluppata soprattutto da S. Bulgakov. Benchè Meyendorff si sia impegnato nella neopatrística, ha formulato anche un suo parere critico sulla sofologia. Dal nostro libro è evidente che il teologo ortodosso parte da punti di vista neopatristici, liturgici e iconografici.

Infine, il libro prende in esame anche temi „delicati”: come si pone Meyendorff verso il dogma dell'Immacolata Concezione e verso l'insegnamento del peccato originale. L'opera fa presente che questi temi non sono estranei neanche alla Chiesa ortodossa, ma questa non dà importanza alle sue formulazioni in dogmi. Però la Madre di Dio riceve una venerazione particolarmente rilevante nella Chiesa bizantina che si presenta anche nell'innologia.

Dal libro si può sperimentare che Meyendorff approfonditi nella libertà e nel dinamismo imparato all'ovest, si sforzava di coniugare la fedeltà alla tradizione con le attrattive del mondo moderno, cioè di creare una teologia „cattolica”. In questo lavoro l'ha guidato la convinzione che l'ortodossia occidentale, attraverso la sua situazione, possa dare un significato tutto nuovo alla testimonianza della fede dei suoi contemporanei. Si avvertiva che proprio questo era il compito che la sua Chiesa gli ha dato. E di questo deve rendere conto alla storia, ai fratelli, ai cristiani e infine a Cristo.

(István Ivancsó)

ERDŐ, P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés, [Le fonti del diritto canonico. Una introduzione storica], (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae), Budapest 1998, XX+273 p. rilegato. ISBN 963 361 007 9*

Il presente manuale di storia delle fonti del diritto canonico apre la collana di pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Canonico «ad instar facultatis» dell'Università Cattolica Péter Pázmány di Budapest. Si tratta di un elegante corso dell'autore che ha insegnato questa materia per diversi anni alla Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Gregoriana. Un altro corso romano dello stesso autore è stato pubblicato alcuni anni fa in latino ed in spagnolo.

Questo volume di Erdő comincia con un elenco di abbreviazioni (pp. IX-XI) e con una aggiornata bibliografia didattica (pp. XII-XX). Dopo una introduzione dedicata al chiarimento della nozione delle fonti di diritto canonico e alla tipologia delle collezioni, il materiale viene diviso in quattro grandi capitoli. Il primo (pp. 15-163) presenta le collezioni del „diritto antico”, cioè tutte quelle del grande periodo fino al Decreto di Graziano, distinguendo all'interno del capitolo tre epoche (l'età patristica, l'età della riforma carolinga e quella della riforma imperiale e gregoriana). Dopo una introduzione sulla storia ecclesiastica e culturale dei rispettivi periodi vengono descritte con grande accuratezza tutte le collezioni principali dell'epoca tenendo conto alla nuova letteratura specializzata e indicando le nuove edizioni. Abbiamo potuto notare soltanto la mancanza dell'indicazione della recente edizione della Concordia canonum Cresconii. Il secondo capitolo viene dedicato al diritto canonico classico (1140-1563) e presenta tutto lo sviluppo del Corpus Iuris Canonici. È particolarmente importante la sezione dedicata al Decreto di Graziano (pp. 165-179), la quale raccoglie i risultati delle ricerche degli ultimi anni sul Decreto distinguendo chiaramente le due redazioni dell'opera e richiama l'attenzione a dei fenomeni come l'appartenenza di alcuni testi legali (*auctoritates*) ritenuti *paleae* al materiale della prima redazione (per es. C. 11 q. 1. c. 47). Anche la presentazione dello sviluppo delle collezioni di decretali è suggestiva. Dopo ogni collezione principale del Corpus Iuris Canonici viene spiegato il modo di citazione della rispettiva opera sia secondo il metodo medioevale che secondo quello dell'edizione del Codex Iuris Canonici del 1917 con l'indicazione delle fonti e secondo il sistema più moderno usato nella collana Monumenta Iuris Canonici. Un valore speciale di questo capitolo è la sezione dedicata ai libri sinodali sia diocesani che provinciali (pp. 207-216). Queste pagine rispecchiano fortemente le ricerche personali dell'autore (cf. P. ERDŐ, „Die Glossen in der Handschrift MS 3 der Robbins Collection in Berkeley. Ein Beitrag zur Frage der wissenschaftlichen Bearbeitung des Partikularkirchenrechts im Mittelalter”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 164 [1995] 390-414; ID., „Polnische Quellen des großen Synodalsbuchs von Esztergom [1382]”, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kanonistische Abteilung 83 [1997] 377-391; ID., „Provinziale Synodalsbücher in Ost-Mitteleuropa [Gnesen, Prag, Salzburg]”, in ID., [Hrsg.], *Bonn-Budapest. Ka-*

nonistische Erträge einer Zusammenarbeit, [Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30], Würzburg 1998, 105-147).

Il terzo capitolo si occupa delle collezioni o edizioni di fonti canoniche dell'epoca del diritto tridentino (1563-1917), mentre l'ultimo capitolo è dedicato al diritto canonico codificato. Il volume si conclude con un indice dei nomi e titoli, un indice alfabetico delle materie e un riassunto in lingua latina (p. 273).

Per la sua completezza e chiarezza tematica (almeno per quanto riguarda le fonti del diritto canonico latino), per l'impostazione moderna e limpida, per lo stile e la presentazione attraente della materia questo volume si colloca senza alcun dubbio tra le opere migliori su questo tema pubblicate negli ultimi decenni sul piano internazionale. Il lettore non può che augurare che questo manuale ungherese venga tradotto anche in lingue occidentali.

(Péter Szabó)

Nagyböjti énektár, vagyis a három ódás bűnbánati énekek könyve, amely a szent nagyböjtben végzendő összes szolgálatot tartalmazza [Triódion, cioè libro dei canti quaresimali di tre-odi che contiene tutti gli uffici sacri della Quaresima], Nyíregyháza 1998, 835 p. legato.

Tra i numerosi libri liturgici della Chiesa bizantina esisteva finora una sola ufficiale e regolare in traduzione ungherese nella nostra Chiesa greco-cattolica, il Vangelario. Perciò è davvero una grande gioia l'apparizione del Triódion: il libro che contiene tutti i testi liturgici della Quaresima. Il canonico Ferenc Rohály ha già tradotto negli anni cinquanta tutti i libri liturgici dal greco, però questi manoscritti scritti a macchina si nascondono nella biblioteca dell'Istituto Teologico Superiore e nell'Archivio della diocesi.

Ora, questo volume significa un'iniziativa nuova che avrà – speriamo bene – anche un seguito. Il padre Atanáz Orosz – che era professore e per un periodo rettore del nostro Istituto – ha fatto questa nuova redazione nel monastero di S. Croce di Chevetogne usando la traduzione di Rohály, anzi l'ha completata con i testi del Sinassario.

Noi salutiamo con gioia il nuovo volume uscito dopo un lavoro paziente e meticoloso e che ha avuto bisogno di un lungo tempo. È apparso con l'imprimatur del vescovo di Hajdúdorog. Speriamo che questo secondo libro liturgico regolare apparso per

uso privato sarà un aiuto efficace per i nostri sacerdoti e anche per i fedeli affinché vivano il periodo quaresimale più profondamente.

(István Ivancsó)

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	7
Michel Berger: Új épület régi alapokon	9
Szabó Péter: Keleti egyházjog és a magyar görög katolikus egyház fegyelmi rendje	21
Cselényi István Gábor: Vasvári Pál öröksége	47
Ivancsó István: A húsvéti időszak közepe	59
Kruppa Tamás: Jézus emberi tevékenysége mint a szenthá- romságos kenózis kifejezése Hans Urs von Balthasarnál	79
Puskás Bernadett: Ikonosztázionjaink hagyományai II. A „klasszikus” ikonosztázion a Kárpátok vidékén (XVII. század)	90
Cselényi István Gábor: 1848/49 és a görög katolikus egyház ...	104
Szabó Péter: Keleti megyéspüspök illetékessége a házas- ság gyökeres orvoslására (CCEO 852. kán.)	114
Ivancsó István (kiad.): Akathisztosz Magyar Szent Mózeshez ..	132

SUMMARIA

P. Szabó: Il diritto canonico orientale e l'ordinamento giuri- dico della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria	142
I. G. Cselényi: Vasvári Paul' Heritage	143
I. Ivancsó: La mezza Pentecoste	144
T. Kruppa: Jesus' Human Activity as Expression of Trini- tarian Kenotical Love according to Hans Urs von Balthasar	146
B. Puskás: L' icônostase „classique” dans la région des Carpathes (17ème siècle)	146
I. G. Cselényi: 1848-49 and the Greek Catholic Church	147
P. Szabó: Competenza del vescovo eparchiale nella sa- nazione <i>in radice</i> del matrimonio (Interpretazione del CCEO c. 852 alla luce del c. 835)	148
KÖNYVISMERTETÉSEK	152
RECENSIONES	156