

SZABÓ Péter

A keleti egyházak szentségi joga

COLLECTANEA ATHANASIANA

- I. STUDIA
- II. TEXTUS / FONTES
- III. MANUALIA
- IV. INSTITUTIONES
- V. VARIA

Sorozatszerkesztők:
Szabó Péter Végheő Tamás



SZABÓ Péter

A keleti egyházak szentségi joga

–összehasonlító bemutatás–

Nyíregyháza
2012

COLLECTANEA ATHANASIANA

III. MANUALIA

vol. I

NIHIL OBSTAT: Dolhai Lajos
 censor deputatus

IMPRIMATUR: ✠ Fülöp
 hajdúdorogi püspök
2012. június 1.

Kiadja a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.
Tel.: +36 42 597-600
www.atanaz.hu
E-mail: atanaz@atanaz.hu

Felelős kiadó: Véghseő Tamás

Borítóterv: Pamuk Lóránt
A borítón látható Szent Atanáz-ikon Kisléghi Nagy Ádám műve

Nyomdai előkészítés: Balogh Katalin
Nyomdai kivitelezés: Kapitális Kft., Debrecen

© Szabó Péter, 2008

ISSN 2063-5796
ISBN 978-615-5073-11-3

Előszó

Ez a kötet –véletlen egybeesésként– éppen a magyar görögkatolikus egyház sajátjogú kodifikációjának kezdetén jelenik meg. Mivel a szentségi jog szabályozásának megújítása e folyamatnak sarkalatos eleme, szükségesnek tartjuk, hogy –az alábbi „Bevezetés”-ben szereplő gondolatokon túl– a jelen kötet olvasásához a görögkatolikus közönség sajátos, a helyi kodifikációnk szemszögéből megfogalmazott kiegészítő szempontokat is kapjon.

Egy a Keleti Egyházak Kánoni Törvénykönyvének (CCEO 1990) tartalmi bemutatására törekvő mű kidolgozásába még római tanulmányaink idején, a '90-es évek első felében fogtunk. A későbbiekben a ránk háruló feladatok változásából adódóan a kézirat tartalmi és műfaji arculata is fokozatosan alakult. Az eredetileg inkább a keleti kodifikációra és alkotmányjogra koncentráló, kézikönyvszerű írás –a KJPI-ben és a GKHF-en folyó oktatási tevékenységünk igényeihez is igazodva– lassan egy a keleti törvénykönyv egészének bemutatását megcélzó, traktátus jellegű munka formáját kezdte öltetni. Ennek a kiadatlan jegyzetnek az évek során több, fokozatosan bővülő verziója született. Ebből a további munkálatokat igénylő kéziratból –a habilitációs eljárásunk sürgetővé válása miatt– egyelőre csak egyetlen, a keleti szentségi jog *sajátosságait* tárgyaló fejezet került lezárásra, mely a jelen kötet törzsanyaga.

A II. Vatikáni Zsinat keletieket érintő rendelkezéseinek, s az ezekre épülő közös keleti jogszabályoknak (*ius commune*) a pontos megértése és helyi egyházakba történő zökkenőmentes átültetése széleskörű *háttérismereteket* igényel. A jelen munka a szentségi jog terén e nélkülözhetetlen adatok hozzáférhetőségét igyekszik segíteni. Az elmúlt évtizedek tapasztalata ugyanis azt mutatja, hogy az említett rendelkezések befogadásával kapcsolatos fenntartások nem kis mértékben a kérdéskört érintő ismeretek hézagosságára vezethetők vissza. A keleti kódex és a liturgikus instrukció fordításának és tartalmi megismerésének korábban mutatkozó hazai hátráltatása ráadásul azt az érzetet erősíthette a papságban, hogy ezek a jogszabályok egyházunkra komoly veszélyeket rejtenek, közösségünk „ortodoxizálását” célozzák. A jelen munkában nem egy olyan példát találhatunk, mely azt bizonyítja, hogy a mai köztudatban egyoldalúan ortodox szokásnak vélt szentségfegyelmi sajátosságok egy jelentős része korábban a római egyházban is általánosan bevett volt! E tények megfelelő figyelembe vétele, illetve a katolikus szentségi és liturgikus tudományok e téren kiérlelődő, a korábbinál –főleg a felértékelődő biblikus és patrisztikus szempontoknak köszönhetően– gazdagabb látásmódja azt bizonyítja, hogy a keleti egyházak hiteles hagyományaira a katolikus hit tartalmáról alkotott *összképünk teljesebb* megőrzése és elmélyítése szemszögéből is pótolhatatlan küldetés hárul. Éppen ez a zsinati felismerés áll a „hiteles” –értsd: az *eredeti* forrásoknak megfelelő, azok *állandó* (történeti korszakokon átívelő) *elemeit* az adott kor körülményei közé *leképző*– keleti hagyományok felélesztésének igénye mögött.

A katolikus identitás meghatározó eleme egyrészt az apostoli tradícióhoz való töretlen *hűség*, másrészt az Apostoli Szentszék iránti *bizalom* és *engedelmesség*. Csak reméljük, hogy a hatályos keleti jogszabályoknak a jelen munkában előtárt történeti és teológiai ismeretekből fakadó pontosabb megértése a görögkatolikus olvasóban az imént említett alapjegyeket fogják erősíteni. (Fontos érteni, a történeti példák önmagukban nem közvetlen kodifikációs javaslatok, szerepük inkább az, hogy a vonatkozó hatályos jogszabályokat háttérbe állítsák, s így a kodifikáció lehetséges mozgásterét további adatokkal gazdagítsák.)

A szentségjog történeti szemléletéből kiolvasható egyik fontos tanulság, hogy az egyház szentségi-liturgikus fegyelmében sincs egyoldalúan idealizálható aranykor. (Elhajlásokra pont akkor került sor, amikor egy időszak doktrínája az őt megelőző történeti korszakot –a tradíció *egészének diakrónikus* szemléletét mellőzve!– próbálta idealizálni, azaz magával a tradíció szinte tökéletes meg-

jelenítésével azonosítani.) Ebből a történeti tapasztalatból persze az is egyenesen következik, hogy a „jelen kori” praxis sem ilyen, értsük azon akár az elmúlt évszázad, akár az elmúlt évtized szokásait. Az egyház élő közösség, s mint ilyen –az identitásadó lényegi állandóság mellett– természeténél fogva a *folyamatos változás* megtestesítője is! Ez az alakulás persze sosem esetleges, véletlenszerű utak és minták mentén zajlik, hanem a kinyilatkoztatás mindenkori minél hűségesebb és hatékonyabb leképzése határozza meg. Ennek az állandó megjelenítési folyamatnak –az egyházi küldetés napi megvalósításának– fontos és kötelező jellegű *irányjelzői* többek között a felsőbb jogszabályok. Egy helyi egyház csak akkor valóban katolikus, ha ténylegesen leképi és megjeleníti Krisztus Egyházát. E megjelenülésnek viszont egyik elengedhetetlen összetevője éppen a –számos elemében az apostoli tradíciót, s általában az antik hagyományokat hordozó (vö. CCEO 2. kán.)– hatályos közös keleti jogszabályok helyi szintre történő „leképzésében” áll! E gondolat sor világossá teszi, hogy a keleti kódex –s nem kevésbé az annak szentségjogi részét pontosító, kifejtő liturgikus instrukció– helyi jogszabályokban történő tényleges megjelenítése, továbbá hűség alkalmazása valójában éppen *katolicitásunk* egyik elengedhetetlen objektív mércéje, s nem annak veszélyeztetője, mint egyes vélekedések sugallták. Ha e felsőbb jogszabályok olykor hivatkoznak is a mai ortodox fegyelemre, annak távolról sem az az oka, hogy egy katoliktól idegen diszciplínát kívánnak a teljes egységben élő keletiekre kényszeríteni. Ellenkezőleg, a keleti katolikus és ortodox fegyelem azonosságára ezen eseteknél éppen (és csakis) az ad lehetőséget, hogy az utóbbi is katolikus, megfeleltethető a katolikus hitnek. E megállapítás bizonyosságára pedig éppen a szentszéki tanítóhivatali tekintély a garancia.

Amikor az eredeti (egész kódexet tárgyaló) kézirat szentségjogi fejezetének bővített átdolgozása került sor, figyelmünket már erőteljesen a sajátjogú kodifikáció kérdésfelvetései kötötték le. Ennek tudható be, hogy a tételes jog bemutatásán túl a jelen kötet fejezetei nagyobb teret szentelnek a rendelkezések gyökereinek és értelmének feltárására is. A szentségi fegyelem ugyan rövid, de esetenként történeti korokat átívelő bemutatásával lényegében arra törekedtünk, hogy e diakronikus áttekintés révén kiolvashatóvá, beazonosíthatóvá váljanak a bizánci tradíció *állandó* jegyei. Éppen ezek ugyanis azok a konstans elemek, melyek újjáéledését és megélését az Egyház óhajtja.

Nem tagadható, a példák és szerzői vélemények összeválogatásánál olykor a magyar görög-katolikus közösség mai állapota és a reá váró kihívás is hatott ránk. Egy olyan feladat (a kodifikáció) kívánalmainak elfogadtatásához kellett ugyanis meggyőző érveket gyűjteni, melyek hasznosságát az érintett közösség egy része ma még nem érzékeli. Ennek is szerepe volt abban, hogy olykor a szemléletes kontrasztok, erőteljes szerzői vélemények egymás mellé állításának módszertani eszközhöz folyamodtunk. Ezzel kapcsolatban kezdettől fontosnak tartjuk azonban az alábbi szempontok hangsúlyozását: (1) A példák és idézetek az adott problémára jellemzőek, s azokat szinte kivétel nélkül a szent tudományok valóban kiemelkedő (latin) művelőitől vettük, sőt, nem egyszer közvetlenül a Legfőbb egyházi hatóság megnyilatkozásaiból merítettük. (2) Noha a felhozott szerzői vélemények némelyike erős kritikai tartalmat hordoz, ezek felidézésével szándékunk nem a mai szentségi praxis értékelése volt, hanem csakis annak a világos kimutatása, hogy az új keleti fegyelem rendelkezései mögött igencsak komoly érvek húzódnak meg. Más szavakkal élve, célunk csakis annak minél egyértelműbb megvilágítása, hogy az elmúlt mintegy fél évszázad pápai –részben az érintettek megújulása végett, részben egy kiegyensúlyozottabb, s ezért az egység szempontjából is vonzóbb katolikus összkép elérése érdekében– miért szorgalmazzák *töretlenül* a keleti egyházak hiteles hagyományainak visszahonosítását, illetve, hogy e folyamat milyen kedvező hozadékokkal járhat magukra a közvetlenül érintett közösségekre nézve.

Végül fontosnak tartjuk jelezni, természetesen tudatában vagyunk annak, hogy a (2008-ban lezárt) jelen írás jó néhány megállapítása további pontosításra, kiegészítésre szorul. A kézirat valójában nem lett befejezve, inkább csak félbe lett hagyva. Némi jóindulattal azt mondhatjuk: le lett zárva, úgy amint alakulásának egy már elfogadhatónak tűnő pillanatában íróasztalunkon feküdt...

Tartalom

Előszó.	V
Rövidítésjegyzék.	XIII
Bevezetés	I

I. rész

A keleti egyházak

A keleti egyházak történeti családfája, mai elrendeződése és általános alakzata

1.1. A keleti egyházak csoportosítási szempontjai: tradíció, hitvallás, hierarchikus felépítés	13
1. A tradíció szerinti csoportosítás.	13
2. A doktrína (hitvallás) szerinti csoportosítás	16
3. Az autonómia foka és a hierarchikus rang szerinti csoportosítás.	22
1.2. A keleti egyházak mai elrendeződése	24
1. Az <i>ak</i> atolikus keleti egyházak	25
a) Az asszír egyház	25
b) A 'monofizita' egyházak.	26
c) A 'bizánci' ortodox egyházak	32
d) Nyugati rítusú 'ortodoxok'	40
Összegzés.	40
2. Katolikus keleti egyházak	41
a) Alexandriai tradíció	42
b) Antióchai tradíció	43
c) Káld tradíció	45
d) Örmény tradíció	47
e) Konstantinápolyi tradíció	48
Összegzés.	59

1.3. Keleti kereszténység Magyarországon.	60
1. A történelmi határok között	60
2. A mai országban	64
Összegzés	66
Irodalom.	68

II. rész

A keleti szentségi jog sajátosságai (CCEO XVI. cím, I–VI. fejezet)

I. FEJEZET: ELŐZETES SZENTSÉGIJOGI MEGJEGYZÉSEK	71
1. A szentségek arculata és rendje a keleti hagyományban	71
a) A keleti (szentség)teológiai szemlélet néhány alapjegye.	72
b) A szentségek száma	75
c) A szentség(ek) teljesség szerinti megközelítése (definíció?)	79
2. A keleti szentségi jog kodifikációjának kiindulási pontjai.	80
II. FEJEZET: AZ EGYES SZENTSÉGEK FEGYELME	84
0. § A szentségi jog bevezető kánonjai	84
1. A bevezető ‘teológiai’ kánonok pneumatológiai aspektusa	84
2. A nyilvános istentisztelet szabályozása	86
3. Kapcsolatok az akatolikusokkal a megszentelői küldetés terén: a tilalomtól a jogrendközi szabályozás felé.	87
a) Az ekkleziológiai kép és a kapcsolatok alapelveinek módosulása.	87
b) A <i>communicatio in sacris</i> területei és határai a keleti kódex szerint	91
c) A jogrendközi koordináció és jogalkotás feladatai.	95
d) A szent dolgokban való közösködés.	102
4. A szentségi ‘karakter’ kérdése és a szentségek feltételes kiszolgáltatása	103
5. Aktív részvétel az egyház liturgikus életében	104
6. A szentségek kiszolgáltatásának rítusa és a ‘biritualizmus’	105
a) A saját rítus szerinti celebráció kötelezettsége.	105
b) A ‘birituális’ felhatalmazás.	107
Összegzés	114
Irodalom.	117

1. § A keresztség szentsége	120
1. Bevezető teológiai kánon.	120
2. A szentség kiszolgáltatója.	123
3. A keresztszülő	133
4. A keresztelés helye és bizonyítása.	133
5. <i>Excursus:</i> a 'heterodox' keresztség érvényességének megítélése az ortodoxiában.	135
Összegzés	139
Irodalom.	141
2. § A bérmálás szentsége	145
1. Bevezető teológiai kánon: a bérmálás funkciója	145
2. A szentség 'anyaga' és 'form[ul]ája'	146
a) A 'szent műron', avagy a bérmálás 'anyaga'	146
b) A szentség kiszolgáltatói form[ul]ája	147
3. A bérmálás ideje és teológiai helye a beavatás menetében.	148
a) A szentségkiszolgáltatás ideje	148
b) A beavatás szentségeinek sorrendje.	149
4. A szentség kiszolgáltatója.	149
a) Elméleti kérdések.	149
b) A bérmálás mai egyházközi kiszolgáltatása	152
b.1) Sajátjogú egyházak közötti relációban	152
α) Érvényesség	152
β) Megengedettség	154
β.1) Keleti kiszolgáltató – latin felvevő.	155
β.2) Latin kiszolgáltató – keleti felvevő	157
γ) Anyakönyvezés	159
b.2) Felekezetiközi kiszolgáltatás	160
5. A bérmálás az asszír egyházban	160
6. A bérmálás mint a 'kánoni' egyházba történő felvétel szertartása	161
7. <i>Excursus:</i> a keleti szentségi praxis hatása: indikátor?	162

Összegzés	168
Irodalom	170
3. § Az Eucharisztia	172
1. A teológiai bevezető kánon	172
2. Szabályok a szentliturgia végzéséről	176
a) Aktív közreműködés a liturgiában	176
b) A liturgiavégzés helye, ideje és gyakorisága.	179
c) A koncelebráció	185
3. Szabályok a szentség kiszolgáltatásáról és felvételéről	191
a) A szentség kiszolgáltatója	191
b) A felvevő életkora	192
c) A szentáldozás közege és gyakorisága	198
d) A két szín alatti áldozás	200
e) A szentségi bűjt	202
f) A rítusközi áldozás régen és ma	202
4. Egyéb eucharisztikus szabályok	204
a) Az eucharisztia anyaga	204
b) Az eucharisztia őrzése és imádása.	207
5. A miseadományok.	209
Összegzés	211
Irodalom	216
4. § A bűnbánat szentsége	221
1. Bevezető kánon	222
2. Történeti visszatekintés	224
3. A bűnbánat végzője, ideje, helye és módozata	233
4. A gyóntató	234
a) 'Ordó', fakultás és alkalmasság.	234
b) Az ortodox papok gyóntatási 'joghatóságának' elismerése.	236
c) Rítusközi feloldozási illetékesség régen és ma	237

5. A gyóntatási felhatalmazás rezervációja	238
a) A 'fenntartott bűnök' rendszerének lényege és célja	238
b) A gyóntatási felhatalmazás fenntartásának természete, valamint a rezervációk kiadására illetékes hatóság.	241
c) A CCEO által rezervált feloldozások	242
d) Eljárások a rezervált bűn feloldozásánál	243
e) A rezerváció automatikus eseti megszüntése	247
6. Egyházközi esettan ('reservatio peccati')	248
7. Felekezetközi szentségkiszolgáltatás	248
8. <i>Excursus</i> : a bűnbánat szentsége az ortodox egyházakban	251
Összegzés	253
Irodalom.	258
5. § A szent rendek ('felszentelés')	262
1. Bevezető teológiai kánon.	262
2. A szent rendek kiszolgáltatása és kiszolgáltatója.	263
a) A szentség lényegi elemei	263
b) A püspökszentelési küldetés és a szentelők	269
c) A szentelés rítusa	271
d) A pátriárka szentelői jogköre	273
3. A diakonátus helyreállítása	273
4. A szentelés alanya	274
a) Érvényességi kritériumok.	274
b) Megengedettségi előírások.	275
c) <i>Excursus</i> : a cölibátus megítélésének keleti szempontjai	278
5. A szent rendek akadályai	281
6. Egyéb keleti szabályok.	282
7. <i>Excursus</i> : A katolikus és az anglikán szentelések érvényességének ortodox megítélése	282
Összegzés	284
Irodalom.	288

6. § A betegek kenete	292
1. A szentség célja és felvevője	293
1.1 A szentség célja.	293
1.2 A felvevő állapota	297
1.3 A felvevő diszpozíciója és életkora (értelemhasználat)	299
2. A szentség anyaga és kiszolgáltatója	300
2.1 Az szentség anyaga	300
2.2 Az szent kenet kiszolgáltatója	301
3.a) <i>Excursus (I)</i> : Képes-e a kisdied ('infans') a betegek kenetének érvényes vételére?	305
3.b) <i>Excursus (II)</i> : A betegek kenete az ókeleti egyházakban	309
Összegzés	311
Irodalom	314
Záró megjegyzések	317
1. A keleti szentségi jog szakirodalmi helyzete és megújuló forrásai	317
2. Észrevételek a 'varietas' és 'koordináció' kérdéseikhez.	318
3. Az összehasonlító szentségi jog kutatásának módszertana, fontossága, perspektívái	319
Felhasznált irodalom.	321

Rövidítésjegyzék

- AUER, *Sacramenti* = J. AUER, *I sacramenti della Chiesa* (J. Auer – J. Ratzinger, *Piccola dogmatica cattolica* 7), Roma 1989, 495 pp.
- BABOS, *A betegek kenete* = BABOS I., *A betegek kenete*, in *Teológiai vázlatok*, vol. v., *Tanulmányok a filozófia és teológia köréből a II. Vatikáni Zsinat után*, ALSZEGHY Z. [és mások] (szerk.), Budapest 1983, 329–395.
- BABOS, *A keresztség* = BABOS I., *A keresztség és a bérmálás*, in *Teológiai Vázlatok*, v., *Tanulmányok a filozófia és teológia köréből a II. Vatikáni Zsinat után*, ALSZEGHY Z. [és mások] (szerk.), Budapest 1983, 163–176.
- Bánk = BÁNK, J., *Kánon jog*, I–II, Budapest 1960–1962, 771 + 988 pp.
- BAREILLE, *Baptême* = G. BARREILLE, *Baptême d'après des les Pères grecs et latins*, in *DThC*, II, 178–219.
- Bassett = BASSETT, W., *The Determination of Rite* (*Analecta Gregoriana* 157), Rome 1967, 281 pp.
- Berki = BERKI, F., *Kánonok könyve*, I., Budapest 1946, 188 pp.
- Berkiz = *Az orthodox kereszténység*, BERKI F. (szerk.), Budapest 1975, 445 pp.
- BOROBIO, *Eucaristía* = D. BOROBIO, *Eucaristía* (*BAC Manuales* 23), Madrid 2000, 425 pp.
- BRIDE, *Réserve* = BRIDE, *Réserve. Cas réservés*, in *DThC* XIII, 2441–2461.
- BROGI, *Le chiese* = M. BROGI, *Le chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Revista española de derecho canónico* 48 (1991) 517–544.
- BROGI, *Nuovo* = M. BROGI, *Il nuovo Codice Orientale ed i latini*, in *Antonianum* 66 (1991) 35–61.
- BROGI, *Prospettive* = BROGI, M., *Prospettive pratiche nell'applicare alle singole Chiese «sui iuris» il CCEO*, in *Ius in vita*, 739–751.
- BROGI, *Rito* = M. BROGI, *Rito*, in *DIP*, vol. VII, Roma 1983, 1846–1849.
- CA = mp. *Crebrae allatae* = PIUS XII, mp. *Crebrae allatae sunt* [*De Disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali*], 22. II. 1949, in *AAS* 41 (1949) 89–119.
- Canonistica* = ISTITUTO S. ATANASIO, *Scienza canonistica orientale. Personaggi e dottrine*, Convegno di Studio, Nyíregyháza–Ужгород, 20–22 aprile 2007 [megjelenés alatt]
- CAPPELLO, *De extrema unctione* = F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. III: *De extrema unctione*, Taurini-Romæ 1949, 253 pp.
- CAPPELLO, *De pœnitentia* = F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. II: *De pœnitentia*, Taurini-Romæ 1938.
- CAPPELLO, *De sacra ordinatione* = F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. IV: *De sacra ordinatione*, Taurini-Romæ 1947.

- CAPPELLO, *De sacramentis in genere* = F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. 1: *De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione ed eucharistia*, Romæ 1938, XVI + 899 pp.
- cc. *lc.* = kánonok, kán.
- CCEO = IOANNES PAULUS II, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 18. x. 1990, in AAS 82 (1990) 1033–1363.
- CELEGHIN, *L'iniziazione [I/II]* = CELEGHIN, A., *L'iniziazione cristiana nel CIC 1983 [I-II]*, in *Periodica de re canonica* 39 (1995) 31–75, 267–314.
- Challenge* = *Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future*, A. PACINI (ed.), Oxford 1998, XIII + 365 pp.
- CHAUVET, *Sacramento* = L-M. CHAUVET, *Sacramento*, in DCfT, 1171–1177.
- CIC = IOANNES PAULUS II, *Codex iuris canonici*, 25. i. 1983, in AAS 75 (1983) II, 1–317.
- CIC 1917 = BENEDICTUS XV, *Codex iuris canonici*, 27. v. 1917, in AAS 9 (1917), pars II, 11–456.
- CICO = Codex iuris canonici orientalis
- COD = *Conciliorum œcumenicorum decreta*, cura di G. ALBERIGO... [et al.], Bologna 2002, XI + 1135 + 169*
- Code.CLSA = *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, J. CORIDEN – TH. GREEN – D. HEINTSCHEL (eds.), New York/Mahwah [1985], 1152 pp.
- Codice* = *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato* [con riferimenti al CCEO], J. I. ARRIETA (dir.), [Roma 2004], 1531 pp.
- CodiceQ* = *Codice di diritto canonico commentato*, a cura della redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2001, 1527 pp.
- Código 1990 BAC* = *Código de canones de las Iglesias orientales*. Edición bilingüe comentada por los profesores de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca (BAC 542), Madrid 1994, 685 pp.
- Collectanea P. F.* = *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, seu decreta, instrucciones, rescripta*, 2 vols., Romæ 1907.
- Comentario exegetico* = *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), Pamplona 1996, vol. 1–v.
- Commentario CCEO* = V. PINTO (a cura di), *Commentario al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (Corpus Iuris Canonici II), Città del Vaticano 2001, 1341 pp.
- CongressPIO.75 = R. TAFT (ed.), *The Christian East, Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflexion*. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome 30 May – 5 June 1993 (Orientalia Christiana Analecta 251), Rome 1996, 704 pp.
- Consulta[US] = CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA, *Dichiarazione congiunta sul principio della 'oikonomia'*, Washington 1976, in *Enchiridion œcumenicum* 2, 1619–1622.
- CORNIDES, *Concelebration* = A. CORNIDES, *Concelebration*, in NCE, vol. 4, New York 1967, 103–105.

- Coussa, *Epitome* = A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali (i)*, *Introductio, De ritibus orientalibus, De fontibus, De ecclesiastica hierarchia*, Cryptoferratae 1948, 418 pp.
- DAUVILLIER, *Extrême-onction* = J. DAUVILLIER, *Extrême-onction dans les Églises orientales*, in DDC, tom. v., Paris 1953, 725–789.
- DCrT = *Dizionario critico di teologia*, J. LACOSTE (a cura di), Roma 2005, 1545 pp.
- DDC = *Dictionnaire de droit canonique*, NAZ, R. (par), I–VII, Paris 1924–1965.
- DE CLERCQ, *Ordre* = CH. DE CLERCQ, *Ordre dans l'Église orientale*, in DDC, tom. VI, Paris 1957, 1150–1155.
- DEM = *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, A. VAUCHEZ (dir.), vols. I–III, Paris–Roma–Cambridge 1999.
- DeOC = *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, E. FARRUGIA (ed.), Roma 2000, 830 pp.
- DESLANDES, *Les prêtres* = J. DESLANDES, *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction*, in *Échos d'Orient* 26 (1927) 385–395.
- DH = *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* ['Denzinger'], edizione bilingue, P. HÜNERMANN (a cura di), Bologna 2001.
- DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, BAUDRILLART, A. – VOGT, A. – ROUZIÈS, U. – AUBERT, R. (par), I–, Paris 1909–
- DH^m = *Hivallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (szerk.), Bátonyterenye – Budapest 2004.
- DiccEcl = C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001, 1167 pp.
- Diederichs = M. DIEDERICHS, *The Jurisdiction of the Latin Ordinaries over their Oriental Subjects* (Canon Law Studies 229) Washington 1946, 169 pp.
- DIP = *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, G. PELLICCIA – G. ROCCA (dir.), I–X, Roma 1974–2003.
- Dizionario V2* = *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, FEDERICI, T. (a cura di), Roma 1969, 15 + 2034 pp.
- DMC = *Dictionarium morale et canonicum*, PALAZZINI, P. (ed.), I–IV, Roma 1962–1968.
- Doc.Bari 1987* = COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, document *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*, Cassano delle Murge (Bari), 16. VI. 1987, in *Service d'Information* 21/64 (1987/II) 86–91 [olasz verziója: *Enchiridion œcumenicum* 3, 777–791].
- DPA = *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, DI BERARDINO, A. (diretto da), I–III, Roma 1983.
- DSp = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, M. VILLER – A. RAYEZ – CH. BAUMGARTNER (par), I–XVII, Paris 1937–1995.
- DT = *Dizionario teologico*, B. BAUER – C. MOLARI (a cura di), Roma [S.l. 1974], 771 pp.

- DTDC = *Diccionario Teológico: el Dios Cristiano*, X. PIKAZA – O. NEREO SILANES (dir.), Salamanca 1992, 1539 pp.
- DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, A. Vacant – E. Mangenot – E. Amann (dir.), 33 vols. + 3 index kötet), Paris 1903–1972.
- DTI = *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, F. ARDUSSO ed altri (dir.), I–III, Torino 1977.
- EC = *Enciclopedia cattolica*, 12 vols., Città del Vaticano 1948–1954.
- Egyházjog = ERDŐ P., *Egyházjog*, Budapest [1992]; *Egyházjog*^[3] = UA., 32003; *Egyházjog*^[4] = UA., 42005.
- Egyházjog teológia* = ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* (Egyház és jog 2) Budapest [é.n.], 268 pp.
- EKASZ = [MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA] *Egységes katolikus anyakönyvezési szabályzat*, Budapest 1988, 70 pp.
- ELBERTI, *La confermazione* = A. ELBERTI, *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, 692 pp.
- Élő Egyház joga* = ERDŐ P., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 544 pp.
- Enchiridion œcumenicum 1* = *Enchiridion œcumenicum 1, Dialoghi internazionali (1931–1984)*, S. VOICU – G. CERETI (a cura di), Bologna 1994.
- Enchiridion œcumenicum 2* = *Enchiridion œcumenicum 2, Dialoghi locali (1965–1987)*, S. VOICU – G. CERETI (a cura di), Bologna 2000.
- Enchiridion œcumenicum 3* = *Enchiridion œcumenicum, 3, Dialoghi internazionali (1985–1994)*, G. CERETI – J. PUGLISI (a cura di), Bologna 1995.
- ERDŐ, *Forrástörténet* = ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés*, Budapest 1998.
- ERDŐ, *Questioni [battesimo]* = ERDŐ P., *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315–353. [magyar nyelven lásd: *Élő Egyház joga*, 337–357.]
- ERDŐ, *Szentségi jog1* = ERDŐ P., *A szentségi jog rítusközi (egyházközi) kérdései (kereszttség)*, in *Orientalium dignitas*. A XIII. Leó pápa által kiadott 'Keletiek méltósága' kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpózium anyaga, 1994. november 2–4, OROSZ L. (szerk.), Nyíregyháza 1995, 129–145.
- ERDŐ, *Szentségi jog2* = ERDŐ P., *Rítusközi (egyházközi) gyóntatási fegyelem a katolikus egyházban*, in *Kánonjog* 4 (2002) 7–15.
- ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), I–XIII, Edinburgh 1908–1926.
- ET = *Az egyházi törvénykönyv. A Codex iuris canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta Erdő Péter, Budapest 31986, 1228 pp.; ET³ = UA., 31997, 1248 pp.
- EVDOKIMOV, *Lo Spirito* = P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971, 147 pp.
- FABRIS, *Il presbitero* = C. FABRIS, *Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teologico pastorale*, Padova 1997, 366 pp.

- FERRARI, *Eucharistia* = FERRARI, G., *Breve esposizione dei lavori sui canoni de divina Eucharistia*, in *Nuntia* 4 (1977) 29–37–[40].
- Fontes CIC = *Codici iuris canonici Fontes*, GASPARRI, P. – SERÉDI J. (a cura di) 9 vols., Romæ 1923–1939.
- FORTINOI = E. FORTINO, *L'unzione degli infermi nella Chiesa bizantina* [Ευχέλαιον]. *Una catechesi per i malati* (Sussidi Catechetici 4), Roma 1990.
- FÜRST FS = *Ius canonicum in Oriente et in Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, H. ZAPP – A. WEISS – S. KORTA (Hrsgg.), Frankfurt/M. 2002, II53 pp.
- GECHTA, *Confession* = J. GECHTA, *Confession and Spiritual direction in the Orthodox Church. Some Modern Questions to a Very Ancient Practice*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007) 2–3, 203–220.
- GEFAELL, *Iglesias* = GEFAELL, P., *Las Iglesias orientales antiguas ortodoxas y católicas*, in *Iglesias [BAC]*, 595–643.
- GEFAELL, *Impegno* = P. GEFAELL, *Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, in *Folia canonica* 9 (2006) 117–137.
- GIANAZZA, *Concetto* = P. GIANAZZA, *Il concetto di 'sacramento' nell'Ortodossia*, in *Rivista liturgica* n. 94, 2007/3, 93–106.
- GOUGNARD, *De notione* = A. GOUGNARD, *De notione peccati reservati*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 149–156.
- GRESHAKE, *Anointing* = GRESHAKE, G., *The Anointing of the Sicks: The Oscillation of the Church between Physical and Spiritual Healing*, in *Concilium* 1998/5, 79–100.
- Guide [Kanonika] = *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches* (Kanonika 10), G. NEDUNGATT (ed.), Roma 2002, 976 pp.
- HERMAN, *Baptême* = E. HERMAN, *Baptême en Orient*, in DDC, tom. II, Paris 1937, 174–201.
- HERMAN, *Confirmation* = E. HERMAN, *Confirmation dans l'Église orientale*, in DDC, tom. IV, Paris 1949, 109–128.
- HERMAN, *Eucharistie* = E. HERMAN, *Eucharistie en droit oriental*, in DDC, tom. V, Paris 1953, 499–556.
- HOFMEISTER, *Die heiligen Öle* = P. HOFMEISTER, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung*, Würzburg 1948, 243.
- Hollós[3] = HOLLÓS, J., *A keleti kánonjog*, III. szemeszter [Szentségi jog], Nyíregyháza 1995, 122 pp.
- HUTCHEON, *Euchelaion* = C. HUTCHEON, *The Euchelaion: Mystery of Restoration. Anointing in the Byzantine Tradition*, in *Worship* 76 (2002) 1, 25–42.
- HÜRTH, *Contenuto* = F. HÜRTH, *Contenuto e significato della costituzione apostolica sopra gli ordini sacri*, in *Civiltà cattolica* 1948/2 [n. 2352], 614–628.
- Iglesias [BAC]* = A. GONZÁLES MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales* (BAC 604), Madrid 2000, XVIII + 802 pp.

- Il Padre* = CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, instr. *Il Padre incomprendibile*, 6. I. 1996, in *Enchiridion vaticanum* 15, Bologna 1996, 6–93.
- Incontro* [Bari] = *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*. Atti del Congresso Internazionale, R. COPPOLA (a cura di), Bari [1994], vol. I–III.
- Index CCEO* = I. ŽUŽEK, *Index analiticus CCEO* (Kanonika 2), Roma 1992, 375 pp.
- Ius Ecclesiarum* = CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano, 19–23 novembre 2001, AGRESTINI, S. – CECCARELLI MOROLLI, D. (a cura di), Città del Vaticano 2004, 992 pp.
- Ius in vita* = *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta symposii internationalis iuris canonici occurrente x anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, XIV + 1320 pp.
- JANIN, *Pénitence* = R. JANIN, *Pénitence en droit oriental*, in DDC, tom. VI, Paris 1957, 1324–1327.
- JOANNOU, *Discipline* [Index] = COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique* (IV^e–IX^e s.), P.-P. JOANNOU (par), *Index analytique aux CCO, CSP, CPG*, Grottaferrata 1964, [364 pp.]
- JOANNOU, *Discipline*, I,1 = COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique* (IV^e–IX^e s.), P.-P. JOANNOU (par), tom. I/1: *Les canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata 1962, 343 pp.
- JOANNOU, *Discipline*, I,2 = COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique* (IV^e–IX^e s.), P.-P. JOANNOU (par), tom. I/2: *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata 1962, 550 pp.
- JOANNOU, *Discipline*, II = COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique* (IV^e–IX^e s.), P.-P. JOANNOU (par), tom. II: *Les canons des Pères Grecs*, Grottaferrata 1963, 322 pp.
- JUGIE, *La pénitence* = JUGIE, M., *La pénitence dans l'Église grecque après le schisme*, in DThC, XII, II27–II38.
- Jungmann = J. JUNGSMANN, *A szentmise*, Eisenstadt 1977, 322 pp.
- k / kk. = kánon/kánonok
- KDL = *A katolikus dogmatika lexikona*, W. BEINERT (szerk.), Budapest 2004, 678 pp.
- KEK = *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 1994.
- KL = *Katolikus Lexikon*, BANGHA B. (szerk.), I–IV, Budapest 1931–1933.
- KOCH, *A betegek kenete* = G. KOCH, *A betegek kenete*, in KDL, 62–67.
- KOROLEVSKIJ, *Liturgical* = C. KOROLEVSKIJ, *Liturgical Publications of the Congregation for the Eastern Church* [I], in *The Eastern Church Quarterly* 6 (1945–1946) 87–96, 388–399.

- KOWALCZYK, *De extraordinario* = KOWALCZYK, J., *De extraordinario confirmationis ministro. Comparatio inter disciplinam Ecclesie latinæ et Ecclesiarum orientalium*, PUG Diss., Roma 1969, 77 pp.
- L'uniatisme* = COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, Balamand [Liban] 23. VI. 1993, in *Service d'Information* 27/83 (1993/II) 100–103 [olasz verziója: *Enchiridion œcumenicum* 3, 805–815].
- LG = CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, const. ap. *Lumen gentium* [de Ecclesia], 21. XI. 1964, in AAS 57 (1965) 5–75.
- Lorusso, *Lo statuto* = L. LORUSSO, *Lo statuto giuridico e la cura pastorale dei christifideles orientales nel CCEO e CIC: collaborazione e problematiche interecclesiali nei due Codici*, Excerpta ex Diss. PIO, Bari 1999, 120 pp.
- MACCARRONE, *L'unità* = M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, in *Lateranum* n.s. 51 (1985) I, 88–152.
- Mansi = *Sacrorum conciliorum, nova, et amplissima collectio...*, J. MANSI (ed.), 56 vols., Parisiis 1870.
- Marini = *Comparative Sacramental Discipline in the CCEO and CIC. A Handbook for the Pastoral Care of the Members of the Other Catholic Churches 'sui iuris'*, F. MARINI (ed.), Washington, D.C. 2003, XIV + 258 pp.
- Marusyn = M. MARUSYN, *L'unzione col santo myron*, in *Nuntia* 2 (1976) 13–20.
- McCLAIN, *Anointing* = J. McCLAIN, *Anointing of the Sick, 1 (Theology of)*, in NCE, vol. I, 568–575.
- MEYENDORFF, *A bizánci teológia* = J. MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, Budapest 2006, 380 pp.
- MEYENDORFF, *Anointing* = P. MEYENDORFF, *The Anointing of the Sicks: Some Pastoral Considerations*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991) 241–255.
- MEYENDORFF, *Penance* = P. MEYENDORFF, *Penance in the Orthodox Church Today*, in *Studia Liturgica* 18 (1988) 108–111.
- MICHEL, *Ordre* = A. MICHEL, *Ordre, ordination*, VIII, *La théologie orientale orthodoxe du sacrement de l'ordre*, in DThC XI/2, 1193 skk.
- Mihályfi = MIHÁLYFI Á., *Az emberek megszentelése (Szentségek és szentelmények)*, Budapest 1921, 552 pp.
- Milasch = MILASCH, N., *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche: nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden spezial-gesetzen*, Mostar 1905, 742 pp.
- MKL = *Magyar Katolikus Lexikon*, DIÓS I. (szerk.), vol. I–XII, Budapest 199–
- MKPK = Magyar Katolikus Püspöki Konferencia
- Morini = E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina culto* (Storia e cultura I), Bologna 1996, 511 pp.

- MOROZOWICH, *Ritual* = M. MOROZOWICH, *Ritual Reconciliation in the Patristic Period: Instructive for Today?*, in *Studi sull'Oriente cristiano* II (2007) I, 15–34.
- MOSTAZA, *Confermazione* = A. MOSTAZA, *Confermazione*, in *Nddc* 262–276.
- NCE = *New Catholic Encyclopedia*, I–XVII, New York [1967].
- NCE² = *New Catholic Encyclopedia, New Edition*, New York 2003.
- Nddc = *Nuovo dizionario di diritto canonico*, C. SALVADOR – V. DE PAOLIS – GF. GHIRLANDA (a cura di), Cinisello Balsamo [Mi] 1993, 1150 pp.
- Ndl = D. SARTORE – M. TRIACCA (a cura di), *Nuovo dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo (Mi) [1988].
- NOCENT, A., *Questioni particolari, II, Modo e frequenza alla comunione*, in *SL*, III.
- NssDI = *Novissimo digesto italiano*, AZARA, A. – EULE, E. (diretto da), I–XX, Torino 1957–1975.
- Nuove terre* = ‘*Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora.* Atti del Convegno di Studio svolto all’Istituto Pio X, Venezia 23–25. IV. 2005, L. OKULIK (a cura di), Venezia 2007, 265 pp.
- ODB = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, KAZHDAN, A. (ed.), New York-Oxford 1991, vol. I–III.
- OE = CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, decr. *Orientalium Ecclesiarum* [de Ecclesiis orientalibus catholicis], 2I. XI. 1964, in *AAS* 57 (1965) 76–89.
- Okmánytár2 = BALOGH M. – GERGELY J. (szerk.), *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790–2005* (História Könyvtár, Okmánytárak 2), I–II, Budapest 2005.
- OKULIK, *Pio X* = L. OKULIK, *Pio X e la comunione eucaristica nelle celebrazioni nei riti orientali e latino*, in *L'eredità giuridica di san Pio*, A. CATTANEO (a cura di), Venezia 2006, 313–322.
- OL = ‘*Kelet világossága*’: II. *János Pál pápa apostoli levele a püspökökhöz, a papokhoz és a hívekhez* XIII. *Leó pápa apostoli levele, ‘A keletiek méltósága’ centenáriumára*, Nyíregyháza 1995, 51 pp.
- Oriente cattolico*^[3] = SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 31962, X + 812 pp.
- Oriente cattolico*^[4] = SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 31974, XI + 857 pp.
- OROSZI = OROSZ A. [L.], *A bűnbánattartás fegyelme és a gyónatás hagyománya a bizánci szertartású egyházakban*, in *Teológia* 25 (1991) 2, 99–104.
- OROSZ2 = OROSZ A. [L.], *A bűnbocsánat és kiengesztelődés a bizánci egyházban*, in *Erkölcsteológiai Munkák 1. A gyónás szentsége*. Erkölcsteológiai Szimpozium 2006. május 4, Nyíregyháza 2006, 59–76.
- ÖD² = KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. *Ökumenikus direktorium az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról*, 1993. III. 25, Diós I. (ford.), (Római Dokumentumok IV), Budapest 1995, 136 pp.
- Papp-Szilágyi, *Enchiridion* = PAPP-SZILÁGYI (DE ILLYÉS-FALVA), J., *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, M. Varadini 1862, v + 633 pp.

- Pater Pneumatikos* = A.-M. TALBOT – A. KAZHDAN, *Pater Pneumatikos*, in ODB, 3, 1595.
- PDdO = ASSEFALG, J. – KRÜGER, P., *Petit dictionnaire de l'Orient chrétien* (Petit dictionnaires bleus), [Turnhout] 1991; [eredeti: J. ASSEFALG – P. KRÜGER, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden 1975] xxxiii + 551 pp.
- PG = *Patrologia græca*, J.-P. MIGNE (ed.), 161 t. in 164 v., Parisiis 1857–1866.
- Philips = G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1993, 652 pp.
- Piolanti, *Estrema* = A. PIOLANTI, *Estrema unzione [Oglio santo]*, in EC, 5, 653–658.
- Piolanti, *Ordine* = A. PIOLANTI, [*Ordine e ordinazioni, 1*] *Il sacramento dell'ordine*, in EC, 9, [Città del Vaticano 1952], 219–228.
- Pirigyí = PIRIGYI I., *A görögkatolikus magyarság története*, Nyíregyháza 1982, 193 pp.
- Pirigyíz = PIRIGYI I., *A Hajdúdorogi Egyházmegye története*, in *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi évkönyve* [TIMKÓ I. szerk.], Nyíregyháza 1987, 17–46.
- Pitra = *Iuris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, curante I.-B. PITRA, Romæ, I–II, 1864–1868.
- Pospishil, CCEO = V. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, New York 1996, 938 pp.
- Pospishil, CS = V. POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons: Rites – Persons in General – Clergy and Hierarchy – Monks and Religious – Laity* [English Translation and Differential Commentary], Ford City 1960, xvi + 342 pp.
- POZZI, *Biritualismus* = I. POZZI, *Biritualismus*, in DMC, I, 469–470.
- Pujol [OE] = C. PUJOL, *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum»*. *Textus et commentarium*, Romæ 1970, 186 pp.
- PUJOL, *De extensione* = PUJOL, C., *De extensione potestatis confirmandi in presbyteris orientalibus*, in *Periodica* 48 (1959) 543–551.
- PUJOL, *De sacramentis* = C. PUJOL, *De sacramentis rituum orientalium [Breves notæ Professoris ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961, 220 pp.
- RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, TH. KLAUSER (hrsg. von), Stuttgart 1950–
- RAES, *Estrema* = RAES, A., *Estrema unzione, III.2 Riti orientali (liturgia)*, in EC, 5, 659–660.
- RAES, *La concélébration* = A. RAES, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in *La Maison-Dieu* 35 (1953) 24–47.
- Roberson = R. ROBerson, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome 1996 [elektronikus változatához: <http://www.cnewa.org/ecc-introduction.htm>];
- Roberson2 = *The Eastern Catholic Churches 2006 [Source: Annuario Pontificio]*, by R. Roberson: <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stato6.pdf>.
- Rouillard, *Cura* = ROUILLARD, PH., *Cura e unzione degli infermi, C – in Roma e nell'Occidente non romano*, in SL, IV, 189–208.

- Rudder* = *The Rudder of the Orthodox Church [Pedalion]. The Compilation of the Holy Canons by Saints Nicodemus and Agapius*, translated by D. CUMMINGS, Chicago 1957 [repr. 1983], LXIII + 1034 pp.
- Sacraments* = *The Sacraments in General* (Concilium 31), New York [1968], VIII + 166 pp.
- Salachas, *L'iniziazione* = D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992, 200 pp.
- Salachas, *Teologia* = D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999, 526 pp.
- SCHMEMANN, *A Meaningful Storm* = A. SCHMEMANN, *A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 3–27.
- SCHÜTZ, *Dogmatika* = SCHÜTZ A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*, I–II, Budapest 1937.
- SCICO = Schema Codicis iuris canonici orientalis
- Sipos = SIPOS, I., *Kath. Egyházjog*, Pécs 1928, 295 pp.
- SL, III = *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, A. CHUPUNGO (dir.), III: *L'Eucaristia*, Casale Monferrato (Al) 1993, 398 pp.
- SL, IV = *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, A. CHUPUNGO (dir.), IV: *Sacramenti e Sacramentali*, Casale Monferrato (Al) 2000, 432 pp.
- SOTTOCORNOLA, *Penitenza* = SOTTOCORNOLA, F., *Penitenza (sacramento della)*, in *DTI*, vol. 2, 706–722.
- Spiteris = SPITERIS, Y., *Ecclesiologia ortodossa: temi a confronto tra Oriente e Occidente* (Nuovi saggi teologici 58), Bologna 2003, 295 pp.
- Spiteris2 = Y. SPITERIS, *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come «Chiesa sorella»? Il Punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*, in *Studi ecumenici* 14 (1996) 43–81.
- STASIAK, *Disciplina* = M. STASIAK, *Disciplina sacramentale della Chiesa di rito bizantino-slavo in Polonia secondo i sinodi provinciali di Zamosc (1720) e di Leopoli (1891)*, Exc. Diss PUL, Roma 1974, 75 pp.
- SZABÓ, *A bérmálás* = SZABÓ P., *A bérmálás kiszolgáltatási ideje. Történeti szinopsis és megújuló teológiai vízió*, in *Athanasiana* 25 (2007) 65–101.
- SZABÓ, *A gyónás* = SZABÓ V., *A gyónás érvényessége az Orthodox Egyházban*, in *Theológia* 2 (1935) 114–126.
- SZABÓ, *A nagyérseki* = SZABÓ P., *A nagyérseki egyház. A jogintézmény arculata a legújabb szentszéki gyakorlat tükrében*, in *Athanasiana* 23 (2006) 139–175.
- SZABÓ, *Egyháztagság* = SZABÓ P., *Sajátjogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC III–II2. és CCEO 29–38. kk.)*, in *Kánonjog* I (1999) 1–2, 33–68.
- SZABÓ, *Gyóntatási rezerváció* = SZABÓ P., *A gyóntatási felhatalmazás rezervációja: egyházközi esettan*, in *Athanasiana* 25 (2008) 171–201.
- SZABÓ, *Kodifikációtörténet* I = SZABÓ P., *A keleti kodifikáció története (I). A kezdetektől a II. Vatikáni Zsinatig*, in *Athanasiana* 12 (2001) 95–114.

- SZABÓ, *Kodifikációtörténet* = SZABÓ, P., *A keleti kodifikáció története (II). A II. Vatikáni Zsinattól a CCEO kibírdetéséig (1990)*, in *Athanasiana* 13 (2001) 101–121.
- SZABÓ, *Stato* = SZABÓ, P., *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO – SOCIETÀ PER IL DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI, *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio*. Atti del Congresso Internazionale, Università Cattolica Pázmány Péter, Budapest 2–7 settembre 2001, P. ERDŐ – P. SZABÓ (a cura di), Budapest 2002, 225–253.
- TAFT, *Ex Oriente* = R. TAFT, 'Ex Oriente lux?' *Some Reflection on Eucharistic Concelebration*, in *Worship* 54 (1980) 308–325.
- TAFT, *Frequency* = R. TAFT, *The Frequency of the Eucharist Throughout History*, in *Concilium* n. 152, 1992, 13–24.
- TAFT, *Sacraments* = R. TAFT – A. KAZDHAN, *Sacraments*, in ODB, 3, 1825–1826.
- TAFT, *Continuity* = R. TAFT, *The Continuity of Tradition in a World of Liturgical Change: The Eastern Liturgical Experience*, in *Seminarium* 27, n.s. 15 (1975) 445–459.
- TAMAS, *L'unzione* = TAMAS, F., *L'unzione degli infermi nella Chiesa siro antiochena cattolica. Correlazione tra norme comuni del CCEO e prassi siro nei riti e nelle fonti liturgico-giuridiche* (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicæ', Subsidia 139) Roma 2006, 471 pp.
- Teológiai kyszótár* = K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teológiai kyszótár*, Budapest 1980, 809 pp.
- Théologie byzantine* = *La Théologie byzantine et sa tradition*, II, CONTICELLO, C. – CONTICELLO, V. (dir. par), Turnhout 2002, 1029 pp.
- THURSTON, *Extreme* = THURSTON, H., *Extreme Unction*, in ERE, v, 671–673.
- TIMKÓ = TIMKÓ I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 543 pp.
- TRE = *Theologische Realencyklopädie*, G. KRAUSE – G. MÜLLER (Hrsg. von), 36 vols., Berlin – New York 1976–[2006].
- Trembelas = TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 638 pp.
- Two Codes* = J. ABBASS, *Two Codes in Comparison* (Kanonika 7), Roma 1997, 303 pp.
- UR = CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, decr. *Unitatis redintegratio* [de Œcumenismo], 21. XI. 1964, in AAS 57 (1965) 90–107.
- UUS = II. János Pál pápa, *Ut unum sint – Hogy egyek legyenek kezdetű enciklikája* (Pápai megnyilatkozások), Budapest 1996, 102 pp.
- VACANDARD, *Confession* = E. VACANDARD, *Confession [1^{re} période (IV^e–VI^e siècle): 1. Discipline de l'Église grecque]*, in DThC, III, 861–874.
- VAN ROSSUM, *Priesthood* = J. VAN ROSSUM, *Priesthood and Confession in St Symeon the New Theologian*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 220–228.
- VANYÓ = VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház és irodalma* (Ókeresztény Írók 1), Budapest 1980, 1079 pp.

- VASIE, *Fonti* = VASIE, C. *Fonti canoniche della Chiesa cattolica bizantino-slava nelle eparchie di Mukačevo e Prešov a confronto con il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, Roma 1996, 255 pp.
- VASIE, *La comunione* = VASIE, C., *La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale?*, in Fürst FS, 759–789.
- VILLAR, *El diálogo* = J. RAMÓN VILLAR, *El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos orientales*, in *Iglesias [BAC]*, 645–717.
- VOGEL, *Penitenza* = C. VOGEL, *Penitenza*, in DPA, 2, 2742–2746.
- WALSH, *The Jurisdiction* = J. WALSH, *The Jurisdiction of the Interritual Confessor in the United States and Canada* (Canon Law Studies 320), Washington 1950, VIII + 121 pp.
- ŽUŽEK, *Aspetti* = I. ŽUŽEK, *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.
- ŽUŽEK, *La giurisdizione* = I. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La civiltà cattolica* 122 (1971) 551–562.

Bevezetés

*Etiamsi Ecclesia Christiano-Catholica una semper et indivisibilis sit, pro diversitate tamen Nationum, et linguarum eandem Christi Salvatoris generis humani fidem profitentium, invaluit apud eas varia cultus divini forma, ecclesiasticus ritus, et disciplina.**

Az első és eddig egyetlen keleti katolikus kánonjogi kézikönyv kiadására Magyarországon immár majd másfél évszázaddal ezelőtt került sor. Papp-Szilágyi József, egykori nagyváradi görögkatolikus püspök 'Enchiridion'-ja¹ a maga idejében a tudományág kiemelkedő műve volt, melyet az utókor is becsben tartott. Hazai keleti kánonjogi publikációk később is születtek, de ezek jobbára csak egy-egy konkrét kérdés feldolgozására szorítókozó, kisebb terjedelmű monográfiák voltak, elsősorban Papp György tollából. A katolikus kánonjog azonban az elmúlt században, mint köztudott, gyökeres átalakuláson ment keresztül. A már idejét múlt régi gyűjteményeket egységes modern törvénykönyvek váltották fel. Ezek között az utolsó a Rómával teljes egyházi közösségben élő 'keleti katolikusok' törvénykönyve, a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.² A fegyelmi rend új kodifikációja természetesen az adott tudományterületre vonatkozó publikációk folyamatos bővülését is maga után vont.³

Jelen munkánk a keleti törvénykönyv *szentségjogi* fejezeteit tárgyalja.⁴ Elsődleges célunk a keleti jog latin fegyelemhez viszonyított *sajátosságainak* a kiemelése. Írásunk nem képez komplett keleti szentségjogi traktátust, hanem csak a két fegyelmi rend közötti differenciák részletes bemutatására koncentrálna. Ebből adódóan a hatályos latin szentségi fegyelem előzetes ismeretét felté-

* J. PAPP-SZILÁGYI (DE ILLYÉS-FALVA), *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, M. Varadini 1862, III, [a kézikönyv előszavának kezdőmondata].

1 i.m.

2 IOANNES PAULUS II, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 18. x. 1990, in AAS 82 (1990) 1033–1363.

3 A keleti kánonjog újabb szakirodalmának folyamatos bibliográfiai áttekintéséhez lásd a *Folia canonica* [1998–] évenkénti lajstromait.

4 CCEO 667–775. kk.

telezi. A latin és keleti kánonjog e komparatív bemutatását maga II. János Pál pápa szorgalmazta ismételten.⁵

A latin-keleti relációjú *összehasonlító* kánonjogi tanulmányok műfaja korábban sem volt teljesen ismeretlen. *Gabriel le Bras* már jó fél évszázaddal a CCEO megjelenése előtt az irányú reményének adott hangot, hogy a kánonjogtörténet nagyobb mérvű nyitottságának eléréséhez – melyet a tudományág képviselői már régebbtől szorgalmaztak – a keleti egyházak fegyelmi rendjének oktatása lehet az első lépés.⁶ A régi komparatív publikációk azonban – noha céljaik, tematikájuk és mélységük szempontjából bizonyos eltéréseket mutattak – összességében jobbra csak gyakorlati megközelítésű, kezdeti törekvéseknek bizonyultak.⁷ A szentségi jog szorosabban vett terén viszont még ilyen publikációk sem születtek. Ez nyilván azzal is magyarázható, hogy a régi keleti kodifikáció anyagából e témakör végül nem került kihirdetésre.⁸ (Furcsa módon azonban a szentségjogot az ortodox manualisztika egyes meghatározó művei is megengedhetetlenül röviden intézik el.)⁹

- 5 *Discorso del Santo Padre alla Presentazione del 'Codice dei Canonici delle Chiese Orientali' alla XXVIII Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi, il 25. X. 1990, n. 9, in Nuntia 31 (1990) 13.* E buzdítását a pápa megismételte a CIC kiadásának x. évfordulója alkalmából tartott vatikáni nemzetközi konferencia résztvevői előtt: *Communicationes 25 (1993) 13–14.* (Lásd még: E. CAPELLINI, *Con il 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium' – Nuove prospettive didattiche per il diritto canonico, in L'Osservatore Romano, 14 febbraio 1991, 8; C. G. FÜRST, Katholisch ist nicht gleich lateinisch. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen, in Herder Korrespondenz 45 [1991] 136–140.)*
- 6 Lásd az említett szerző alábbi műhöz írt előszavát: J. DAUVILLIER – CH. DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, x–xi.
- 7 Lásd: pl. F. CAPPELLO, *Ius Ecclesiae latinae cum iure Ecclesiae orientalis comparatum, in Gregorianum 7 (1926) 489–510; BOBÁK J., Miben kötelezi a 'Codex iuris canonici' a keleti szertartású katolikusokat?, in Keleti Egyház 8 (1941) 10, 231–236; F. GALTIER, *Le mariage: Discipline orientale et discipline occidentale. La réforme du 2 mai 1949*, Beyrouth 1950; V. POSPISHIL, *Interritual Canon Law Problems in the United States and Canada*, Chesapeake 1955; ID., *Code of Oriental Canon Law. Law on Marriage. Interritual Marriage Law Problems*, Chicago 1962.*
- 8 Vö. *Nuntia 4 (1977) 16, 41; SZABÓ P., A keleti kodifikáció története (I). A kezdetektől a II. Vatikáni Zsinatig, in Athanasiana 12 (2001) 113.* Láthatjuk majd, hogy a korábbi keleti szentségi jogról mindmáig egyes –elsősorban Emil Herman nevéhez fűződő– francia nyelvű szócikkek adják a legjobb áttekintést. A téma egészének tárgyalására csak egyetlen, viszonylag rövid terjedelmű egyetemi jegyzet vállalkozott: C. PUJOL, *De sacramentis rituum orientalium (Breves notae Professoris [Ad usum privatum auditorum])*, Romae 1961 [mindössze 220 oldalas gépelt kézirat]. Noha egy ma már sok szempontból idejét múlt szemléletet képviselnek, a keleti szentségi fegyelem megismerése szempontjából még mindig számos igen hasznos információt tartalmaznak egyes korábbi teológiai munkák, főleg *Theophil Späcil*, illetve *Martin Jugie* némely írása.
- 9 Pl. N. MILASCH, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, 553–565,

A hatályos törvénykönyv komparatív optikájú tanulmányozását szorgalmazó, imént jelzett törvényhozói felhívás nem maradt visszhang nélkül. A CCEO egyes témakörei főbb vonalainak rövid ismertetésére szorítókozó publikációk után mára néhány részletesebb, alaposabb munka is született. Eddig azonban a kiemelkedő jelentőségűnek számító szentségjog terén is csak mintegy fél tucat monografikus terjedelmű publikáció látott napvilágot.¹⁰

E tanulmányok értékéhez, hiánypótló jellegéhez nem férhet kétség. Mégis úgy tűnik, a két kánoni jogrend összehasonlító tanulmányozása nemcsak mennyiségileg és mélységében nem érte még el a törvényhozó által óhajtott mértéket, hanem a módszertan és célok szemszögéből sem. A két törvénykönyv szövegeinek aprólékos összevetése, eltéréseik kimutatása elengedhetetlen első lépés volt a hatályos keleti jog differenciáinak megismertetéséhez, illetve a keleti jog iránti érdeklődés felkeltéséhez.¹¹ Érdemi konklúziók nélkül azonban hosszabb távon e módszer terméketlenné válhat. A két jogrend *érdemi* összevetése szempontjából ígéretesebbnek tűnik a kánoni tradíció és a mai ortodox fegyelem sajátosságaira is kitérő megközelítés. E módszer is csak akkor válhat azonban a katolikus fegyelem árnyaltabb megértése szempontjából valóban gyümölcsözővé, ha a történeti adatok és a mai ortodox fegyelem így kiemelt pontjai a hatályos katolikus kánonjogra irányuló *belső reflexiót* indítanak. E szellemi erőfeszítésnek annak tisztázására kell irányulnia, hogy vajon a mai kánonjogi szabályozás korunkhoz képest optimális módon aknázza-e ki a szentségekben az Egyház üdvözítő küldetése megvalósításának előmozdítására nyújtott eszközöket és lehetőségeket.

683–684; R. POTZ – E. SYNEK, *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung* (Kirche und Recht 25), Freistadt 2007, 259–261, 353–360, 383–385. (Az ortodox szentségtant bővebben tárgyaló, de rendszereiben és olykor szemléletében is erős nyugati behatásokat tükröző mű: P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968.)

10 Ezek között *Dimitri Salachas* munkái főleg a görög ortodox tradíció összehasonlító ismertetése miatt értékesek: ID., *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992; ID., *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999; lásd még: *Comparative Sacramental Discipline in the CCEO and CIC. A Handbook for the Pastoral Care of the Members of the other Catholic Churches 'sui iuris'*, F. MARINI (ed.), Washington, D.C. 2003; L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematich e norme canoniche* (Kanonika 11), Roma 2003; illetve újabban: F. TAMAS, *L'unzione degli infermi nella Chiesa sira antiochena cattolica. Correlazione tra norme comuni del CCEO e prassi sira nei riti e nelle fonti liturgico-giuridiche* (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicæ', Subsidia 139), Roma 2007.

11 A szövegek e 'mikro-komparatív' összevetésének következetes műveléséhez lásd: J. ABBASS, *Two Codes in Comparison* (Kanonika 7), Roma 1997.

A tradíció és a mai (keleti és nyugati katolikus, illetve ortodox) fegyelmi rendek törvényes megoldásainak összevetése és ebből fakadó lényegi *egymásra vonatkoztatása* napjaink egyházi jogi műveiben, ha nem tévedünk, még nem megfelelő súllyal érvényesülő módszertani szempont.¹² E reflexió természetesen nagyfokú körültekintést igényel, mely az egyházi tradíció zsinórmértéke mentén, s egyben a tanítóhivatal nyilatkozatainak vezetése alatt törekszik a források árnyalt olvasatára. Az apostoli hagyományokhoz közvetlen kötődő antik tradíció újraértékelése és az ugyanezen szemléletből táplálkozó megújuló egyháztan az utóbbi fél évszázadban a szentségi fegyelem terén már több jelentős módosítást eredményezett. E területen több olyan kérdés van azonban, ahol a keleti praxis a törvényhozó által szorgalmazott további megújulásra szorul, illetve olyan pontok is mutatkoznak, ahol a keleti jog a latin fegyelmi források újraolvasásához és megújításához is támpontot nyújthat.¹³

E módszertani útkeresés –értsd: az érdemi összehasonlításból fakadó lényegi kérdések felvetése és következtetések levonása lehetőségeinek vizsgálata– mint mondtuk, nagyfokú óvatosságot és megfontoltságot igényel. Nem kétséges ugyanakkor számunkra, hogy amikor a törvényhozó a két jogrend összehasonlító tanulmányozására buzdított, valójában erre, tudniillik az *érdemi tanulságok és kölcsönhatások* lehetőségét kereső megközelítésre gondolt.¹⁴

12. Az érdemi összehasonlítás e módszertani irányelvét több eddigi munkámban kifejezett szempontként igyekeztem érvényesíteni; így pl. lásd: *Forma canonica dei matrimonii misti CIC/CEEO. Domande intorno al significato dell'interventus ministri sacri (CIC c. 1127, § 1) in prospettive dottrinali*, in *Folia Canonica* 4 (2001) 253–261; *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 19–23 novembre 2001, [S. AGRESTINI – D. CECCARELLI MOROLLI (a cura di)], Città del Vaticano 2004, 235–259; ID., *Papi áldás a házasság szentségénél*, in *Tanulmányok a keleti házasságjog köréből* (Athanasiana Füzetek 8), Nyíregyháza 2003, 5–28; újabban: *Questioni intorno alla validità del battesimo amministrato da un pagano*, in *Questioni attuali intorno al Battesimo*. x° Giornata di Studio, Istituto Postgraduale di Diritto Canonico, Budapest il 4 febbraio 2008, megjelenés alatt a *Folia canonica* 11. számában. (Az alkotmányjog témakörében hasonló indíttatású reflexiókhoz lásd: *Competenza governativa e fisionomia. L'integrità della potestà episcopale nel sistema degli organi sinodali di carattere permanente*, in *Ius Ecclesiae* 19 [2007] 2, 445–456.)

13. Egy ez utóbbi kategóriába tartozó, nézetünk szerint egyháztani szempontból is meghatározó fontosságú aktuális kérdéshez lásd pl. SZABÓ P., *A bérmálás kiszolgáltatási ideje. Történeti színvonal és megújuló teológiai vízió*, in *Athanasiana* 25 (2007) 65–101.

14. E munkánkban főleg a keleti fegyelem latin viszonylatban mutatkozó lehetséges hatásait vizsgáljuk. Az értékhordozás és az ebből fakadó kölcsönhatás lehetősége azonban érte-

A II. János Pál számára oly kedves, visszatérően emlegetett metafora, mely szerint a keleti és latin tradíció az Egyház számára oly szerves és vitális egységet képvisel, mint az emberi test számára a tüdő két lebenye,¹⁵ ezt látszik tanúsítani. Nem szeparált, pusztán egymás mellett élő (sőt olykor netán egymást taszító) rendszerekről van tehát szó, hanem egyetlen organikus egységről, mely elemei folyamatos *szimbiózisban* állnak, közöttük az *építő kölcsönhatás* magától értetődő, természetes jelenség.

A keleti egyházfegyelemben, mint azt tekintélyes egyházi megnyilatkozások ismételten hangsúlyozzák, 'az a hagyomány tárul fel, amely az apostoloktól az egyházatyákon keresztül jutott el hozzánk, és az egyetemes egyház Istentől kinyilatkoztatott, osztatlan örökségének része'. A keleti tradíció élő jelenléte hozzátartozik az 'Egyház katolicitásának teljes megnyilatkozásához', ezért kell minden hívőnek törekednie az előbbi mélyebb megismerésére.¹⁶ A fegyelmi sokféleség ('varietas disciplinarum') lehetőségének elismerése óta a törvényes jogi eltéréseket az Egyház már nem az egységgel szemben támadó kihívásként, hanem az egységet éppen erősíteni hivatott 'komplementaritásként' értékeli. Ennek ékes bizonyítéka éppen a kodifikátor pápa imént említett, visszatérő metaforája. E kép a keleti (katolikus) egyházak szerepét ismételten új dimenzióba helyezi. E közösségek jelentőségét eszerint a jövőben már nem elhanyagolható szociológiai súlyuk alapján kell mérlegelnünk, mint azzal sajnos máig nemritkán találkozhatunk, hanem az általuk megélt és továbbörökített tradíció egyetemes egyház számára hordozott, a pápa által egyenesen vitálisnak tekintett relevanciája tükrében! Reméljük, hogy a tárgyi ismeretanyagon keresztül munkánkban sikerül a keleti egyházfegyelem olyan értékeire rávilágítani, melyek ténylegesen segíthetik e közösségek árnyaltabb ismeretét, s ezen keresztül növekvő megbecsülését is.

Egyébiránt az Egyház óhajtott egysége is ezt igényli. Nemcsak mert öku-
menikus gesztus értéke van, hanem főleg azért, mert a tradíciók szóban forgó

lemszerűen kétirányú. A fordított hatás eklatáns példáiként itt csak két tényre emlékeztetünk: (1) A 'szentség' teológiai fogalmát a skolasztikus teológia tisztázta. Ennek a keleti doktrínára gyakorolt hatása vitathatatlan. (2) Egyes szentségek, mint majd láthatjuk, több *ókeleti* egyház gyakorlatából is kivesztek, avagy azok tudományos fogalmi keretek között történő kikristályosodására nem került sor. E szentségek uniók nyomán történő visszavezetése az újonnan egyesült keleti közösségek praxisába a katolikus (ténylegesen főleg a latin) teológiai tradíció keleti relációjú érték-hordozó funkciójának kétségtelen jele és érdeme.

15 A szóban forgó ismételt pápai megnyilatkozások forrásaihoz lásd: B. PETRÁ, *Church with Two Lungs: Adventures of a Metaphor*, in *Ephrem's Theological Journal* 6 (2002) III–127.

16 OE 1; OL 1d; vö. még: OE 5a; UR 15e, 17b.

komplementer felfogása a doktrinális egység lényegi záloga is. Az egyház nagy ‘tradíciói’, kulturális gyökerű hagyományhordozó vonulatai¹⁷ egyetlen organikus egység olyan elemei, melyek folyamatos szimbiózisban [kell, hogy] áll[ja]nak egymással. E hagyománykörök lényegi tartalmai tehát, mint mondtuk, maguk is az élő Egyház *katolicitásának* (értsd: ‘teljesség szerintiségének’) *integrans* összetevői, nem pedig csak egymás mellé sodródott heterogén jegyek egymást taszító halmazai. A kinyilatkoztatás tartalma különféle történeti-kulturális miliókkba képződik le. Ezek az autentikus és törvényes derivált formák egymást kölcsönösen kiegészítő jellegűek, relációjukat végső soron éppen úgy a ‘kölcsönös egymásban levőség’ és kommunikáció fogalmaival írhatjuk le, mint ahogy az őket hordozó egyházak egymásközi belső teológiai kapcsolatát is. Sőt az egyházak e titokzatos – a szentháromsági személyek közötti reláció¹⁸ mintájára alakuló– teológiai szerkezeti adottsága, tudniillik a ‘kommúnió’ a tradícióegységeket hordozó egyes közösségek között éppen azáltal, s csakis akkor lehet teljes, ha a kinyilatkoztatás különböző kulturális jegyekkel és hangsúlyokkal leképződő formái közt sikerül fenntartani és folyamatosan kimutatni a lényegi egységet.¹⁹ Úgy tűnik éppen az egyházi tradíciók e szinoptikus megközelítése a kulcsa annak, hogy a kinyilatkoztatás forrásainak értelmezése révén a hit titkairól alkotott ismereteink sokrétűbbek és árnyaltabbak, megismerési képességeinkhez mérten valóban ‘teljesség szerintiek’ lehessenek. (Az említett holisztikus látásmód természetesen az egyes hagyományok esetleges elhajlásai többi fényében történő korrekciójának lehetőségét is magában rejti.)

Eszerint a tradíciók közötti és az őket hordozó egyházak közötti kapcsolat kölcsönösen megfelel egymásnak. Az előbbieket közötti szimfónia kihát az Egyház egységére, az egyházi kommúnió pedig jótékonyan hozzájárul a különböző doktrinális hangsúlyok és víziók harmonizálásához. A latin és keleti tradíciók közötti kommunikáció elenyészése döntő eleme volt az egyházszakadásnak. Úgy tűnik az egység helyreállítása is csak ugyanezen út fordított bejárása révén, azaz a tradíciók közötti érdemi párbeszéd és értékcseré visszaállítása, a bennük rejlő komplementer jegyek [f]elismerése függvényében valósítható meg. A

17 Vö. CCEO 27. kán.

18 A ‘kölcsönös egymásbanlevőség’ (περιχώρησις) szentháromságtani fogalmához lásd pl. J. FANTINO, *Circuminsessione*, in DCrT, 305–306; vö. Jn. 14, 10; 10, 30 és 38.

19 E téren, mint köztudott, az ókeleti egyházakkal folytatott krisztológiai párbeszéd példaértékű eredményekre vezetett; vö. pl. R. ROBERSON, *The Modern Roman Catholic – Oriental Orthodox Dialogue*, in *One in Christ* 21 (1985) 238–251; F. KÖNIG, *Ökumenische Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen des Ostens aus Wiener Sicht*, in *Concilium* 32 (1996) 520–529; D. SAROGLIA, *Le dichiarazioni comuni sottoscritte dal Papa con esponenti di altre confessioni cristiane*, in *Apollinaris* 76 (2003) 1–2, 275–297.

rítusokban leképződő e teológiai, liturgikus, fegyelmi és lelkeségi formák újbóli kölcsönhatásba lépése, az egyházak közötti ‘perikorézis’, a teljes közösség helyreállításának záloga. A dialógus számára ez tűnik az egyetlen reális útnak. A katolikus Egyház keresztény egység helyreállítása melletti visszafordíthatatlan elköteleződése ezért egyben a tradíciók közötti érdemi kommunikáció és megvilágító kölcsönhatás-mechanizmus elmélyítését is mellőzhetetlenné teszi. E párbeszéd legígéretesebb területe pedig éppen a szentségekre vonatkozó doktrína és fegyelmi praxis.²⁰ Csak remélhetjük, hogy egy-egy apró lépéssel jelen munkánk néhány észrevétele szintén hozzájárulhat az említett szinoptikus látásmód elősegítéséhez. E gondolatmenet arra is rávilágít, hogy a latin-keleti összehasonlító kánonjog feladatai és perspektívái – a fentebb vázolt érdemi komparáció elérése érdekében – maguk is további módszertani tisztázást és pontosítást igényelnek!²¹

*

Jelen munkánkkal elsősorban a KJPI hallgatóinak kívánunk magyar nyelvű tananyagot rendelkezésre bocsátani, mely segíti a keleti szentségjog terén történő jobb eligazodást. Posztgraduális képzési formáról lévén szó, ez szükségszerűen többretű feladatott jelent. A jelen kötetnek egyszerre kell megfelelnie az alapismereteket összegző egyetemi tankönyv és a posztgraduális képzés lényegi elemét adó, tudományos kutatásba történő bevezetés elvárásainak. E kettős célt szem előtt tartva igyekeztem az egyes témakörök részletezésének mértékét, illetve azok bemutatásának módozatát és mélységét is meghatározni.

20 Ez két okból adódik. Ez egy olyan terület, ahol gyakran az Egyház identitását is érintő, lényegi kérdésekről van szó. A szentségi fegyelem terén ugyanakkor – a mai praxisban mutatkozó olykor szembetűnő eltérések ellenére is – a régi forrásokban számos ponton világosan kimutathatók az egykori azonosságok, ami alapvető közös nevezőket biztosít.

21 E kérdésben a rokon tudományok – elsősorban az összehasonlító teológia – metodológiai elvei csak analóg támpontokat nyújthatnak. (A különböző teológiai tradíciók kölcsönhatásának néhány szempontjához lásd pl. Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Assisi 1983; M. GARIJO-GUEMBE, *Die Komplementarität der Traditionen als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus*, in R. TAFT (ed.), *The Christian East, Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflexion*. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome 30 May – 5 June 1993 (Orientalia Christiana Analecta 251), Rome 1996, 613–630; G. PODSKALSKY, *Ostkirchliche Theologie in der Westkirche: Alternative (Antithese), Annex oder Allheilmittel?*, in *The Christian East*, im., 531–541. Érdekes, ám óvatos megfontolást igénylő további módszertani észrevételekhez lásd pl. H. LEGRAND, *Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d’une méthode*, in *Nouvelle revue théologique* 124 (2002) 30–56.

(1) A *tematikai horizont* szempontjából írásunk, mint mondtuk, a keleti szentségi jog lényegi sajátosságainak összehasonlító bemutatására törekszik. E fő téma kifejtését azonban egy bevezető fejezet előzi meg. Ez a keleti szentségjog kollektív alanyairól, az egyes keleti egyházak történeti eredetéről és mai elrendeződéséről kíván képet adni. A keleti egyházak kialakulásának és mai családfájának áttekintése a szentségi jog összefüggésében különösen is fontos. A szentségi fegyelemben ugyanis a mai akatolikus gyakorlat, főleg egyes ókeleti egyházak esetében komoly differenciákat mutat. Ezek közösségekhez kötése, illetve olykor az egyes eltérések történeti okainak jobb megértése is indokolja a keleti egyházak alaposabb bemutatását. Ezt követi munkánk törzsanyaga, a keleti szentségi fegyelem latin joghoz képest mutatkozó eltéréseinek és sajátosságainak részletekbe menő számbavétele. E rész a szentségek keleti értelmezése (szemlélete) néhány lényegi sajátosságának felelevenítésére törekvő rövid fejezettel kezdődik. Ezután lényegében a keleti kódex tematikáját követve tárgyaljuk az egyes szentségekre vonatkozó fegyelmi sajátosságokat.

Az egyes fejezeteket [‘\$-okat’] a kodifikációtörténeti adatok és a legfontosabb publikációk felsorolása nyitja. Ahol az értékes információkkal szolgál, az antik keleti fegyelem és a mai ortodox doktrína lényegi sajátosságainak vázolására is igyekeztünk figyelmet fordítani. Az előbbi nem szorul különösebb magyarázatra. Főleg a keleti kódex esetében nem, mely törvénykönyv –legalábbis a kodifikátorok szándéka szerint– hangsúlyozottan is a fegyelmi tradíció töretlen vonalába állított.²² Egyes pontokon az ortodox fegyelem sajátosságainak bemutatása is szükséges. Ezt nemcsak a hivatalos előírások indokolják,²³ hanem főleg maguk az e relációban is mind gyakoribb egyházközi kapcsolatok. Végül az anyag elsajátításának megkönnyítésére, illetve a további kutatások orientálásának elősegítésére minden egyes fejezetet egy a lényegi differenciákat összegző áttekintő felsorolás, illetve az adott témakörre vonatkozó részletes bibliográfiai lajstrom zár.

(2) Az egyes témaköröknél a tárgyalás *részletessége* és mélysége eltérő lehet. Írásunk mint *tankönyv* azt igényelné, hogy fejezetei kiegyensúlyozott terjedelműek legyenek, s lehetőleg az előadások számához és terjedelméhez igazodó szerkesztési egységekbe tömörüljenek. Egy alaptankönyvvel szemben elvárás továbbá az anyag világos szintézise, tanulható formában történő előadása. A posztgraduális képzés sajátos követelményei miatt azonban írásunknak ezen institutionális követelményeken túl kell mutatnia. Néhány a keleti szentség-

22 Vö. CCEO 2. kán.

23 Lásd: CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, lett. circ. *En égard au développement*, [n.11], 6. 1. 1987, in *Enchiridion vaticanum*, 10, 812–814.

jog arculatát meghatározó, s az említett kölcsönhatás szempontjából releváns témánál ezért a nyitott tudományos kérdések, lényegi vitapontok rövidebb-hosszabb ismertetését sem kerülhettük el. Ez didaktikai szempontból is fontosnak tűnik. Célunk ugyanis, mint jeleztük, nem csupán a két jogrend közötti eltérések szimpla bemutatása. A differenciák pusztá felsorolása önmagában aligha segítené azt a *kölcsönös értékcserét*, melyet a fentebb idézett hivatalos megnyilatkozások sugallnak és igényelnek. Ez csak az eltérések mögött rejlő ráció, érvek és szemléletmód feltárása és megértése révén remélhető. Ez utóbbi szempont érvényesítése oly fontosnak tűnik, ami érdekében még munkánk műfaji korlátainak bizonyos mérvű áttörését, a szöveg töredezetté válásának kockázatát is megengedhetőnek éreztük. Az arányos, szintézisre törekvő tárgyalás és a kérdések elemzésének kettős követelménye közötti műfaji feszültséget, az olykor igencsak szerteágazó gondolatmenet áttekinthetőségének megőrzését az anyag többretű szerkesztési tagolásával igyekeztünk áthidalni, illetve biztosítani.²⁴

*

E helyen szeretnénk végül kifejezni köszönetünk tanárainknak, akik a teológia és a kánonjog érdekes világát feltárták előttünk. *Baán István* keleti egyházi tudományok iránti érdeklődése teológiai tanulmányaink kezdetén mély inspirációs háttérrel adott, s első lépésben ő irányította figyelmünket a keleti kánonjog felé is. Különös köszönettel tartozunk *Erdő Péter* bíboros úrnak, aki munkánkat immár másfél évtizede nyomon követi és segíti. Szerencsésnek érezzük magam, hogy személyében egy olyan nemzetközileg elismert tudóst ismertünk meg, aki szakmai igényessége és látásmódja kezdettől mértékadó példa lehet számunkra.

2008-ban, a három főpap ünnepén

²⁴ A kurzus törzsanyaga normál betűmérettel szerepel. A szöveget ezen belül is szögletes zárójelbe írt számok alá soroltuk. A legfontosabb kérdéseket az adott szövegrész elején álló szögletes zárójel vastag szedése jelzi: pl. [1]. A kiegészítő információként szolgáló adatok lábjegyzetekben, vagy –bővebb történeti fejlődést, vagy doktrinális vitát összegző megjegyzések esetén– a főszövegben apró betűs bekezdésben szerepelnek.

I. rész

A keleti egyházak

A keleti egyházak történeti családfája, mai elrendeződése és általános alakzata

A 'keleti egyházak' kifejezés, mint gyűjtőfogalom alatt ma mintegy félszáz különféle kulturális hátterű és az autonómia eltérő fokával rendelkező keresztény közösséget értünk. Ezek döntő többsége három nagy egyházi kommunió alá sorolható, de –néhány kivételt leszámítva– kisebb-nagyobb csoportjaik egymással további szempontokból is kapcsolatban állnak. Sokszínű, ugyanakkor nagyfokú töredezettséget is mutató csoportosulásaik kialakulása hosszú, többirányú történeti folyamat eredménye. Ebben szocio-kulturális, hitbeli és külső (történeti-politikai) tényezők egyaránt közrejátszottak.¹

1 A keleti egyházak kialakulásának és jelenlegi helyzetének bemutatásához lásd: TIMKÓ I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971; *Az orthodox kereszténység*, BERKI F. (szerk.), Budapest 1975; PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza 1990, I–II; R. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome 1996 [elektronikus változatához: <http://www.cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=3>]; továbbá: C. GATTI – C. KOROLEVSKIJ, *I riti e le Chiese orientali*, Genova 1942; A. AMMANN, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948; A. SANTOS HERNANDEZ, *Iglesias de Oriente*, Santander 1959; J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates*, Paris 1962; W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg–München [1963]; A. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, London 1968; J. PELIKAN, *The Spirit of Eastern Christendom*, Chicago 1974; L. BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge 1983; J. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986; J. VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris 1994, P. PALLATH (ed.), *Catholic Eastern Churches: Heritage and Identity*, Roma 1994; R. LE COZ, *L'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris 1995; B. VADAKKAKARA, *Origin of India's St Thomas Christians. A Historiographical Critique*, Delhi 1995; A. R. VINE, *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London [1937]; C. SÉLIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Bruxelles 1988; CH. CANNUYER, *Les Coptes*, Turnhout 1990; O. MEINARDUS, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Caïro 1999; *Storia degli armeni*, G. DÉDÉYAN (a cura di), Milano 2002; K. STOFFREGEN-PEDERSEN, *Les Éthiopiens*, Turnhout 1990;

The Splendour of Orthodoxy. 2000 Years History—Monuments—Art, K. TSIROPOULOS (ed.), Athens 2000, vol. I–II, C. KOROLEVSKIJ, *History of the Melkite Patriarchates: (Alexandria, Antioch, Jerusalem), from the Sixth Century Monophysite Schism until the Present (1910)*, Fairfax (VA) 1998–2001; *Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future*, A. PACINI (ed.), Oxford 1998; J. ASSFALG – P. KRÜGER, *Petit dictionnaire de l’Orient chrétien* (Petit dictionnaires bleus), [Turnhout] 1991 [az előző mű eredeti és megújított német nyelvű kiadása: ID., *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden 1975; *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, H. KAUFHOLD (hrsg. von), Wiesbaden 2007]; E. BRYNER, *Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Leipzig 1996; A. GONZÁLES MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales* (BAC 604), Madrid 2000; J. OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens*, Regensburg 2006; J. ELLIS, *The Russian Orthodox Church: A Contemporary History*. London–Sydney 1986; *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, S. BROCK (ed.), Rome 2001, 4 vols.; CHRYSOSTOMOS [Bishop], *The Old Calendar Orthodox Church of Greece*, Etna (California) 1991; W. BAUM – D. WINKLER, *The Church of the East: A Concise History*, London 2003; *A Panorama of History and Spiritual Life*, T. SELASSIÉ (ed.), Addis Abeba 1997; W. RAUNIG – R. SALVARANI (a cura di), *Etiopia. Storia, arte, cristianesimo*, Milano–Paris–Rottenburg 2005; *Light from the East: A Symposium on the Oriental Orthodox and Assyrian Churches*, H. HILL (ed.), Toronto 1988; AA. Vv., *Christianismes orientaux. Introduction à l’étude des langues et des littératures*, Paris 1993; K. ONASCH, *Az orosz ortodox egyház története*, Budapest 1999; J. GAVIGAN – G. KHOURY SARKIS, *Syrian Christianity*, in NCE², vol. 13, 703–710; F. VON LILIENFELD, *Orthodoxe Kirchen*, in TRE, 25, 423–464. Számos máig helyes –elsősorban történeti és a doktrínát érintő kérdésekre vonatkozó– adattal szolgálnak egyes klasszikus lexikonok szócikkei is. Ezekből csak a példa kedvéért hozunk egy-egy címet: T. ORLANDI, *Koptische Kirche*, in TRE, 19, 595–607; S. V. TROITSKY, *Greek Orthodox Church*, in ERE, 2, 425–435; A. MACLEAN, *Syrian Christians*, in ERE, 12, 167–181; AA.Vv., *Copti*, in EC, 4, 506–519. Ez utóbbi régi lexikonhoz hasonlóan a nagy francia egyházi enciklopédiák is, mint például a *Dictionnaire de théologie catholique*, a *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, vagy a *Dictionnaire de droit canonique* az egyes keleti egyházak történetéről, ‘rítusáról’, stb. számos további részletet közöl; lásd: pl. E. TISSERANT, *L’Église nestorienne*, in D’ThC, II, 157–323. Újabb bibliográfiához lásd még: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 41974; J. OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens: Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, [S.l.] 2006; *Cristianesimo. Grande Dizionario*, G. ALBERIGO – G. RUGGIERI – R. RUSCONI (dir.), vol. 1, [Torino 2006], 127. skk.; Statisztikai adatokhoz lásd: *Oriente cattolico*^[4] im.; *Orthodoxia*, Regensburg 2004; *The Eastern Catholic Churches 2006 [Source: Annuario Pontificio]*, by R. ROBERSON: <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stato6.pdf>; *World Christian Encyclopedia*, D. BARRET – G. KURIAN (eds.), 2 vols, New York 2001; A keleti egyházakkal kapcsolatos legfrissebb információkat saját honlapjaik adják. Ezek lajstromaihoz lásd: <http://magyarorthodoxia.org/page/19.aspx>; pl. <http://sor.cua.edu/Links> és <http://atlasofchurch.altervista.org/varii/inglese.htm>.

1.1. A keleti egyházak csoportosítási szempontjai: tradíció, hitvallás, hierarchikus felépítés

Az egyes keleti közösségek beazonosításához és jelenlegi betagozódásuk áttekintéséhez több rendezőelv párhuzamos alkalmazása szükséges. Csoportosításukhoz az alábbiakban három szempontot veszünk figyelembe: (1) a *tradíció* (hagyományos elnevezéssel 'liturgikus család') szerinti hovatartozást, (2) a hitvallás/doktrína és az abból fakadó 'hitbeli egyházközösség' (*kommúnió*) szerinti elrendeződést, végül (3) az autonómia foka és hierarchikus rang szerinti besorolást.

1. A tradíció szerinti csoportosítás

A kereszténység korai szakaszától kezdve egyes szocio-kulturális centrumok köré szerveződött. Az ezekben kikristályosodó és innen kisugárzó egyházi 'tradíciókörök' szempontjából a keleti egyházak öt nagy csoportját különböztetjük meg. Ezek a következők: az *alexandriai*, *antióchiai*, *káld*, *konstantinápolyi* és *örmény* tradícióból kialakult egyházak csoportjai.² Az egyház története során e tradíció[körök]k –az örmény kivételével– további alcsoportokra ágaztak szét. Ez utóbbi, a helyi adottságokhoz alkalmazkodott szerveződési egységeket, részegyház-csoportosulásokat, az idők során különböző elnevezésekkel illették. A katolikus szóhasználat az utóbbi időkig a jogi értelemben vett 'rítus' vagy 'alrítus' kifejezéssel jelölte őket. Az ortodoxok ellenben ezen leágazások esetében mindig is következetesen 'helyi egyházakról' beszéltek.

Nyilván az akatolikus keleti egyházak is rendelkeznek azon liturgikus, fegyelmi stb. jellemzőkkel, melyek a rítusok lényegét alkotják. Ugyanakkor tény, hogy 'rítussá' történő minősítésüket (lefokozásukat) az ortodox egyházak mindig is határozottan visszautasították. Ennek csak egyik oka a kifejezés korábbi restriktív értelmezése, mely révén a XIII. századtól a keleti kereszt-

2 E tradíciók közül három az egykori Római Birodalom meghatározó keleti centrumaihoz kötődött (Konstantinápoly, Alexandria, Antióchia), kettő pedig a birodalom peremvidékeihez: az örmény tradíció Kis-Ázsia keleti területeihez, míg a káld tradíció Mezopotámiához; lásd pl. C. KARALEVSKIJ, *Antioche*, in DHGE, 3, 563–703; J. FAIVRE, *Alexandrie*, in DHGE, 2, 289–369; R. JANIN, *Constantinople*, in DHGE, 4, 626–754; FR. TOURNEBISE, *Arménie*, in DHGE, 4, 290–391; L. PETIT, *Arménie*, in DThC, I, 1888–1968; S. VAILNÉ, *Constantinople [Église de]*, in DThC, 3, 1307–1519; E. TISSERANT, *L'Église nestorienne*, in DThC, II, 157–323; M. JUGIE, *Monophysite [Église Copte]*, in DThC, IO,2, 2251–2306; E. COULBEAUX, *Éthiopia [l'Église de]*, in DThC, 5, 922–969; I. ZIADE, *Syrienne [Église]*, in DThC, 14, 3017–3088; stb.

tények autonómiáját csakis a liturgikus sajátosságok elismerésére igyekeztek redukálni. Az elutasítás lényegi oka valójában az előbbi tendencia mögött meghúzódó eltérő *egyházképben* keresendő. Az egyház valódi ‘communio Ecclesiarum’ módjára történő megközelítése a keleti felfogás hagyományosan meghatározó gondolata. A keleti közösségek pusztán ‘rítusnak’ minősítése –minthogy e kifejezés bizonytalan tartalmú, olykor csak külső szociológiai jegyekben megragadható valóságként nyert értelmezést– az autentikus keleti egyházfelfogáshoz ragaszkodók számára érthetően elfogadhatatlan volt. Az egyesült keletiek ellenben idővel magukénak érezték ‘rítusként’ történő megjelölésüket. Ez minden bizonnyal abból is fakadt, hogy számukra –az újkori monolitikus katolikus egyházképben– századokon keresztül lényegében ez maradt az egyetlen hivatalosan elismert specifikációs elem, sajátos identitásuk maradék letéteményese. A pusztán külsődleges jegyekben megragadható ‘rítusokra’ tagolódó egyházfelfogásban az említett lényegi ekkleziológiai szerkezet (az egyházak közötti kommúnió) mint alapvető strukturális valóság azonban alig jelent meg.

Egy idő óta a katolikus és a tradicionális keleti ekkleziológiai szemlélet között jelentős közeledés zajlik. Ennek eredményeként a korábban rítusoknak titulált közösségeket ma már a keleti kódex is *egyházaknak* («Ecclesia sui iuris») nevezi. Így a tradíciókörökből deriválódott rítusok már nem magukat a keleti közösségeket, mint olyanokat jelölik, hanem csak ez utóbbiak külső jellegzetességeit.³ A pápai évkönyv adatai szerint a katolikus egyházban ma az alábbi keleti tradíciók és azokon belüli rítusok között különböztetünk:

- az *alexandriai* tradícióhoz tartozik: a *kopt* és az *etióp* rítus;
- az *antióchiai* tradícióhoz a (nyugati) *szír*, a *maronita*, a *malankár* rítus;
- a *káld* tradícióhoz a hasonló nevű (*káld*) rítus, melyet hagyományosan ‘keleti szír’ rítusnak is neveztek, továbbá a *malabár* rítus;
- a *konstantinápolyi* tradíció leágazásaiként ma egy tucatnyi rítust tartunk számon. Ezek a *melkita*, az *ukrán*, a *rutén*, a *román*, a *szlovák*, a *magyar*, az *italo-albán*, az *albán*, az *orosz*, a *fehérorosz*, a *görög*, a *bolgár* és a *macedón* rítus;⁴
- végül az *örmény* tradícióból egyetlen mai leágazás, maga az *örmény* rítus alakult ki.

Noha a rítus fogalma, mint mondtuk, az ortodoxiában következetes elutasításra lett, a jelenség egyik lényegi aspektusa, tudniillik az eredeti egyházi tradíció(körö)k szocio-kulturális alkalmazkodásból, inkulturációból fakadó

3 CCEO 27–28. kk.; A rítus fogalmának újraértékeléséhez lásd: I. ŽUŽEK, *Che cosa è una Chiesa, un rito Orientale*, in *Seminarium* 27, n.s. 15 (1975) 263–277.

4 Vö. *Annuario Pontificio* 2007, 1167.

természetes osztódása, helyi körülményekhez igazodása értelemszerűen ott is lezajlott. Ennek köszönhetően az akatolikus egyházak is hordoznak elkülönülő helyi jegyeket.

A keleti egyházakat pusztá rítusoknak kezelő korábbi katolikus megközelítés mellett az ortodox helyi egyház teológiának is megvoltak, sőt máig is megvannak a maga elhajlásai. Így a 'politikai hellenizmusra' visszanyúló 'akkomodáció' elvének szinte korlátlan érvényesülése nyomán az ortodoxiában a hierarchikus különállás egyedüli rendező szempontjává bevallottan is az államok mindenkori elkülönülése vált. E trend pedig –jóllehet a pusztá 'rituális osztódásától' ugyan eltérő jellegű– ekkleziológiai szempontból nem kevésbé súlyos problémához, az egyház nációk/államok mentén történő (eddig feltartóztathatatlan) kormányzati széttagozódásához vezetett.⁵ A későbbiekben pedig egy az előbbinél is kedvezőtlenebb paradigmaváltás sújtotta az ortodoxiát. Az állam és az egyház viszonya szempontjából az antik eredetű *keresztény hellenista* modell –noha sosem volt mentes a 'cezaropapizmus' jelenségétől– elvileg a keresztény birodalom és a birodalmi egyház dialektikus kölcsönösségi viszonyára, 'összhangjára' épült. Ezzel szemben az újkori Oroszországban kialakuló –protestáns-szekularizáló ihletettséggű– államegyház rendszer az egyházat már teljesen egyoldalúan alárendelt, civil kontroll alatt álló állami szervként kezelte.⁶

Az ortodox egyházak jelenlegi (tradíció-náció szerinti) tagozódása nagy vonalakban megegyezik a keleti katolikus egyházak rítus szerinti elrendeződésével. Ez egyáltalán nem meglepő, hiszen az utóbbi közösségek –katolizálásuk révén– történetileg az egyes ortodox egyházakból váltak ki. Ebből adódóan szinte majdnem valamennyi keleti katolikus egyháznak van akatolikus megfelelője.⁷

5 Vö. J. MEYENDORFF, *Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione o pretesto per il separatismo*, in *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 295–310. A 'filetizmus' jelenségéhez lásd még: M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, IV, *Theologia dogmatica græco-russorum expositio, De novissimis – De ecclesia*, Parisiis 1931, 245–249; ID., *Nationalisme et phylétisme dans l'Église gréco-russe*, in *Échos d'Orient* 24 (1925) 326–339. (Az egykori magyarországi ortodox joghatóság hasonló logikájú, nemzetiségi alapon történő [szerb/román] megosztásának kritikájához lásd: BERKI F., *Az 1868:IX. tc. kánonjogi megvilágításban*, Budapest 1944.)

6 F. MARCHESI, *Il regolamento ecclesiastico di Pietro il Grande: dalla 'sinfonia' alla Chiesa di Stato*, in *Cristianesimo nella storia* 27 (2006) 821–860. A cezaropapizmushoz lásd pl. J. VOGT, *Constantinus der Große*, in *RAC*, 3, 306–379; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo* (Bibliotheca Theologica Salesiana Ser. I, Fontes 2), Zürich 1966; ID., *Cesaropapismo*, DPA, I, 655; C. CAPIZZI, *Sul cesaropapismo di Giustiniano*, in *Studi salentini* 49 (1992) 85–107; ID., *Giustiniano tra politica e religione*, Messina 1994; ID., *Cesaropapismo*, in *DeOC*, 146–148.

7 Az uniók eredményeként az egyes ortodox egyházak híveinek rendszerint csak kis része került a katolikus egyházba. Egy-két 'rítus' esetében azonban az unió teljes körű volt,

2. A doktrína (hitvallás) szerinti csoportosítás

E szempontból a keletieket négy nagy közösségre oszthatjuk, úgy mint (1) *nesztoriánus*, (2) *prekhalkédoni* és (3) *ortodox* keresztényekre, továbbá (4) *keleti katolikusokra*. Ez utóbbi egyházak, mint mondtuk, az előbbieket egyes csoportjainak a római egyházzal és annak fejével, a pápával történő újraegyesülése révén jöttek létre.

Az előző pontban láttuk, hogy az eredetileg meghatározott centrumokhoz kötődő keresztény közösségek a szóban forgó területek jellemző szociokulturális jegyei alapján hamarosan sajátos arculatot öltöttek, mely tradíciók (majd rítusok) formájában jelentkezett.⁸ Emellett azonban hamarosan a *hitbeli*, doktrinális elkülönülés is megjelent. Az Egyház története ugyanis –szoros összefüggésben a keresztény közösségek imént említett, különböző kulturális központok köré csoportosulásával– magával hozta a hittudományi reflexióban kialakuló hangsúlyeltolódásokat is. Ezek nyomán különböző teológiai áramlatok, iskolák alakultak ki (Alexandria, Antióchia).⁹ A rómaiak perzsa birodalmakkal –párthusokkal, majd szaszanidákkal– szembeni állandó harcai, s főleg a római-bizánci uralommal szemben a keleti tartományok sémita eredetű lakossága részéről táplált ellenszenv közvetve hamarosan a krisztológiai vitákra is kihatással lettek.¹⁰

(1) Az első maradandó szakadás a *nesztoriánus* eretnecség nyomán keletkezett. A párthus, majd szaszanida uralom alattvalóként élő mezopotámiai (asszír-káld) keresztények –részben a ‘birodalmi (konstantinápolyi) vallástól’ való elhatárolódás kényszere révén, részben az Efezusi Zsinat (431) elutasítása miatt a birodalomból száműzött eretnek keresztények mezopotámiai betelepítésének eredményeként– a nesztoriánus tévtanok követőivé lettek.

így ma ezen egyházaknak nincs akatolikus megfelelője. (Ilyen a maronita és az italoalbán egyház). Arra is adódik ellenben példa, hogy egy keleti egyház esetében az uniós törekvések semmilyen maradandó eredménnyel nem jártak, s így az adott egyháznak ma sincs katolikus verziója. (Ilyen a szerb ortodox egyház). Érdekes a magyar bizánci rítusú keresztények helyzete. Nagy létszámú magyar ajkú ortodox egyház sosem létezett. A magyar görögkatolikusok elődjének döntő többsége a környező szláv és román egyházakból származott. A magyar identitású ortodox közösség ma is minimális létszámú, s hierarchikus betagozódása is töredezett, illetve vitatott.

8 Ezekhez is lásd a 2. lábjegyzetben közölt irodalmat, fentebb.

9 Vö. VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház és irodalma* (Ókeresztény Írók 1), Budapest 1980, 369–384.

10 E teológiai viták lényegéhez lásd: VANYÓ, 681. köv. (Figyelemre méltó, hogy a xx. századi krisztológiai kutatás egyes áramlatai a khalkédón fogalmazásmódhoz képest is új megközelítéseket keresnek; vö. T. McFADDEN, *Christology*, in NCE, 17, 113–116.)

Ez az eretnokség Nesztoriosz konstantinápolyi pátriárkáról kapta nevét. Az antióchiai teológiai iskolához sorolható Nesztoriosz tagadta, hogy az örök Logosz maga volna a Jézusban levő emberi valóságnak is reális, egyetlen alanya. Ennélfogva a Logosz (a második isteni személy) és az ember között csupán ‘morális’ egységet tudott elismerni, valóságos személyes egységet (‘unio hypostatica’) nem. E tévedés részben az alexandriai iskola krisztológiai formuláinak pontatlanságával szembeni ellenhatásként jelentkezett. Ez utóbbi ugyanis nem tudta a Krisztusban jelen levő két természet keveredés nélküli egységének tanát olyan világosan kifejezni, mint majd azt a Khalkédóni Zsinat tette.¹¹

A nesztoriánus tanok stabilizálódása révén e csoport teológiailag is kivált a katolikus egyház közösségéből, s ennek következtében kialakult az első jelentős és maradandó akatolikus egyház.

(2) Jóval jelentősebb veszteséget eredményezett a 451. évi iv. Egyetemes (Khalkédóni) Zsinat krisztológiai formulájának elutasítása miatt beállt monofizita egyházszakadás.

A monofizitizmus korábbi krisztológiai formulák abszolutizálásából eredt. E tant szélsőséges formában Eutükhész konstantinápolyi szerzetes fogalmazta meg. Szerinte a Logosznak az emberi valósággal való szubsztanciális egyesülése egyetlen természetet (μία φύσις) eredményezett. Ebben a természetben a végtelen isteni valóság elnyeli az emberi valóságot, s ez utóbbi úgy oldódik fel az előbbiben, mint egy mézcsepp a tengerben. Eutükhész a nesztorianizmustól való félelmében azt is tagadta, hogy Krisztusban az emberi valóság ‘keveredés nélkül’ megmarad a Logosz egyetlen személyében az isteni mellett. A monofizitizmus Khalkédón előtti változatai az alexandriai iskola terminológiájából fakadtak, mely még a személy (ὑπόστασις) és természet (φύσις) fogalmát ugyanazon valóság kifejezésére alkalmazta. E prekhalkédóni doktrína – mai felfogás szerint már nem eretneknek tekintett tanként (vö. pusztán ‘verbális’ monofizitizmus)– tovább élt a fentebb említett ‘monofizita’ egyházakban.¹²

Ez a (monofizita) szakadás már több pátriárkai egyházat is érintett. A khalkédóni dogma elutasítása révén az alexandriai és antióchiai egyház híveinek többsége, továbbá az örmény keresztények is kiváltak a Katolikus Egyházból. Ennek nyomán az érintett kopt, etióp, szír és örmény keresztényeket

11 *Nesztorianizmus*, in K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teológiai kishoztár*, Budapest 1980, 517–518; vö. még: TIMKÓ, 139, 143. (A szóban forgó eretnokségek lényegének precíz leírásához az imént idézett kiadvány megfelelő szócikkei szövegének némileg rövidített verzióit hoztuk.)

12 *Teológiai kishoztár*, 507; vö. TIMKÓ, 165. sk.; M. JUGIE, *Monophysisme*, in DThC, 10, 2216–2306; továbbá a 39. jegyzet irodalmát, lásd lejjebb.

régi szóhasználattal ‘monofizita’ egyházaknak nevezték. Ma viszont inkább már ‘prekhalkédóni’, vagy ‘ókeleti’ egyházaknak hívjuk őket. (Ez utóbbi kifejezések alá gyakran az asszír egyházat is odaértik. A monofizita jelző ez utóbbira viszont nem alkalmazható, hiszen annak hívei, mint láttuk, éppen a monofizitizmussal szögesen ellentétes nesztoriánus krisztológiai tévtant követtek.) 451 után tehát a khalkédóni krisztológiai dogmát valló Katolikus Egyház csak a római és a konstantinápolyi patriarkátus területén maradt osztatlan. Mégsem mondhatjuk azonban, hogy a katolikus hit jelenléte az imént említett két egyház területére zsugorodott volna. Az alexandriai, antióchiai és jeruzsálemi patriarkátus egykori hívei közül ugyanis nem mindenki csatlakozott a monofizitizmushoz. A konstantinápolyi hatalmi központoknak számító, hellenizált városok lakosai többnyire elfogadták a khalkédóni tant. Ebből adódóan –mint majd láthatjuk– az addig homogén alexandriai és antióchiai egyházban egy belső megosztottság keletkezett. Ettől az időtől mindkét pátriárkai székeknek két címzettje volt. Egy monofizita és egy khalkédonista (katolikus) pátriárka. Itt kell még megjegyezni, hogy a többnyire semita monofiziták –az egyiptomi kopt, illetve szíriai jakobita keresztények– bizánci hatalommal szemben táplált ellenszenvet minden bizonnyal meghatározó mértékben járult hozzá a VII. századi iszlám hódítás meglepően gyors és tartós sikeréhez is.

(3) A keletieket érintő utolsó nagy skizma a Róma és Konstantinápoly közti szakadás volt. Ezt az 1054-as évhez szokták kötni, valójában azonban a skizma csak 1204 után véglegesült.¹³ A korábbiakhoz hasonlóan e szakadásnál is jelentős súllyal estek latba egyes külső, profán tényezők is.

A ‘bizánci’ egyház kiválását eredményező skizma belső okai között –a korábbi inkább teológiai vitákból fakadó szakadásokkal szemben– a diszciplináris kérdések is komoly szerepet játszottak.

A szakadás okai között főként a nyugati doktrínafejlődés nyomán megfogalmazódó tételek, így például a nikaia-konstantinápolyi hitvallási formula latin részről történő kiegészítése (*Filioque*),¹⁴ a pápa joghatósági primátusának

-
- 13 A Konstantinápoly keresztetek által véghezvitt kifosztását követő fél évszázados ‘frank’ uralom a görög ortodox egyház tudatában az ökumenizmus mozgásterét máig hátráltató, mély sérelmeket hagyott; vö. Y. SPITERIS, *Memoria – perdono – unità. IV. Crociata (1204). Le implicanze ecumeniche in Grecia oggi*, in *Studi Ecumenici* 23 (2005) 181–188.
- 14 Pl. B. CAPELLE, *Le pape Léon III et le ‘Filioque’*, in *L’Église et les églises, 1054-1954. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l’Orient et l’Occident. Études et travaux sur l’unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin, Chevetogne 1954-55*, 309–322; A. DE HALLEUX, *La profession de l’Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople*, in *Revue Theologique de Louvain* 10 (1979) 5–39; B. SCHULTZE, *Zum Ursprung des Filioque. Das Filioque und der römische Primat*, in *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982) 5–18; J. ERICKSON, *Filioque and the Fathers at the Council of Florence*, in ID., *The Challenge of*

és tévedhetetlenségének keleti elutasítása,¹⁵ továbbá a tisztítótűz¹⁶ eltérő értelmezése szerepelt. Nézeteltérés támadt az eucharisztia átváltozásának pillanata kérdésében is, amennyiben ahhoz a keletiek az alapítás szavain túl –sajátos pneumatológikus teológiai szemléletmódjukból fakadóan– a Szentlélek leesését (ἐπικλησις) is szükségesnek tekintették (bővebben lásd lejjebb: 3. §, 1: az eucharisztiaéről). Emellett több kisebb jelentőségű, inkább egyházfegyelmi eltérés is vita tárgyává vált. Így például az, hogy a keleti tradíció szerint a püspök mellett a bérnált áldozópap is kiszolgáltathatta, illetve a bizánciak az eucharisztia anyagaként kovásztalan ostya helyett kovászos kenyeret használtak, a világiakat is két szín alatt áldoztatták, eltérő rend szerint böjtöltek stb.

Mivel a ‘Filioque’ kérdésköre közvetlenül a keresztény hit legfontosabb témáját (tudniillik szentháromsági lényegét) érinti, nem véletlen, hogy e teológiai téma mindig is a hitviták középpontjában állt. Ezért is különösen figyelemre méltó a Szentszék egy e kérdésre vonatkozó közelmúltbeli megnyilatkozása. A Keresztény Egység Előmozdítása Pápai Tanácsának 1995-ös hivatalos dokumentuma újraértékelte a ‘Filioque’ teológiai problémáját.

E megnyilatkozásból különösen is figyelemre méltó az alábbi megállapítás: ‘A katolikus egyház elismeri a 381. évi II. Egyetemes Zsinaton Konstantinápolyban görögül megfogalmazott hitvallás zsinati és egyetemes jellegű, normatív és visszavonhatatlan értékét, mint ami az egyház és minden keresztény hívő egyetlen közös hitének kifejezése. Az oszdatlan egyház így tanított és megvallott hitének eme kifejezésével semmiféle részleges liturgikus hagyomány hitvallása nem szállhat szembe. Ez a hitvallás Jn 15, 26 alapján vallja a Lélekről: τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον (aki az Atyától ered). A Háromság két másik személyének egyedül csak az Atya a kezdet nélküli eredete (ἀρχὴ ἀναρχος); Ő a Fiúnak és a Szentléleknek egyedüli forrása (πηγὴ). A Szentlélek tehát egyedül csak az Atyától (ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς) ered, mint princípiumtól, sajátos és közvetlen módon. A görög Atyák és az egész keresztény Kelet ezzel kapcsolatban ‘az Atya monarchiáját’ emlegeti, és Szent Ágoston nyomán a nyugati hagyomány is megvallja, hogy a Szentlélek ‘principaliter’, vagyis mint princípiumától, az Atyától ered... A katolikus egyháznak úgy kell érte-

our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History, Crestwood [NY.] 1991, 158–169; G. DRAGAS, *The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) 1–4, 357–369.

15 Vö. pl. Y. SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII* (Orientalia Christiana Analecta 208), Roma 1979; E. FARRUGIA, *Primato*, in DeOC, 615–619; stb.

16 Lásd: E. CANDAL, *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino*, in *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953) 303–349; M. JUGIE, *Il purgatorio* (Collana Catholica 25), [Alba] 1962; E. FARRUGIA, *Purgatorio e stato intermedio*, in DeOC, 629–631; P. GRIFFITHS, *Purgatory*, in *The Oxford Handbook of Eschatology*, J. WALLS (ed.), Oxford 2008, 426–445, és az ott idézett bibliográfia.

nie és bemutatnia a *Filioque* tanát, hogy az még ne is tűnhessen olyasminnek, ami ellentmond az Atya monarchiájának, vagy annak a ténynek, hogy egyedül csak Ő a Lélek *ἐκπόρευσις*-ének eredete (*ἀρχή*). Valójában a *Filioque* egy másfajta teológiai és nyelvi közegben helyezkedik el, mint az Atya egyedüli monarchiájának állítása, tudniillik, hogy Ő a Fiúnak és a Léleknek az egyedi eredete. Nyugaton a még élénken működő arianizmussal szemben a *Filioque* rendeltetése ez volt: hangsúlyozni azt, hogy a Szentlélek ugyanolyan isteni természetű, mint a Fiú, s nem pedig az Atya egyedüli monarchiáját megkérdőjelezni.¹⁷ Fontos azonban megjegyezni, hogy a nyugati tradíció ugyancsak ‘monopatrista’. A (helyes) ‘Filioque’-tan nemcsak nem ellenkezik a Szentlélek egyedül az Atyától való eredésének tételével, hanem éppenséggel feltételezi azt. A katolikus egyházban is kimutatható a monopatrística doktrína (meghatározott értelemben vett) folytonossága, ha erről a katolikusok olykor hajlamosak is voltak megfeledkezni.¹⁸

E nyilatkozat óta –legalábbis katolikus részről– az ortodoxiával fennálló doktrinális nézetkülönbségekből csak az ekkleziológia hord továbbra is igazán nyitott kérdéseket.¹⁹

A fentebb jelzett, harmadik nagy keleti skizma (1054/1204) következtében a Katolikus Egyház gyakorlatilag a latin rítusú középkori feudális Európára zsugorodott. E változásnak egyik –részben máig ható– negatív hozadéka az Egyház ‘kommúnió’ természetére vonatkozó teológiai tudat (vö. *communio Ecclesiarum*) elhomályosulása lett.

(4) Az egység helyreállítására több alkalommal is kísérlet történt. Ezek közül a II. Lyoni Zsinaton (1274), majd a Firenzei Zsinaton (1439) kihirdetett, ám rövid életűnek bizonyult egységnyilatkozat érdemel említést.²⁰ A keleti

17 A szöveg magyar fordításához lásd: *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány*, in *Teológia* ns. 1–2 (1996) 66–73, itt 66–68 (ford. OROSZ L.); eredeti szövegéhez: *L’Osservatore romano*, 13. settembre 1995, 5.

18 Vö. B. DE MARGERIE, *L’Esprit vient du Père par le Fils: réflexions sur le monopatrisme catholique*, in *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 337–362.

19 A ‘Filioque’ értelmezéséről szóló, iménti szentszéki nyilatkozat eltérő megítéléseihez lásd pl. J. GARRIGUES, *La clarification sur la procession du Saint-Esprit et l’enseignement du Concile de Florence*, in *Irénikon* 68 (1995) 501–506; ID., *A la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du «filioquisme»*, in *Irénikon* 69 (1996) 189–212; J.-C. LARCHET, *La questione del Filioque nella recente chiarificazione del Consiglio Pontificale per la Promozione dell’Unità dei Cristiani*, in <http://digilander.libero.it/ortodossia/FilioqueLarchet1.PDF> és <http://digilander.libero.it/ortodossia/FilioqueLarchet2.PDF>; D. COFFEY, *The Roman ‘Clarification’ of the Doctrine of the Filioque*, in *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003) 1, 3–21; J.-Y. BRACHET – E. DURAND, *La réception de la Clarification de 1995 sur le Filioque*, in *Irénikon* 78 (2005) 1–2, 47–109.

20 Vö. V. GRUMEL, *Lyon (1^{er} concile œcuménique de)*, in *DThC*, 9, 1374–1410; C. CAPIZZI, *Il 11° Concilio di Lione e l’Unione del 1274. Saggio bibliografico*, in *Orientalia Christiana*

katolikus egyházak létrejöttét eredményező, maradandó uniók csak a Trienti Zsinat környékén és az azt követő időszakban születtek. Az első a káld keresztények egy csoportjának uniója volt (1553). Jelentős a 'rutén' (kijevi) egyház breszti uniója (1596), a melkita unió (1774), továbbá régiókból a munkácsi (1646), és az erdélyi román unió (1700).²¹

Ezen keleti közösségek egyesülése azzal a feltétellel zajlott, hogy azok – a katolikus dogmatikai tételek elfogadása mellett – megtarthatják 'rítusukat'. Ez utóbbi terminus értelmezése azonban igen hamar komoly nézeteltérésekhez vezetett. A kifejezésen a keletiek ugyanis az egyházi hagyományok összességé[nek fenntartásá]t értették, a teljes keleti *fegyelmi* autonómiát is ide számítva. A Szentszék viszont a saját rítus megőrzésének címén egyre inkább csak a *liturgikus-ceremoniális* eltérések fennmaradását engedélyezte.²²

Az itt leírt kétirányú egyháztörténeti folyamat – vagyis az v. és xi. századi skizmák, illetve a xvi. századtól alakuló uniók – következtében, ma több mint négy tucat²³ olyan keresztény egyház létezik, amely az öt nagy keleti hagyománykör valamelyikéhez kötődik.

Periodica 51 (1985) 87–122; J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge 1959; *Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence, 1438/39–1489*, G. ALBERIGO (ed.), Leuven 1991; J. MACHA, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin–Byzantine Relations* (Orientalia Christiana Analecta 198), Roma 1974, 79–143; I. MONČAK, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. The Theology of Ecumenism applied to the Individual Church of Kyiv* (Ukrajins'kyj Katolyc'kyj Universytet Sv. Klymenta), Roma 1987; V. PERI, *L'unione della Chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e diritto canonico* (Kanonika 4), Roma 1994, 51–141; M.-H. BLANCHET, *La question de l'union des Églises (13^e – 15^e s.)*, in *Revue des Études Byzantines* 61 (2003) 5–48; stb.

- 21 Ez utóbbiakhoz magyar nyelven lásd: PIRIGYI, 62 skk. és az ott idézett irodalom.
- 22 Az egység pillanatnyi megkötése szempontjából talán elkerülhetetlen, ám a jövőre nézve további vitákat borítékoló kettős értelmezések lehetőségét már a későbbi uniók elvi alapjául szolgáló firenzei dokumentumok némelyike is hordozott. E szempontból tanúságos *Emmanuel Lanne* észrevétele, mely ismét rávilágít a pápai primátusról szóló firenzei kulcsszöveg [COD 528^{15–33}] görög és latin verziója közötti eltérő értelmezés lehetőségére; lásd: E. LANNE, *A keleti kereszténység a II. Vatikáni Zsinat szemszögéből*, in *Orientalium dignitas. A XIII. Leó pápa által kiadott 'Keletiek méltósága' kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpózium anyaga*, 1994. november 2–4, OROSZ L. (szerk.), Nyíregyháza 1995, 118.
- 23 A keleti egyházak pontos számának megállapítása nem egyszerű. Ez főleg abból adódik, hogy vannak köztük olyan közösségek is, melyeknek kétséges a jogállása. E bizonytalanság a nemkatolikusok esetén főleg az önállóság egyoldalú, ezért a többség részéről törvénytelennek tekintett kinyilvánításából fakad. Ez a helyzet például, mint majd látjuk, az ónaptáros görög és román ortodox egyház, az amerikai ortodox egyház, az ukrán nemzeti ortodox egyház, a macedón, s az önállóságát a közelmúltban kinyilvánító

3. Az autonómia foka és a hierarchikus rang szerinti csoportosítás

A iménti alcím szempontjaiból mind a katolikus, mind az akatolikus egyházak között több szerveződési-fejlettségi szint létezik.

(1) Az akatolikus (ortodox) egyházak között először is a *függetlenség mértéke* szempontjából *autokefál* és *autonóm* egyházak között különböztetünk. Emellett az ortodoxia is ismeri az autonómia ennél alacsonyabb fokait, bár ez utóbbi közösségek ott nem számítanak önálló szervezeti egységeknek.

Az *autokefál* egyházak teljes jogi önállósággal rendelkező közösségek.²⁴ Az ortodox egyházak döntő többsége e típusba tartozik. Az *autonóm* egyházak az előbbiektől elsősorban abban különböznek, hogy egyházfőjük kijelölésében és szentelésében valamely módon egy másik (autokefál) egyháztól is függenek.

Emellett találkozhatunk más, az autonómia *egyéb*, alacsonyabb megnyilvánulási formáival rendelkező ortodox 'egyházakkal' is. Ezek közé sorolhatók a konstantinápolyi patriarkátus joghatósága alá vett 'kanonikus egyházak', melyek valójában egy-egy részegyházból álló 'fél-autonóm' egységek.²⁵ Szintén 'fél-autonóm' státuszú az említett patriarkátushoz tartozó krétai és patmoszi

montenegrói orthodox egyház esetében. Néha viszont az adott egyház *szociológiai léte* (!) is kétséges, mint a grúz, vagy a finnországi görögkatolikusoknál. A keleti egyházak tényleges számának alakulására az elmúlt évtizedben zajló határmódosulások is kihatottak. A szovjet birodalom szétesése nyomán a leváló területek nem orosz ajkú ortodox hívei igyekeztek a moszkvai joghatóság alól elszakadni. Működő központi hatóság hiányában e törekvések az Ortodoxiában átmenetileg mindig anomál, 'nem-kanonikus' helyzetekhez vezetnek. E változások azonban –ha a mögöttük meghúzódó politikai helyzet stabilnak bizonyul– rendszerint rövidebb-hosszabb idő után formális egyházi elismerést nyernek. E folyamat nyomán napjainkra már moszkvai részről is elfogadottá vált a grúz autokefál egyház és többé-kevésbé egy észt autonóm egyház elkülönülésének ténye is. A hasonló jellegű folyamatok ellenben egyelőre nem vezettek még egyértelmű, kánoni megoldáshoz például Ukrajnában, Macedóniában, illetve Montenegróban. A Moszkva által elismert amerikai ortodox autokefál egyház státusza sem egyértelmű. (Nincs ugyanis egységes ortodox álláspont arra vonatkozóan, vajon a konstantinápolyi patriarkátuson kívül más 'anyaegyháznak' is van-e joga autokefália adományozására.) A keleti egyházak számának kérdését csak tovább bonyolítja, hogy egyes keleti katolikus közösségek esetében sem egyértelmű, hogy önálló/sajátjogú egyházzal állunk-e szemben, vagy sem.

24 Vö. K. CH. FELMY, *Autocephalie*, in TRE, 5, 1–4; E. HERMAN, *Autocéphale*, in DDC, 1, 1475–1480; M. CHRISTOPOULOS, *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church* (Analecta Blatadon 24), Thessaloniki 1976; A. BOGOLEPOV, *Conditions of Autocephaly (I)*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 5 (1961) 3, 11–37.

25 Ilyen státuszú például az 'Amerikai Kárpát-Orosz Ortodox Egyház', vagy a 'Nyugat-Európai Orosz Ortodox Exarchátus'; vö. <http://www.cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=40&IndexView=toc>.

érsekség. E 'fél-autonóm' egyházak azonban nem képeznek az anyaegyházról [teljesen] elkülönülő szervezeti egységeket, így ezeket nem sorolhatjuk az [ön-álló] ortodox egyházak közé. Úgy tűnik továbbá, hogy az utóbbi időben egyes volt szovjet tagköztársaságok ortodox egyházai is e 'fél-autonómhoz' hasonló státuszra tettek szert a moszkvai patriarkátus ernyője alatt. Ma ilyen kormányzati egységek a belorusz, a moldáv és a moszkvai egyház kötelékében maradó ukrán [vagy ukrainai] ortodox exarchátus.

Autokefáliát, azaz teljes kormányzati függetlenséget egymástól eltérő hierarchikus fejlettségű ortodox egyházak nyertek. (Ez egyben annak is a jele, hogy az autokefál státusz elnyerésében az adott egyház belső szervezeti fejlettségénél nagyobb szerepe van a régió politikai elkülönülésének.) A legtekintélyesebb egyházak *pátriárkai* rangúak. Értelemszerűen ezek kivétel nélkül teljes függetlenséggel rendelkező ('autokefál') egyházak. (Megjegyzendő, az örmény, a grúz, illetve egyes szír ortodox tradíciójú egyházakban az egyházfőt nem pátriárkának, hanem 'katolikosznak' nevezik.²⁶) A pátriárkai után következnek az *érseki*, majd a *metropolitai* egyházak. A szinodális felsőbb kormányzat egy adott egyház autonómiájának és törvényes működésének alfája és omegája. Ennélfogva ortodox felfogás szerint értelmetlen volna, s következésképpen nem is lehetséges olyan egyházak autokefáliájáról beszélni, melyek még a (legalább három egyházmegyét feltételező) metropolitai szerveződési szintet sem érték el. Ezeknél ugyanis az önkormányzat gyakorlása szempontjából elemi fontosságú saját püspöki szinódus sem volna működtethető.²⁷

(2) A katolikus egyházak esetében nem 'autokefáliáról', hanem *sajátjogú* ('sui iuris') státuszról beszélünk. Ennek a keleti katolikus jog ma négy típusát ismeri: a *pátriárkai*, a *nagyérseki*, a *metropolitai* illetve az *'egyéb'* sajátjogú egyházakat.²⁸

A pátriárkai egyházak a katolikus egyházon belüli autonómia legszélesebb skálájával rendelkeznek, a nagyérseki egyházakat az egyházfő választásánál előírt pápai közreműködést leszámítva ugyanilyen jogkör illeti meg.²⁹ A sajátjogú metropolitai autonómia jóval szerényebb. Az előző egyházakhoz képest legszembetűnőbb differenciaként a püspökök itteni pápai kinevezése mutatko-

26 E figura eredeti funkciójához lásd: A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali (I), Introductio, De ritibus orientalibus, De fontibus, De ecclesiastica hierarchia*, Cryptoferratae 1948, n. 188, 209–211.

27 Vö. BOGOLEPOV, *Conditions*, im., II–37.

28 SZABÓ P., *A sajátjogú egyházak tipológiája a Keleti Kódex szerint*, in *Ecclesiam aedificans*. A 70 éves Keresztes Szilárd köszöntése, IVANCSÓ I. (szerk.), Nyíregyháza 2002, 363–383.

29 Lásd még: SZABÓ P., *A nagyérseki egyház. A jogintézmény arcuata a legújabb szentszéki gyakorlat tükrében*, in *Athanasiana* 23 (2006) 139–175.

zik. A mai latin metropolitakénál azonban a keleti sajátjogú metropoliták jogköre így is sokkal kiterjedtebb.³⁰ A ‘sui iuris’ státusz legkezdetlegesebb formáit a ‘többi sajátjogú egyház’ kategóriája alá tartozó, püspöki szinodális szervekkel sem rendelkező keleti katolikus közösségek képviselik.³¹

1.2. A keleti egyházak mai elrendeződése

Ezek után lássuk, hogy az imént jelzett három jellegzetes jegy –tradíció, hitvallás és autonómia– kombinálódása révén a keleti keresztények jelenleg ténylegesen mely egyházakba is sorolódnak. Először a nem-katolikus egyházakat vesszük sorra. Elsődlegesen legfontosabb ismertetőjegyük, doktrinális hovatarozásuk szempontból csoportosítjuk őket. Ehhez kapcsolódva minden esetben jelezzük szocio-kulturális besorolásukat, hierarchikus rangjukat valamint becsült létszámukat is.

A keleti egyházakról több magyar nyelvű munka is hozzáférhető. Az alábbi alfejezettel célunk az, hogy a fontosabb egyházak legjellemzőbb történeti adatait és mai sajátosságait emeljük ki. Ez reményünk szerint hozzájárulhat a jelentősebb keleti egyházak könnyebb beazonosításához és többiekétől történő megkülönböztetéséhez, a kívülrőlők számára olykor valóban zavarónak tűnő elnevezésbeli hasonlóságaik ellenére is. Ismereteinket elsősorban a Keleti Egyházak Kongregációjának történeti és statisztikai adatokat közlő kötetéből, az *Oriente cattolico*-ból, illetve *Ronald Roberson* munkáiból merítettük.³² Előljáróban meg kell azonban jegyeznünk, az alábbi statisztikai információk pontossága sok esetben igen kétséges. Az egyes források olykor jelentős különbségeket mutatnak. Ezen adatok következképpen inkább csak *nagyságrendi* tájékoztatást nyújtanak.

30 SZABÓ P., *A ‘sajátjogú metropolita’ jogkörének analízise*, in *Athanasiana* 18 (2004) 117–132.

31 Vö. SZABÓ P., *Sajátjogú egyházak a CCEO 174–176. kánonjának szabályozása szerint*, in *Athanasiana* 2 (1996) 117–142; ID., *Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa Greco-cattolica d’Ungheria. Figura codiciale e particolarità locali*, in *Folia Canonica* 4 (2001) 93–116.

32 Lásd a jelen munka első jegyzetének bibliográfiai lajstromát. (A keleti egyházakról számos adat és főleg naprakész térképi megjelenítés található az alábbi honlapon is: <http://atlasofchurch.altervista.org>.)

1. Az akatolikus keleti egyházak

a) Az asszír egyház

Létszámát tekintve a legkisebb csoportosulás az Efezusi Zsinatot (431) elutasító, nesztorianus eretnekségből ered. Ez a magát *asszír* egyháznak nevező közösség tagsága ma kevesebb, mint félmillió, többségük ma még Irakban él. A malabárok katolizálása óta az asszír keresztények ma egyetlen más (számottevő) egyházzal sincsenek teljes közösségben.³³

A nesztorianizmus mezopotámiai megerősödésében minden bizonnyal a sokszázados római-perzsa ellentét is fontos szerepet játszott. Az eretnek hit felvétele egyben a rómaiak 'birodalmi [katolikus] vallásától' való távolságtartásuk kifejezésének is eszköze lehetett. E szakadást tehát a [Szaszanida] Perzsa-Birodalom iránti lojalitásuk kimutatásának kényszere is diktálta, ami a bizánciak és a szaszanidák közötti folyamatos birodalmi háborúskodás miatt elengedhetetlennek tűnhetett. Egyéb sajátosságaik között említhető, hogy papjaik számára a szentelés a VI. század óta nem minősül házassági akadálynak. Noha a párthus-szaszanida, majd iszlám államban mindvégig vallási kisebbségként éltek, megtorpanásokkal az egyház egészen a XIV. századig fejlődött. Az asszír egyház egykor Kínáig érő missziós tevékenységet folytatott, a XIV. század elején 27 metropolitai széket és 230 püspököt számlált. E virágzásnak a század második felében Tamerlán inváziója vetett véget. A XV. század közepétől az egyházfői hivatal –'katholikosz'– egy családon belül nepotista ágon öröklődött, ami súlyos károkat okozott. Az egykori ázsiai missziót folytató egyház gyorsan a szerény asszír közösségekre zsugorodott, melyek a mai Kelet-Törökország területén éltek. Őket sem kímélték az I. világháború idején zajló deportálások és genocídium, amiben a közösség harmada veszett oda. Maradékuk a nyugati fennhatóság alá kerülő Irakba menekült, ám a brit mandátum megszűnésekor itt is vérengzés tört ki. A katolikoszt a muszlimok száműzték, székhelye ekkor került San Franciscóba. Ezen egyház –akárcsak az indiai keleti keresztények döntő többsége is– a káld ('keleti szír') tradícióhoz tartozik.

Az asszír egyház az utóbbi időben többirányú aktív ökumenikus párbeszédet folytat. A 'Pro Oriente Stiftung' keretében folyó dialógus tisztázta, hogy az asszírok (krisztológiai) hite lényegében összhangban levőnek tekinthető a

33 A XIX. század végén ugyan létrejött egy nesztorianus malabár csoportosulás, mely teljes közösségben áll az asszír egyházzal. Ennek létszáma azonban kezdettől fogva elhanyagolható. Mára a mintegy 15.000 fős közösség egymás között is megosztott, két csoportra bomlott; vö. P. GEFAELL, *Las Iglesias orientales antiguas ortodoxas y católicas*, in *Iglesias [BAC]*, 614–615.

khalkédóni doktrínával. A dialógus fontos mérföldköve volt a II. János Pál és IV. Mar Dinkha által elfogadott közös krisztológiai nyilatkozat.³⁴ Liturgiájuk antióchiai gyökerű, a III. századi Edesszában formálódhatott. Szertartásaikban többnyire máig a szír-arám nyelvet használják.

b) A ‘monofizita’ egyházak

Az ókeleti egyházak másik csoportját a korábban monofizitának nevezett közösségek képezik. Ezek –szemben az asszírekkel– az Efezusi Zsinat anti-nesztoriánus tanítását még elfogadták, ám a Khalkédóni Zsinat (451) krisztológiai dogmáját már nem. Az alexandriai teológiai terminológiához kötődő monofizita doktrína éppen a két természet között csak laza kapcsolatot feltételező nesztoriánus tévedés ellen küzdött. Ez utóbbi kiküszöbölése érdekében azonban oly mértékben hangsúlyozta Krisztus isteni mivoltát, ami miatt már-már az emberi természet realitása vált kétségessé. Éppen innen ered korábbi –mára viszont már anakronisztikusnak bizonyult– ‘monofizita’ elnevezésük.

A ‘monofizita’ doktrína, mint láttuk, az alexandriai teológiai iskola terminológiájához kötődött, míg egyes nesztoriánus szerzők inkább az antióchiai vonalhoz köthetők. Napjainkra azonban nemcsak a ‘monofizita’, de már a kétségtelenül kevésbé pejoratív ‘prekhalkédóni’ elnevezés sem időszerű reájuk. Egyre gyakrabban ‘keleti ortodoxoknak’ nevezik őket.³⁵ A pontosabb megkülönböztetés kedvéért a továbbiakban ezekre az egyházakra a prekhalkédóni

34 JOHN PAUL II – MAR DINKHA IV, *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*, II. XI. 1994, in *L’Osservatore romano*, 12. novembre 1994, 5 [olasz szövegéhez lásd: *Enchiridion œcumenicum*, 3, 345–348]; vö. D. WINKLER, *Jüngste Entwicklungen in den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, in *Ökumenisches Forum* 17 (1994) 243–266; ID., *Between Progress and Setback: The Ecumenical Dialogues of the Assyrian Church of the East*, in *Syriac Dialogue* 4 [Wien 2002] 138–151; RAMÓN VILLAR, *El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos orientales*, in *Iglesias* [BAC], 707–713; G. THUMPANIRAPPEL, *The Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*, in *Ephrem’s Theological Journal* 6 (2002) 75–100; S. BROCK, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations of the Materials*, in G. DRAGAS (ed.), *Aksum-Thyateira. A ‘Festschrift’ for Archbishop Methodius of Thyateira and Great Britain*, London–Athens 1985, 125–142. (Az asszír egyház újabb történetéhez lásd még: D. WINKLER, *The Assyrian Church of the East in the Twentieth Century*, in *The Harp* 16 [2003] 245–270.)

35 ‘Oriental Orthodox’, szemben a bizánci keletiek ‘Orthodox’, vagy ‘Eastern Orthodox’ elnevezésével. A nomenklatúra kérdéséhez lásd még: G. FILORAMO, *Chiese Orientali*, in *CGD*, I, 134–135.

elnevezés mellett az ‘ókeleti’ kifejezéssel fogunk utalni. Kölcsönös hivatalos egyházi nyilatkozatok is megerősítették ugyanis, hogy a khalkédoni dogmát elutasító (‘pre-khalkédoni’), valamint az azt elfogadó (katolikus/orthodox) egyházak hitvallásaiban fellelhető krisztológiai eltérések lényegében csak *terminológiai* differenciák voltak. E ‘verbális’ eretnekség ellenére azonban valójában mind a két fél ugyanazt a krisztológiai hitet vallotta, ha kétségtelen is, hogy más teológusokkal fémjelzett formulákhoz folyamodtak. E tény megállapítása után az ortodox és prekhalkédoni egyházak közötti teljes kommúnió helyreállítása karnyújtásnyi távolságba került, s a katolikus egyházzal folytatott dialógus is új dimenziót nyert.

A katolikus és ókeleti teológusok párbeszéde a bécsi ‘Pro Oriente Stiftung’ szervezésében indult meg (1971). Már első összejövetelük arra a meggyőződésre jutott, hogy a két kommúnió krisztológiai formulái – az eltérő saját hagyományokból fakadó differenciák ellenére is – a Nikaiai és az Efezusi Zsinat tanítása alapján összhangba hozhatóak.³⁶ E teológiai reflexiót a két közösség krisztológiai hitének lényegi azonosságát kinyilvánító katolikus-ókeleti nyilatkozatok követték.³⁷ A katolikus és ortodox egyházak és ókeletiek között a khalkédóni dogma *szövegének* magyarázatában és értékelésében továbbra is vita van. E mögött azonban nem annyira eltérő hittartalom, mintsem az ókeletiek saját teológiai tradícióhoz, a szentként tisztelt atyák, így Alexandriai Cirill ‘μία φύσις θεου λόγου σεσαρκωμενη’ formulájához való ragaszkodás áll. E differencia ma azonban már nem megosztó vitapont. A két egyház lényegileg

36 Vö. ‘*Communiqué*’, in [First] *Non-Official Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church. Papers and Minutes*, Vienna-Lainz, September 7–12, 1971 (Wort und Wahrheit, Supplementary Issue 1), O. MAUER (ed.), Vienna 1972, 182.

37 *Common Declaration of Pope Paul VI and of the Pope of Alexandria Shenouda III*, 10. v. 1973, in AAS 65 (1973) 299–301; vö. még: *Enchiridion œcumenicum* 1, 1055–1063; *Common Declaration of Pope John Paul II and Mar Ignatius Zakka I Iwas*, 23. vi. 1984, in AAS 85 (1993) 3, 238–241 [olasz szövegéhez lásd: *Enchiridion œcumenicum* 3, 867–871]; *Statement of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church*, 3. vi. 1990, in *L’Osservatore Romano*, 3. giugno 1990, 5 [olasz verziójához lásd: *Enchiridion œcumenicum* 3, 875–877]; *Déclaration commune entre sa sainteté le pape Jean-Paul II et sa sainteté Karékine I^{er}*, 13. xii. 1996, in AAS 89 (1997) 90–92; lásd még: *Joint Communiqué of Pope John Paul II and Catholicos Karekin II*, 9. xi. 2000, in AAS 93 (2001) 85–87; vö. D. SAROGLIA, *Le dichiarazioni comuni sottoscritte dal Papa con esponenti di altre confessioni cristiane*, in *Apollinaris* 76 (2003) 1–2, 275–297; S. BROCK, *The Syrian Churches and Dialogue with the Catholic Church*, in *The Heythrop Journal* 45 (2004) 4, 466–476; R. ROBERSON, *The Modern Roman Catholic – Oriental Orthodox Dialogue*, in *One in Christ* 21 (1985) 238–251, 251–254; D. WINKLER, *Koptische Kirche und Reichskirche, Analyse von Schisma und ökumenischen Dialog*, Innsbruck 1996; F. KÖNIG, *Ökumenische Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen des Ostens aus Wiener Sicht*, in *Concilium* 32 (1996) 520–529; VILLAR, *El diálogo*, 670–707.

közös hitet vall Krisztus titkáról, mely maga az emberi nyelv kifejezőképességét, teológiai formuláit messze túlhaladó.³⁸

Megjegyzendő, hogy az ókeleti ortodox és a bizánci ortodox egyházak között ugyancsak sikeres ökumenikus párbeszéd folyik. Mivel e dialógust nem terhelik a katolikus-keleti párbeszéd esetében komoly nehézségeket képező egyháztani nézeteltérések, e két egyházcsoport között a teljes közösség helyreállítása már valóban elérhető közelségűvé vált.³⁹

Ezt a ('monofizita' eredetű) ókeleti egyházközösséget hat, egymással teljes kommúnióban álló, ám egyházkormányzatilag teljesen független, s az egyházi tradíció szempontjából is gyakran eltérő hátterű egyház alkotja. Ezek a szír, a kopt, az etióp, az örmény és a kései eredetű malankár, illetve eritreai (akatólikus) egyház. Noha kiválásukkor a prekhalkédoniak az alexandriai, antióchiái és örmény pátriárkátus révén a kereszténység jelentős hányadát képviselték, sanyarú történelmi sorsuk miatt számuk mára igen megcsappant.

b.1) *A kopt 'ortodox' egyház.* A prekhalkédoni közösség két tagja az alexandriai tradíció követője. Az alapítását Szent Márk apostolra visszavezető, 6-7 milliós alexandriai székhelyű kopt egyház a Közel-Kelet legnagyobb létszámú keresztény közössége. A jelenleg arab és kopt nyelven végzett liturgia az alexandriai görög szertartásból fejlődött ki a iv. századra.

Egyiptom a monasztikus szerzetesség szülőhazája. Az ősi monostorok egy része máig virágzik, ami a kopt kereszténység sajátos kincse.⁴⁰ Ma is több mint ezer szerzetes él harminc monostorban (pl. *Wadi al-Nātrun vidéke*).

38 ROBERSON, *Contemporary...* [Christology], im.

39 Vö. COMMISSION MIXTE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE ORTHODOXE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES, *Déclaration commune sur la Christologie*, in *Episkepsis* n. 422, I. VII. 1989, 10–13; IDD., *Deuxième déclaration commune et recommandations aux Églises*, in *Episkepsis* n. 446, I. X. 1990, 17–22 [olasz verzióikhoz: *Enchiridion œcumenicum* 3, III5–III7]; vö. J. MEYENDORFF, *Chalcedonians and Non-Chalcedonians: Last Steps to Unity*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989) 319–329; A. HALLEUX, *Actualité du neo-chalcedonisme: Un accord christologique récent entre Orthodoxes*, in *Revue théologique de Louvain* 21 (1990) 32–54; T. FITZGERLAD, *Towards Reestablishment Full Communion: The Orthodox-Oriental Orthodox Dialogue*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 36 (1991) 169–182; továbbá: D. WINKLER, *The Discussion of Anathema in the Ecumenical Dialogues among the Oriental and Orthodox Churches*, in *Ephrem's Theological Journal* 4 (2000) 28–48; vö. még: *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, P. GREGORIOS W. LAZARETH – L. NISSIOTIS (eds.), Geneva 1981; E. CLAPSIS, *Orthodox in Conversation: Orthodox Ecumenical Engagements*, Geneva 2000; VILLAR, *El diálogo*, 655–670.

40 Lásd: H. MALAK, *Copto, monachesimo*, in DIP, 3, 132–147; O. MEINARDUS, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Cairo 1961; M. GRUBER, *Sacrifice in the Desert. A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, New York 2003.

A szerzetesi hatás liturgiájukra is rányomja bélyegét. A koptok a hellenizált egyiptomi őslakosság leszármazottai. A város súlyából adódóan az alexandriai egyház kezdettől centralizált irányítású volt, melyben (egykori kritikus hangok szerint) a pátriárka hatalma a fáraókéval vetekedett. A kopt közösség az arab hódítás után még sokáig megőrizte életerejét. Utolsó virágzása a fátimida arab dinasztia idejéhez köthető (x–xii. sz.).

A xvi. századra a kopt, mint beszélt nyelv kihalt. A liturgiában azonban az arab mellett máig őrzik. A koptok története is békésebb periódusok és üldözések váltakozó sora. Az egyház az erősödő iszlám fundamentalizmus miatt ma újra egyre kritikusabb időket él.⁴¹

b.2) *Az etióp 'ortodox' egyház.* A tartós arab hódítástól mentesülő etióp a legnépesebb prekhalkédoni közösség, mely az ország lakosságának máig közel felét adja, kb. 30 millió fő. Etiópia misszionálását Szent Atanáz alexandriai püspök kezdeményezte, noha az első keresztények Arábián keresztül Palesztinából érkeztek ide. Ez utóbbi tény is magyarázza, hogy az etióp egyházban máig több zsidó eredetű vallási szokás ismert (körülmetelés, étkezési törvények, szombat, a szövetség ládája).

A xiv–xvi. századi salamoni dinasztia idején a keresztény Etiópia kifejezetten az antik Izrael utódjának tekintette magát. Az egyház a xv. században élte fénykorát, amit virágzó teológiai és lelkeségi irodalom, s hatékony missziós tevékenység jelzett. A portugál misszionáriusokkal szembeni negatív tapasztalatok (xvi. sz.) hosszú elszigetelődést váltottak ki. A xix. század második felétől, az iszlám behatolása után, a szakrális császári hatalom helyreállítása révén újra a kereszténység dominál. Az alexandriai pátriárkátustól való szoros függés kopt liturgikus hatásokhoz, valamint az etióp egyház monofizitizmushoz történő spontán csatlakozásához vezetett. Szertartásaikban az alexandriai jegyek mellett szír hatások is feltűnnek. A liturgiát a legutóbbi időkig az ősi *ge'ez* nyelven celebrálták. Ma már egyre inkább az *amhara* népnyelv használata terjed. Ebben az egyházban is virágzó monasztikus élet folyik.

Az etióp egyházfőt (*abuna*) a xx. századig Egyiptomból küldték, s mindig az ország egyetlen (!) felszentelt püspöke volt. Egyházuk csak az olasz gyarmatosítás hatására kezdett függetlenedni, eleinte négy bennszülött segédpüspök szentelése révén. 1959-től pátriárkai rangú autokefál egyház. A császárságban a (kopt-etióp) kereszténység az 1974-es marxista forradalomig államvallásnak minősült. Az etióp klérus 250.000 főből áll!⁴²

41 Lásd még pl. B. BOTIVEAU, *The Law of the Nation-State and the Status of the non-Muslims in Egypt and Syria*, in *Challenge*, III–126.

42 A helyi egyházzól is számos érdekes adatot közlő közelmúltban indult etióp szaklexikon: *Encyclopædia Aethiopia*, S. UHLIG (ed.), Wiesbaden 2003–

b.3.) *Az eritreai 'ortodox' egyház.* Az etióphoz hasonlóan ez is az ősi Aksum-i keresztény királyság utódja, melyet a VII. századi átmeneti iszlám invázió indított hanyatlásnak. Etiópia Vörös-tengeri sávjaként Eritrea a XIX. század végétől olasz gyarmat, majd a XX. század második felében Etiópia része. A terület politikai függetlenedése az egyház etióp patriarkátusból való kiválását is magával hozta. Ennek következtében az alexandriai-kopt tradíciót ma három pátriárkai rangú autokefál egyház képviseli: az egyiptomi kopt egyház, az etióp egyház és az eritreai egyház. Közöttük az alexandriai kopt pátriárka (csak újabban formalizált⁴³) tiszteletbeli primátussal bír. Eritrea lakosságának mintegy harmada keleti keresztény (1,5 millió fő), akikre 15.000 pap jut. Az egyiptomi és az eritreai ('ortodox') egyház között szoros az együttműködés.⁴⁴

b.4.) *A szír 'ortodox' ('jakobita') egyház.* A nyugati szír egyház az antióchiai keresztények egyik mai ága. Noha létszáma mára igen szerényre zsugorodott, ez az egyház az antióchiai tradíció örököseként igen gazdag liturgikus-teológiai hagyomány letéteményese.⁴⁵

A katolikus egyházból a VI. századi monofizita viták miatt váltak ki, *Jakob Baradai* edesszai püspök révén, innen korábbi 'jakobita' elnevezésük. Szíria perzsa majd arab kézre kerülése kedvezően hatott a bizánciak részéről üldözött szír-monofizita egyház fejlődésére. A közösség életében a szerzetesség itt is meghatározó szerepet játszott, melytől az aszkézis szélsőséges formái sem voltak idegenek (vö. enkratiták, sztiliták). Fénykorában a Közép-Ázsiáig terjeszkedő egyház több mint száz egyházmegyét számlált, neves teológusokkal.⁴⁶ A Tamerlan-féle mongol invázió azonban templomai többségét lerombolta, híveit megtizedelte.⁴⁷

Az I. világháború idején ez a keresztény csoport sem menekült meg a török genocídiumtól. A '60-as években Irakból és Szíriából sokuk Libanonba költözött. Pátriárkájuk jelenleg Damaszkuszban székel. Becsült összlétszámuk –a velük szoros kötelékben álló indiai jakobita malankár ortodoxokat nem

43 Korábban ennek nem lett volna értelme, hiszen a teljes etióp egyház a kopt pátriárka joghatósági függőségében élt.

44 Vö. Roberson: <http://www.cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=10&IndexView=toc>

45 *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, S. BROCK (ed.), Rome 2001, 4 vols.; A. MACLEAN, *Syrian Christians*, in *ERE*, 12, 167–181; S. BROCK, *The Syriac Orient: a Third 'Lung' for the Church?*, in *Orientalia Christiana Periodica* 71 (2005) 5–20.

46 Vö. pl. W. HAGE, *Gregor Barhebräus*, in *TRE*, 14, 158–164; B. COLLES, *The Mysticism of Bar Habraeus*, in *Orientalia Christiana Periodica* 54 (1988) 153–173.

47 Egyes becslések szerint Timur hódításainak (Közép-Kelet, XIV. század utolsó harmada) bő három évtized alatt több mint 15 millió áldozata volt.

számítva– jelenleg mintegy 250–500.000 főre tehető.⁴⁸ Erről az egyházzól is elmondható, hogy krisztológiai hite *tartalmában* ma már egyértelműen a katolikusnak *megfelelő*.⁴⁹

b.5) *A malankár 'ortodox' egyház.* Az indiai 'Tamás-keresztények' a portugálok megjelenéséig –az asszír egyház egykori missziós tevékenységének nyomán létrejött– egységes egyházat alkottak. A malankár egyház a XVII. század közepén jött létre, amikor –a portugál gyarmatosítók latinizáló törekvéseit elkerülendő– az indiai keleti keresztények jelentős része szakított a katolikusokkal.

E csoportok kísérletet tettek az eredeti asszír-mezopotámiai egyházi kötelek helyreállítására. Ez nem járt sikerrel. A jakobita szír pátriárka viszont joghatósága alá vette őket. Ennek feltétele az volt, hogy átveszik a (nyugati) szír rítust és krisztológiát. E közösség 1912-ig a pátriárkátuson belüli autonóm egyházként működött, azóta több szakadás osztotta meg.⁵⁰

A különböző joghatóságok alatt élő malankár ortodox hívek létszáma ma mintegy négymillió főre tehető. Ezek között két nagyobb közösség van. Egyikük a magát autokefálnak tekintő 2,5 milliós malankár ortodox egyház, mely az antióchiai szír ortodox pátriárkának csak spirituális vezető szerepét ismeri el az 'egyetemes szír kommúnió' belül. A másik jelentősebb (1,2 milliós) malankár ortodox csoport viszont a szír pátriárka valós joghatósági kötelékébe tartozik. Az akatolikus malankárok más kisebb csoportjai pedig az anglikán egyházzal kerültek közösségbe. A kopt és szír krisztológiai deklarációkat követve ez az egyház is a katolikuséval egyező krisztológiai hit felé tart.⁵¹

b.6) *Az örmény apostoli egyház.* A hagyomány szerint az örmények első hithirdetője Tádé és Bertalan apostol volt. Az első misszionáriusaik azonban valószínűleg szírek voltak. Az örmények megtérítése (Világosító) Szent Gergely nevéhez fűződik, akit a szomszédos Kapadókiában szenteltek püspökké. Működésének köszönhetően a IV. század elején ez lett az első állam, amelyben a kereszténységet államvallássá nyilvánították.

Az örmény egyház története a keresztény hit idegen környezetben történő megőrzéséért folytatott küzdelmek sora. A nemzeti vallás az örmény identitás meghatározó eleme volt és maradt máig is. A VI. század közepén –részben a bizánci dominancia csökkentése érdekében– elutasítják a khalkédóni ('birodalmi') hitvallást. Az önálló állam megszűnésével az egyházra hárult a nemzeti önazonosság megőrzésének feladata is. A középkorban egy ideig

48 V. POGGI – R. ROBERSON, *Siro-Ortodossa, Chiesa*, in DeOC, 704–706.

49 Lásd a *Mar Yacoub* és *Mar Ignatius Zakka I Iwas* pátriárkák által a katolikus egyházzal aláírt közös krisztológiai nyilatkozatokat (feljebb: 37. jegyzet).

50 Vö. GEFAELL, *Iglesias*, 630–631.

51 Lásd: 37. jegyzet.

két örmény állam is létezett. Az egyházfő székhelyét a XII. században Nagy-Örményországból a délebbre eső Kilikiába helyezik, ami később – a régi (etchmiadzini) székhelyre állítását követően – a funkció máig tartó megkettőződéséhez vezetett.

Az örmény liturgia a szír, a jeruzsálemi és a bizánci hagyományok, illetve a későbbi latinizáció jegyeit is magán viseli. Az örmény egyház feje az Etchmiadzinben székelő 'katholikosz'. Az örmény (apostoli) egyháznak mintegy 6 millió tagja van. Ezek fele él Örményországban. Az örmény apostoli hierarchia – a történelmi viszontagságokból eredő nagyfokú szétvándorlás hatásaként – meglehetősen széttagolt. Az etchmiadzini katholikoszt minden apostoli (azaz 'monofizita') örmény spirituális egyházfőnek ismeri el. Joghatósága majdnem egyetemes jellegű, mintegy 5 millió főre terjed ki.

Az idők során azonban három másik örmény ortodox joghatóság is keletkezett. Ezek közül két pátriárkátus lelki dolgokban Etchmiadzintól függ. A konstantinápolyi örmény pátriárka joghatósága Törökországra és Krétára terjed ki. Az örmény genocídium előtt negyven részegyházban mintegy 1,35 millió híve volt. Mára a pátriárkátus egyetlen részegyházból áll, mindössze 82.000 hívővel. Még elenyészőbb a másik függő szervezeti egység, a Szent Jakab kolostorban székelő jeruzsálemi örmény pátriárka híveinek létszáma. Ezek a környező országokban összesen mintegy 25.000-en lehetnek. A negyedik joghatóság a Kis-Örményországból eredő 'Kilikiai Katolikus'. Ennek székhelye jelenleg Antelias (Bejrút). Noha Etchmiadzin spirituális főségéhez nem fér kétség, a libanoni örmény katolikus semmiféle alárendeltséget nem ismer el, így két teljes közösségben levő, ám egymástól teljességgel független joghatóságról beszélhetünk. Híveinek száma mintegy 800.000 fő, akik Libanonon kívül elsősorban Iránban és Szíriában élnek. A két katolikus viszonya máig rendezetlen. Ennek tudható be, hogy egyes területeken (pl. USA, Szíria) egymástól független joghatósági szervezeteket tartanak fenn.

A függetlenné vált Örményország 2005-ös nemzeti alkotmánya szerint az örmény újra államvallásnak minősül. Az utóbbi időben az örményekkel folytatott katolikus dialógus is közös dokumentumok kiadásához vezetett.⁵²

c) A 'bizánci' ortodox egyházak

E néven azon keleti akatolikus egyházakat tartjuk számon, melyek az 1054-es skizma nyomán távolodtak el a katolikus egyháztól. Jelenlegi egyházi gyakorlata valamennyi e csoportba tartozó közösségnek a konstantinápolyi

⁵² Lásd: 37. jegyzet.

tradícióból alakult ki. Ilyen értelemben –az immár ugyancsak ortodoxnak tekintett, s ma már mind gyakrabban így is emlegetett ókeletiektől megkülönböztetendő– alkalmazhatjuk rájuk a *bizánci ortodox* megnevezést.

Kormányzatilag (a prekhalkédoniakhoz hasonlóan) a *konstantinápolyi* tradícióból kialakult ('ortodox') keresztények közössége sem alkot egységes szervezetet. Az előbbi csoporttal szemben azonban a bizánci ortodoxoknál bizonyos szimbolikus egység mégis régtől jelen van. Ez abból adódik, hogy a konstantinápolyi 'ökumenikus' pátriárkát közösségükön belül általánosan elismert *tiszteletbeli* elsőbbség illeti. Ilyen értelemben e főpap a (bizánci) ortodox egyház szimbolikus fejének tekinthető.⁵³

Az ortodox egyházak közösségén belül két nagyobb csoport rajzolódik ki: a Konstantinápoly szellemi vezetése mögött felsorakozó hellenofón tradíciójú egyházak, illetve a létszámukat tekintve ma jóval jelentősebb szláv(ofil) ortodox egyházak. Ez utóbbiak között a legnépesebb, a moszkvai pátriárkátus emelkedik ki. E két egyházi központ között gyakran a rivalizálás jelei mutatkoznak. Konstantinápoly elsőbbsége mindenesetre nem jelent valódi joghatóságot a többi autokefál egyház felett. Ezért az ortodox egyházak tényleges egységéről inkább csak a közös hit, szentségek és azonos tradíció erejében beszélhetünk.⁵⁴

53 MAXIMOS [Metropolitan of Sardis], *The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Thessaloniki 1972; GENNADIOS OF SASSIMA, *The Canonical Status of the Ecumenical Patriarch in the Canonical Order of the Orthodox Churches: Nature and Extension of its Authority*, in *Folia canonica* 5 (2002) 267–278; továbbá: G. PAPATHOMAS, *Les différentes modalités d'exercice de la juridiction du Patriarcat de Constantinople*, in *Istina* 40 (1995) 369–385. (Az utóbbi időben, mint láttuk, az alexandriai kopt, illetve az antióchiai jakobita pátriárka is hasonló jogállást nyert, igaz csak néhány környező egyházra kiterjedően. Esetükben korábban ilyen 'elsőbbség' azért nem volt időszerű, mert mind a kopt 'pápa', mind az antióchiai jakobita főpap tényleges joghatósággal rendelkezett a csak közelmúltban függetlenedő missziós leányegyházai felett.)

54 A önálló ortodox egyházak felett elvileg létezik egy legfelsőbb kormányzati hatalommal rendelkező egyházi hatóság, tudniillik az egyetemes zsinat. Ennek összehívására azonban felfogásuk szerint a 787-es VII. Egyetemes Zsinat óta nem került sor. Egy felsőbb joghatósággal bíró egyetemes egyházfő hiányában számukra erre valódi esély sem mutatkozik. Az utóbbi évtizedekben intenzívebbé vált viszont a *pánortodox konzultáció*, s egy közös ('pánortodox') zsinat összehívásának előkészítésébe is belefoglak; vö. A. KALLIS, *Panorthodoxe Konferenzen*, in *TRE*, 25, 615–624; D. PAPANDREOU, *Considerazioni e prospettive sul concilio della Chiesa ortodossa*, in *Il Regno—documenti* 17/1982, 546–551; [COMMISSIONE INTERORTODOSSA], *Verso il concilio della Chiesa ortodossa. I quattro testi preparatori*, in *Il Regno—documenti* 11/1986, 374–381; lásd még: *Synodica [Publication périodique du secrétariat pour la préparation du Saint et Grande Concile de l'Église Orthodoxe, Chambésy-Genf]* I (1979) – .

Érdemes megjegyezni, hogy az Ottomán Birodalom bukása óta az Ökumenikus Pátriárkátus megnyilatkozásaiban egyre inkább nemzetek feletti ‘pánortodox’ intézmény arculatát kezdte öltetni.⁵⁵ Noha a keresztények vallásszabadságának folytonos törökországi sérelmei miatt a szék Theszalonikibe telepítése is felmerült, a pátriárkák mindig ragaszkodtak ősi városukhoz. Egy görögországi székhely az ökumenikus pátriárkát óhatatlanul egy nemzeti egyházzal identifikálná. Ezzel szemben Isztambul –a civilizációk találkozáspontjának számító, muzulmán vallású, török világi állam székhelye– egyértelműen a konstantinápolyi szék funkciójának népek-feletti, pánortodox jellegét erősíti. Egy ilyen tiszteletbeli főre pedig a nemzeti keretek közé zárkózásra hajlamos ortodox egyházaknak igencsak szükségük van. Ezen túlmenően a Khalkédóni Zsinat 28. kánonjában a ‘barbár’ –értsd az akkori Birodalmon kívüli– népek felett neki tulajdonított joghatóságra hivatkozva, az ‘ökumenikus’ pátriárkátus az ortodox világdiaszpóra felett különleges jogköröket igyekszik vindikálni magának. Ezek között szerepel az autonómia és autokefália adományozásának (a szláv egyházak által többnyire elvitatott) kizárólagos joga. Ez utóbbi kérdés körül az olykor hasonló szerepben feltűnő moszkvai pátriárkátussal gyakoriak a nézeteltérések.⁵⁶

Az Ortodoxia, mint mondtuk, teljes jogi önállósággal rendelkező autokefál és autonóm egyházakból áll. Mivel ezek egymás között az ókeleti közösségekre jellemzőeknél sokkal kisebb kulturális eltéréseket mutatnak, illetve többségük európai elhelyezkedéséből adódóan történelmük főbb vonásai ismert(ebb)ek, az alábbiakban többnyire csak felsorolásukra szorítkozunk.

c.1) Bizánci autokefál egyházak⁵⁷

c.1.1) Pátriárkai rangú ortodox autokefál egyházak. Az Ortodoxián belül jelenleg mintegy tizenöt *autokefál* egyházat tartunk számon. Ezek közül a többség *pátriárkai* rangú:

- konstantinápolyi ‘ökumenikus’ patriarkátus (Konstantinápoly/Isztambul/3,5 millió fő;
- alexandriai (bizánci ortodox) patriarkátus (Alexandria/250 ezer fő);⁵⁸

55 A pátriárkátus új helyzetének korabeli elemzéséhez lásd: R. JANIN, *La destinée du patriarcat œcuménique*, in *Échos d’Orient* 24 (1925) 202–211.

56 Vö. A. SCHMEMANN, *A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology*, in *St Vladimir’s Theological Quarterly* 15 (1971) 3–27; AA.Vv., *Le plaidoyer de l’Église orthodoxe d’Estonie pour la défense de son autonomie face au Patriarcat de Moscou*, in *Istina* 49 (2004) 3–84.

57 Ezen egyházcsoport egyes tagjai történetének magyar nyelvű áttekintéséhez lásd: Berkiz, 179–202; továbbá: *Oriente cattolico*^[3], im. (Az azóta alakult új autokefál egyházakhoz pedig: Roberson, im.)

58 Mint láthatjuk, ugyanazon pátriárkai szék címét olykor több más egyházhoz tartozó főpap is viseli, ami első látásra az egyháztörténetben járatlan személy számára zavart okozhat. Így például konstantinápolyi patriarchai címmel rendelkezik a bizánci tradícióhoz tartozó

- antióchiai (bizánci ortodox) patriarkátus (Damaszkusz/750 ezer fő);
- jeruzsálemi (bizánci ortodox) patriarkátus (Jeruzsálem/130 ezer fő);
- orosz ortodox patriarkátus (Moszkva/ cc. 110 millió fő);
- szerb ortodox patriarkátus (Belgrád/8 millió fő);
- román ortodox patriarkátus (Bukarest/18,8 millió fő);
- bolgár ortodox patriarkátus (Szófia/8 millió fő);
- grúz ortodox katolikátus (Tbiliszi/3,5 millió fő).⁵⁹

Létszámát tekintve ezek között a legnépesebb az orosz és a román ortodox egyház. Az orosz autokefál ortodox egyház ('moszkvai pátriarkátus') létszámát korábban 50 millióra becsülték. Ukrajna függetlenné válása nyomán az ukrainai ortodoxok legalább harmada kivált a moszkvai joghatóság alól. Ennek ellenére az újabb statisztikák ma a moszkovita egyház lélekszámát mégis a korábbi adatok duplájára, cc. 110 millió főre teszik.⁶⁰

ökumenikus patriarchán kívül az oszmánok által létrehozott isztambuli örmény érsekség főpapja is. Az alexandriai pátriárkai címet a monofizita kopt pátriárkán kívül –mint az iménti felsorolásból kitűnik– egy khalkédóni dogmát követő, azaz bizánci ortodox főpásztor is viseli. Ez utóbbi kettősség abból keletkezett, hogy a monofizitizmusba bonyolódó kopt hierarchát a bizánciak nem ismerték el, s az alexandriai székre továbbra is kijelöltek igazhitű (khalkédóni), görög ortodox pátriárkákat. (E gyakorlat Egyiptom és Szíria VII. századi iszlám elhódítása után is fennmaradt.) A bennszülött kopt hierarchia azonban –magukat tartván a helyes hitvallás letéteményeseinek– ettől függetlenül töretlenül fennmaradt. Ugyanez a megosztódási folyamat az antióchiai szék esetében is lejátszódott. A különböző hierarchák azonos címre, területre szóló joghatóságának többszöröződése különösen az uniók következtében öltött szembeötlő és elméletileg eleinte még a korábbi situációnál is nehezebben magyarázható jelenséget. Ekkorra előfordult, hogy egy-egy pátriárkai szék címét három-öt püspök is viselte. Ez az egymással hitbeli szakadásban álló egyházak esetében még magyarázható volt azzal, hogy ezek egymást kölcsönösen nem léteznek tekintették. Az eredetileg ugyanazon püspöki cím (szék) több *katolikus* főpap részéről történő viselése azonban a kor kanonistái számára valóban paradox helyzetnek tűnhetett, hisz ezek egymással teljes kánoni közösségben levő püspökök voltak. (Így pl. a szír, a szír, a maronita és a melkita katolikus pátriárkák egyaránt az atiochiai püspöki szék címét viselték és viselik máig.) A joghatóságok ilyen –személyi alapú– *de facto* megosztására a kánonjogi doktrína csak fokozatosan szolgált kielégítő magyarázattal (ez utóbbi kérdéshez lásd: P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO – SOCIETÀ PER IL DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI, *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio*. Atti del Congresso Internazionale, Università Cattolica Pázmány Péter, Budapest 2–7 settembre 2001, P. ERDŐ – P. SZABÓ [a cura di], Budapest 2002, 246–247).

59 Érdekességként említhető, hogy a szír-ókeleti tradíciót követve –nyilván örmény közvetlen hatásra– a bizánciak közül egyedülként a grúz ortodox egyház katolikátus, mely egyházfője 'katolikosz' címet visel.

60 Nem egészen egyértelmű, hogy az orosz után ma melyik a második legnépesebb bizánci egyház. Mint majd látjuk, az ukrainai ortodox paróchiák többsége máig moszkvai jog-

c.1.2) *Érseki rangú ortodox autokefál egyházak.* A bizánci ortodox egyházak hierarchikus rang szerinti második csoportját az érseki egyházak képezik, melyekből jelenleg kettő van:

- ciprusi ortodox érsekség (Nicosia/700 ezer fő);
- athéni (görögországi) ortodox érsekség (Athén/10 millió fő).

A két egyház közül az előbbi antik eredetű, még az Efezusi Zsinatot (431) követően nyerte el függetlenségét az antióchiai patriarkátustól. A görög érsekség mint autokefál egyház ellenben csak a XIX. század közepén, Görögország déli területeinek oszmán uralom alóli felszabadulása után vált ki a konstantinápolyi joghatóság alól. Ezt az kényszerítette ki, hogy a patriarcha továbbra is az ellenséges Török-Birodalom alattvalója maradt.

c.1.3) *Metropolitai rangú ortodox autokefál egyházak.* Ezek a hierarchikus szempontból legalacsonyabb rangú, fiatal ortodox egyházak:

- lengyel ortodox egyház; (Varsó/600 ezer fő);
- albán ortodox egyház; (Tirana/700 ezer fő);
- cseh és szlovák ortodox egyház (Prága/100 ezer fő);
- amerikai ortodox egyház (New York/1 millió fő).⁶¹

c.2) *Bizánci autonóm (és félautonóm) egyházak*

Autonóm ortodox egyházból hivatalosan jelenleg ötöt tartunk számon. Említettük, ezek jogállása elsősorban abban különbözik az autokefál egyháza-

hatóság alatt maradt. A statisztikai felmérések viszont azt mutatják, hogy a lakosság fele [cc. 24 millió fő] a kijevi központú, független ukrán ortodox egyházzal vállal közösséget. Ez utóbbi adat alapján az imént említett egyház a második legnépesebb bizánci közösség. (Az orosz egyház létszáma ez esetben értelemszerűen az ukránokhoz így átszorzandó létszámmal kisebb.) Tagságát tekintve e két náció egyháza a bizánci ortodoxiában a legnépesebb. (Az összes keleti keresztény egyházat figyelembe véve viszont kérdéses, hogy a különböző ukrán ortodox joghatóságok alá tartozó személyek száma eléri-e a 'monofizita' etióp közösség mintegy 30 milliós létszámát.) Az említett keleti szlávokat a bizánci családon belül a román ortodox egyház követi, 18,8 millió fővel.

61 Az amerikai ortodox egyháznak a moszkvai patriarkátus adományozott önállóságot (1970). Mivel azonban konstantinápolyi felfogás szerint e jogkör egyedül az ökumenikus pátriarkát illeti, az említett egyház ('Orthodox Church of America') kánoni helyzete máig rendezetlen. Noha a többi helyi (nemzeti) ortodox egyház elismeri a közösséget velük, a nemzetközi dialógusban a jogállásuk körüli vita miatt a konstantinápolyi patriarka egyelőre ellenzi részvételüket. A viták ellenére az amerikai egyház önállósodása ekkleziológiai szempontból kétségtelen előremutató folyamat. Az új kontinenseken ugyanis teljességgel nemzetiségi alapon szerveződött a hierarchia, ami párhuzamos ortodox joghatóságok egész sorát eredményezte. Ez azonban szögesen ellentétes a területi joghatóság oszthatatlanságát valló, tradicionális ortodox elvi állásponttal. Az amerikai ortodox egyház törvényességének, s joghatósága ebből adódó kizárólagosságának elismerése éppen ennek az anomál helyzetnek vehetne véget; vö. SCHMEMANN, *A Meaningful Storm*, im., 3–27; A. BOGOLEPOV, *Toward an American Orthodox Church*, Crestwood [NY] 2001.

kétől, hogy egyházfőjük kinevezése külső közreműködést igényel. Ezen egyházak az alábbiak:

- sínai ortodox érsekség (Kairó/0,9 ezer fő);
- finn autonóm ortodox egyház (Kuopio/62 ezer fő);
- észti apostoli ortodox egyház (Tallin/18 ezer fő);
- japán autonóm ortodox egyház (Tokyo/10 ezer fő);
- kínai autonóm ortodox egyház (?/? [1914-ben 5 ezer fő]).

A Sínai-hegyi monostor 1571 óta autonóm egyház. Apátja érseki rangú püspökké szentelt személy. Az egyház a jeruzsálemi görög ortodox pátriárkával áll jogviszonyban, ám tőle csak szentelése kapcsán függ. A finn autonóm egyház érsekét a konstantinápolyi patriarka közreműködésével jelölik ki. Az utóbbi időben a moszkvai joghatóság alól kivált kis észti ortodox közösség is ilyen státuszt kapott.⁶² Emellett az autonóm egyházak között említik a kínai és japán ortodox közösséget is.⁶³

Fentebb már jeleztük, hogy az autokefál egyházak kötelékén belül az autonómia szerényebb formái is kialakultak. Így a konstantinápolyi patriarkátuson belül ma *'fél-autonóm'* egyháznak minősül a krétai valamint a patmoszi egyház. Külön csoportba sorolhatóak továbbá azok a nem görög jellegű egyházak, melyek külső okok miatt szakadtak ki eredeti joghatóságuk alól, s a törvényes jogállás visszanyerése miatt kérték konstantinápolyi joghatóság alá vételüket. Ezek püspökeit jelenleg az említett pátriárka nevezi ki.⁶⁴

c.3) A rendezetlen ('nem-kanonikus') helyzetű bizánci ortodox közösségek

Mivel az ortodox egyházban nem működik olyan központi hatóság, amely egyöntetűen elismert módon rendelkezne kizárólagos jogkörrel az autokefál, illetve autonóm státusz megadására, a magukat az önkormányzatra érettnek érző egységek szinte mindig egyoldalúan nyilvánítják ki önállóságukat. Ez rendszerint rövidebb-hosszabb ideig tartó skizmát szokott eredményezni.

62 Az észtszországi ortodoxok döntő többsége oroszajkú, s továbbra is moszkvai kötelékbe tartozik. Az újjáalakult észti nemzeti egyház csak a helyi ortodoxok mindössze tizedét, mintegy 18 ezer hívőt tömörít.

63 Ezek a moszkvai pátriarkátustól függenek. Autonóm státuszuk azonban az ortodoxián belül nem egyöntetűen elismert. A görög orientációjú ortodox egyházak felfogása szerint ugyanis az autokefál és autonóm státusz adományozása –egyetemes zsinat hiányában– jelenleg kizárólag a konstantinápolyi pátriárka jogköre. (Emiatt nem egyértelmű, mint láttuk, az ugyancsak moszkvai kezdeményezésre függetlenedő amerikai autokefál egyház kánonjogi státusza sem.)

64 Ezek között említhető például az 'amerikai kárpát-rutén ortodox görögkatolikus egyház', az amerikai ukrán ortodox egyház, a nyugat-európai orosz ortodox exarchátus, egy amerikai albán egyházmegye, valamint néhány amerikai belorusz közösség.

A fontosabb *rendezetlen* kánoni helyzetű ('szakadár') ortodox egyházak pilanatnyilag (2007) az alábbiak:

- 'óhitű' orosz ortodox egyház(ak) (Moszkva/2–2,5 millió fő);
- ukrán ortodox egyház-kijevi patriarchátus (Kijev/cc. 25 millió fő);
- ukrán ortodox autokefál egyház (Ternopil/cc. 3,5 millió fő);
- belarusz ortodox autokefál egyház (New York/8–10 paróchia);
- macedón ortodox egyház (Skopje/1,3 millió fő);
- montenegrói ortodox egyház (?);
- 'ónaptáros' egyházak(ak): görög, román, bolgár (néhány tízezer fős közösségek).

Az 'óhitű' orosz egyház a moszkvai pátriárkátus joghatóságából a Nikon-féle liturgikus reform miatt szakadt ki (xvii. sz.).⁶⁵ A két ukrán, a belorusz és a két délszláv egyház a politikai határok változását követő egyházszerveződési újítások. Ezek törvényességét a moszkvai, illetve a szerb anyaegyház nem ismerte el. Az ökumenikus pátriárka pedig –aki ezt leginkább megtehetné– az orosz és szerb egyházzal fennálló kapcsolatát féltve ettől egyelőre óvakodik. (Ez érthető, hiszen a konstantinápolyi és moszkvai ortodox egyház között nemrég már a –méreteit tekintve súlytalan– észt nemzeti egyház autonómiájának elismerése is nyílt egyházzsakadásba torkollott.) Az ónaptáros egyházak elszakadását, mint nevük is jelzi, a gregoriánus naptár egyes ortodox egyházakba történő bevezetése váltotta ki.⁶⁶ Korábban az emigráns orosz ortodox egyházat ('karlócai' egyházat⁶⁷) is szakadárként tartották számon. Ők azonban a közelmúltban (2007) visszatértek a kommunista befolyástól immár mentes moszkvai pátriárka joghatósága alá.⁶⁸

65 Az óhitűek számos szektára bomlottak, melyek közül egyesekben az apostoli folytonosság, majd ezt követően a papi szolgálat is megszakadt; vö. A. BARON VON STORMBERG, *Sects (Russian), 1- Raskól*, in ERE, II, 322–339. Legnagyobb mai csoportjuk, az 'ortodox óritusú egyház'; lásd: ROBERSON, im. (Lásd még: P. MEYENDORFF, *Russia, Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood [N.Y.] 1991.)

66 Az ortodox naptárváltás nehézségeiről, az eltérő gyakorlatokról röviden lásd: BERKIZ, 298–305. Az 1924-es görög és román naptárreformot elutasító, 'ónaptáros' egyházakhoz pedig lásd pl. R. ROBERSON, *Vecchio Calendario, Chiese ortodosse del*, in DeOC 804–806; CHRYSOSTOMOS [Bishop], *The Old Calendar Orthodox Church of Greece*, Etna (California) 1991.

67 A 'külhoni orosz egyházat' (Русская православная церковь за границей) az októberi forradalom és polgárháború után nyugatra menekült orosz emigránsok hozták létre, mivel a honi egyház a bolsevizmus hálójába esett. (Eredeti elnevezése onnan ered, hogy először a szerbiai Karlócan szerveződtek meg, később New York lett a központjuk.) Szétszórt híveinek létszáma 3–400 ezer főre becsülhető.

68 Figyelemre méltó a szóban forgó egyház reintegrálásának jogtechnikai módozata. Noha a teljes közösség felvétele után az emigráns egyház püspökei tagjaivá váltak a moszkvai

Végül megemlítendő, hogy a katolikus egyház természetesen a bizánci ortodox egyházakkal is kiterjedt dialógust folytat. Ennek immár számos nemzetközi és helyi dokumentuma keletkezett.⁶⁹

patriarchátus püspöki szinódusának, a nagy egyházon belül is megőrizték kormányzati autonómiájuk jelentékeny részét. Eszerint az emigráns orosz ortodox egyház a moszkvai patriarchátus 'teljes kánoni közösségben levő, elválaszthatatlan önkormányzati egysége' lett. Az egység megállapodás szerint széleskörű autonómiája felöleli a lelképásztorkodás, a nevelés, az igazgatás, a vagyonkezelés teljes körét. Az autonóm egyházat továbbra is *saját püspöki szinódusa irányítja* majd, mely 'legfelsőbb lelki, törvényhozói, igazgatási, törvényességi és ellenőrzési hatalmat képez'. Az egyház élén álló főpapot és az egyház püspökeit is e szinódus választja, saját belső szabályai alapján. E választások azonban pátriárkai megerősítésre szorulnak, illetve az emigráns egyház legfőbb fellebbviteli fórumai a pátriárka és az orosz püspöki szinódus; vö. http://www.russian.orthodoxchurch.ws/synod/engdocuments/enmat_akt.html; vö. még: *Irenikon* 78 (2005) 3, 424–426. (E konfiguráció több szempontból is a fentebb említett ortodox 'autonóm' státuszú egyházak jogállására emlékeztet. Az egykori 'emigráns' orosz ortodox egyház azonban mind a hívek, mind az episzkopátus létszámát tekintve jóval jelentősebb közösség, mint a legfeljebb néhány ezer vagy tízezer főt, s alig néhány püspököt számláló autonóm ortodox egyházak.)

- 69 A dialógus folyamatának áttekintéséhez lásd: A. AMATO, [IX.] *Chiese ortodosse*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dir.), Assisi 1990, 195–199; E. FORTINO, *Dialogo cattolico-ortodosso*, in DeOC, 221–223; továbbá: P. RODRÍGUEZ, *El diálogo teológico entre las Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa: I. De los inicios a la relación de Bari (1962–1987)*, in *Iglesias [BAC]*, 347–458; A. GONZÁLES MONTES, A., *El diálogo teológico entre las Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa: II. De la relación de Bari a la Relación de Balamand (1986/87–1993/95)*, in *im.*, 459–564; D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica-romana e la Chiesa ortodossa: iter e documentazione* (Quaderni di O Odigos; anno 10/2), Bari 1994. A hivatalos katolikus–ortodox dialógus során született jelentősebb közös dokumentumok: {1} COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, document *Le mystère de l'Église et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la sainte Trinité*, München 30. VI. – 6. VII. 1982, in *Irenikon* 55 (1982) 350–362 [olasz verziója: *Enchiridion œcumenicum* 1, 1028–1039]; {2} COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, document *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*, Cassano delle Murge (Bari), 16. VI. 1987, in *Service d'Information* 21/64 (1987/II) 86–91 [olasz verziója: *Enchiridion œcumenicum* 3, 777–791]; {3} COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la santification et l'unité du Peuple de Dieu*, Valamo [Finlande] 26. VI. 1988, in *Service d'Information* 22/68 (1988/III–IV) 194–199 [olasz verziója: *Enchiridion œcumenicum* 3, 792–804]; {4} COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'unitarisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, Balamand [Liban] 23. VI. 1993, in *Service d'Information* 27/83 (1993/

d) Nyugati rítusú ‘ortodoxok’

Említés tehető még a ‘nyugati rítusú ortodoxokról’ is. Ezek a moszkvai pátriárkátus kötelékében élő, apró, nem ortodox eredetű közösségek, ma többnyire Franciaország és az USA területén. Eredeti római rítusuk egy alkalmazott változatát használják, az orosz szent szinódus még egy 1870-re visszanyúló rendelkezésével összhangban.⁷⁰ Egyes szerzők –aligha alaptalanul– a nyugati rítusú ortodoxia e jelenségében, s nem kevésbé az asszírokkal szemben folytatott orosz ortodox misszióban annak bizonyítékát látják, hogy az ‘uniatizmus’ immár elvetett gyakorlatától az ortodoxia sem mentes!⁷¹

E jelenségnek a fordított irányú verziója is ismert, mikor egyes keleti közösségek rítusukat megtartva adaptáltak nyugati (protestáns) teológiai téziseket. (Lásd például a fentebb említett, anglikanizáló malankár csoportokat.)

Összegzés

A ‘tradíció’ és a hitvallás szempontjából az akatolikus egyházakat az alábbi csoportokra oszthatjuk. A *káld* vagy keleti-szír tradícióhoz tartozik az asszír (‘nesztoriánus’ hitű) egyház. Az *alexandriai*hoz tartozik a kopt, az etióp és az eritreai egyház. Az *antióchiai* tradícióhoz a (nyugati) szír vagy jakobita egyházat és a malankár egyházat soroljuk. Az *örmény* tradícióhoz egyetlen akatolikus közösség, maga az örmény apostoli egyház tartozik. (Ez utóbbiak valamenynyien a ‘monofizita’ teológiai terminológia befogadása miatt szakadtak el.) A

II) 100–103 [olasz verziója: *enchiridion œcumenicum* 3, 805–815]; {5} COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L’ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L’ÉGLISE ORTHODOXE, *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l’Église, communion ecclésiale. Conciliarité et autorité*, Ravenne, 13 octobre 2007.

70 Lásd: C. SIMON, *Ortodossia occidentale*, DeOC, 557–558; A. VAN BUNNEN, *L’Orthodoxie de rite occidental en Europe et aux États-Unis*, in *Irenikon* 54 (1981) 53–60, 211–221, 331–350. (E csoporthoz sorolható a különös elnevezésű ‘Syro-Russian Orthodox Catholic Church’ is; vö. <http://www.rbsocc.org>).

71 Az ‘uniatizmus’ –az ortodoxia kisebb közösségeinek prozelitizmusra támaszkodó kiszakítása az ortodoxiából– az egységkeresés elvileg immár egyöntetűen meghaladottnak és elutasítottnak nyilvánított módszere volt (vö. *L’uniatisme*, im.). Noha az ortodox álláspont szerint az ‘uniatizmus’ eszközt csak Róma alkalmazta az ortodoxia rovására, az imént említett nyugati ortodox közösségek kialakítására irányuló törekvések azt mutatják, hogy egy idő után e módszert –ugyan még kevesebb sikerrel– az ortodoxia bizonyos köreiből is alkalmazni próbálták; vö. R. TAFT, *The Problem of ‘Uniatism’ and the ‘Healing of Memories’: Anamnesis, not Amnesia*, in *Logos* 41–42 (2000–2001) 155–196; lásd: http://jbburnett.com/resources/taft_uniatism-toronto2000.pdf, 15.

keleti akatolikusok legnépesebb csoportját az ‘ortodox/pravoszláv’ hitű keresztények, régies magyar kifejezéssel ‘görögkeletiek’ alkotják. Ezek a XI–XIII. században váltak külön a katolikus egyháztól. Valamennyien a ‘bizánci’ (helyesebben *konstantinápolyi*) tradíciót követik, csoportjukhoz az imént felsorolt mintegy két tucatnyi egyház tartozik.

2. Katolikus keleti egyházak

E közösségek, mint mondtuk, a római egyházzal történő egyesülésük révén a XVI. század végétől kezdve tértek vissza a Katolikus Egyházba, vagy –ortodox szemszögből nézve– váltak ki az egyes (akkoriban katolikus részről eretneknek, vagy szakadárnak tartott) akatolikus egyházakból. Az alábbiakban a keleti katolikus sajátjogú egyházakat tradíció szerinti hovatartozásuk, s azon belül hierarchikus rangjuk szerint vesszük sorra. Hitvallásuk szempontjából, mint nevük is jelzi, e közösségek valamennyien katolikusok. Ez azonban ma már nem képezi akadályát annak, hogy követhessék egyházuk hiteles és törvényes hagyományát, s így teljes mértékben integrálódjanak az eredeti szocio-kulturális háttérüknek megfelelő egyházi tradícióba. Sőt, az egyház ma kifejezetten szorgalmazza a saját hagyományok élő formáinak helyreállítását a keleti katolikusok között. Ez nemcsak ökumenikus szempontból fontos, hanem azért is, mert a hiteles keleti rítusok az apostoli tradíció sajátos hordozói és letéteményesei. Ezen indikátor szerepet betöltő hagyományok élő jelenléte a katolikus egyházban –s ennek feltételeként az egyes rítusok szerves kötődése a megfelelő keleti tradícióhoz– így magának az egyetemes egyháznak is elemi érdeke.⁷²

A keleti katolikus egyházak tradícióbeli hovatartozásuk és hierarchikus fokuk alapján az alábbiak szerint csoportosíthatóak.⁷³

72 Vö. P. SZABÓ, *Le Chiese ‘sui iuris’ in diaspora e nuove modalità di realizzazione della ‘communio Ecclesiarum’*, in *‘Nuove terre e nuove Chiese’. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Atti del Convegno di Studio svolto all’Istituto Pio X, Venezia 23–25. IV. 2005, L. OKULIK (a cura di), Venezia 2007, 81–100, 84–86.

73 Lásd: *Annuario Pontificio 2007*, 1167–1171. (Az egyes egyházakra vonatkozó, alábbi friss statisztikai adatokhoz lásd: *The Eastern Catholic Churches 2006* [Source: *Annuario Pontificio*] by R. ROBERSON: <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat06.pdf>).

a) Alexandriai tradíció

- kopt (katolikus) pátriárkai egyház;
- etióp sajátjogú metropolitai egyház.

Az alexandriai tradícióhoz tehát két katolikus egyház tartozik. A *kopt* katolikus pátriárkátus tényleges székhelye ma Kairóban található. Híveinek létszáma jelenleg 265 ezer fő.

A kapucinusok xvii. századtól folytatott unionista tevékenysége csak igen mérsékelt sikereket hozott. A kopt katolikus pátriárkátust Róma 1824-ben alapította, ám az sokáig csak papíron létezett. xiii. Leó pápa 1895-ben újraalapította, ám 1908-1947 között az ismét üresedésben állt.

Az utóbbi másfél évtizedben az egyház létszáma –nagyobbrészt a kopt ortodoxok rovására– jelentősen növekedett. Érdeemes megjegyezni, hogy a katolikus egyház tiszteletbeli hierarchiájában –legalábbis a ‘*ius commune*’ általános rendelkezése szerint– a római pápát (konstantinápolyi katolikus pátriárka hiányában) jelenleg közvetlenül az alexandriai katolikus pátriárka követi.⁷⁴

A másik alexandriai misszióból születő egyház az *etióp* katolikus közösség, mely hierarchikus rangját tekintve jelenleg sajátjogú metropolitai egyház. Székhelye Addis-Abeba, híveinek jelenlegi létszáma: 216 ezer fő. (A kb. 30 milliós monofizita eredetű etióp egyházhoz képest ez a létszám azt jelenti, hogy az etióp rítusú keresztények csak kevesebb, mint 1%-a katolikus.)

Az etióp keresztények létét veszélyeztető iszlám inváziót a portugálok védték ki (1543). A xvi. században egy –végül a portugál jezsuiták túlzott latinizálási törekvései miatt zátonyra futó– rövid unió is létrejött (1626–1636). Az intranzigens misszionáriusok kiűzését követően az ország két évszázadra teljes elzárkózásba burkolózott. Etiópia és Eritrea különválása óta az etióp katolikusok fele az utóbbi államban él.

A fentebb említett három alexandriai eredetű akatolikus egyházzal e tradíciót jelenleg összesen tehát öt egyház képviseli. (Érdekes még, hogy –leszámítva a szinte nem is létező orosz görögkatolikus közösséget– mára az etióp katolikus egyház maradt az egyetlen, mely hierarchikus rangja jelentősen elmarad a párhuzamos –immár autokefál pátriárkai rangú– akatolikus közösségtől.)

74 Vö. CCEO 58–59. kk.

b) Antióchai tradíció

- szír (katolikus) pátriárkai egyház;
- maronita pátriárkai egyház;
- malankár nagyérseki egyház.

Az antióchiai tradícióhoz az iménti három katolikus egyház tartozik. A szír katolikus pátriárkátus mai székhelye a libanoni Bejrút. Híveinek jelenlegi létszáma 132. ezer fő. Ezek fele a közelmúltig Irakban élt.

A sikeres aleppói missziós tevékenységnek köszönhetően megerősödő katolikus közösség 1662-ben saját jelöltjét ültette a pátriárkai székbe. A XVIII. század elejére azonban –az oszmán kormányzat ellenséges magatartásának köszönhetően is– a szír katolikus hierarchia megszűnt. 1782-ben az újonnan választott jakobita pátriárka, Jarweh Mihály katolizált. Székhelyét az általa alapított Sarfeh-i monostorba (Bejrút környéke) tette át, mely a szír katolikus egyháznak máig meghatározó centruma. Ettől kezdve a szír katolikus hierarchia töretlen. Az egyház törvényes jogállását az oszmán állam csak 1829-ben ismeri el. Ezután a székhely visszakerül Aleppóba, a régió legnagyobb keresztény lakosságú városába. Az üldöztetések miatt a pátriárkai a Mardin-i kolostorba teszi át rezidenciáját (1850). A szír katolikusok jakobiták rovására történő gyarapodásnak az I. világháború alatt zajló genocídium vetett véget. Ezt követően a pátriárka székhelyét újra –az immár francia védnökség alá kerülő– Bejrútba tette át, ahol híveinek ezrei találtak menedéket.

Érdekesség, hogy a szír katolikus pátriárka –Antióchiai Szent Ignác örököséktől– mindig viseli az Ignác melléknevet is. A szír katolikusok nyelve is az arab. Szíria keleti, illetve Irak északi területeinek egyes falvaiban azonban máig beszélnek a szír-arám nyelvjárást.

A maronita pátriárkátus székhelye a libanoni Bkerke, mely ugyancsak Bejrút egyik külterülete. Híveinek száma 3,1 millió fő. Ezzel a létszámmal ma az antióchiai tradícióból leszármazó egyházak között a legnépesebb. Érdekesség, hogy a maroniták valamennyien katolikusok, ezért –ritka kivételként⁷⁵– ennek az egyháznak nincs párhuzamos ortodox megfelelője.

E közösség eredete az Antióchia és Aleppo közt félúton található egykori *Szent Maron* monostorra nyúlik vissza (IV. sz.), mely szerzeteseit később a khalkédoni dogma hű védelmezőiként ismerték. Nyilván ez utóbbi tény vezetett a szír tradíción belüli fokozatos elkülönülésükhöz, hiszen annak főiránya, mint mondtuk, a monofizitizmushoz igazodott (lásd: jakobiták). A maronita

75 Jelenleg ugyanez csak az italo-albán egyházzal mondható el. (Gyakorlatilag e kivételek közé sorolható még a malabár egyház is. Ennek többmillió katolikus közösségével ma mindössze 15 ezer nesztorianus malabár áll szemben.)

közösség ősei az arab inváziót követő században Libanon elzárt hegyvidékeire húzódtak. Önálló rítussá fejlődve ekkor kezdtek saját pátriárkát választani. Ez a jakobita és a melkita pátriárkához hasonlóan ugyancsak antióchiai címet viselt. A maroniták a keresztes-háborúk idején léptek unióra a katolikus egyházzal. A maronita egyház életének meghatározó eseménye volt az 1736-os Libanon-hegyi zsinat.⁷⁶ Ez a keleti egyházak közül elsőként viszonylag modern fegyelmi rendet alkotott, ám rendelkezéseire a trentói jog igen erősen nyomta rá bélyegét. A XIX. század közepétől az Ottomán Birodalmon belül francia védnökséget kaptak. A francia kivonuláskor az ország határait úgy vonták meg, hogy a maronita-keresztények többségben legyenek, illetve a hátrahagyott alkotmány szerint a (meghatározó szerepet játszó) államelnök mindig e felekezetből kerül ki. Az 1990-ben záruló 15 éves polgárháború alatti tömeges kivándorlás miatt azonban a maroniták kisebbségre kerültek. Közvetlenül a háború lezárulása előtt II. János Pál külön apostoli levelet bocsátott ki, melyben sürgette Libanon fennmaradásának biztosítását.⁷⁷

A maronita egyház igyekszik Libanon megváltozott körülményeihez igazodni. Ennek lépéseként mintegy három éven keresztül egy több száz főt megmozgató szinodális folyamat zajlott ('Synode patriarchal maronite' 2003–2006). Az igen erőteljesen latinizálódott maronita egyházban is újraindult a saját (antióchiaiai-szír) hagyományok tanulmányozása.

Az antióchiai-szír tradícióhoz tartozó harmadik közösség a *malankár* egyház, mely nemrég nyert nagyérseki státuszt (2005. február). A szír tradíciónak megfelelően a 'katolikátus' elnevezést is viseli az egyház, az élén álló püspökököt pedig 'nagyérsek-katolikosz' cím illeti. Létszáma jelenleg 408 ezer fő. Székhelye Trivandrum.

A malankár egyház –a káld tradícióhoz tartozó népesebb malabár egyházhoz hasonlóan– az India déli partsávján húzódó Kerala tartományra koncentrálódik. Az egyház 1930-ban jött létre, a jakobita joghatóságot ellenző két püspök katolizálásának köszönhetően. Noha létszáma folyamatosan bővül, a malankároknak még így is csak kb. tizede katolikus. Sajátos a hindu aszkéta hagyományokkal gazdagított malankár szerzetesi életforma.

A malankár egyház papi hivatásokban gazdag, ami aktív missziós tevékenységre nyújt lehetőséget. Szemben a századokon át latin hierarchia alatt élő malabárokkal, a majd háromszáz évig jakobita joghatósági kötelékben tartozó malankárok megőrizték keleti rítusukat. (A káld rítus nyugati szírrre történő

⁷⁶ Lásd: *Synodus provincialis a. 1736 in Monte Libano celebrata*, in *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum. Collectio Lacensis*, Freiburg 1876, II, 75–412 [502].

⁷⁷ Apostolic Letter on the Situation in Lebanon, 7. IX. 1989; vö. B. LABAKI, *The Christian Communities and the Economic and Social Situation in Lebanon*, in *Challenge*, 222–258.

xvii. századi cseréje viszont rendkívüli jelenség. (Hasonló léptékű folyamattal csak a melkiták esetén találkoztunk, akik viszont éppen a nyugati szír tradíciót hagyták el a bizánciért.)

Az antióchiai tradícióhoz az imént tárgyalt három egyházon túl, mint láthattuk, a jakobita egyház, és a több joghatóság között megoszló malankár ortodox csoportosulások tartoznak.

c) Káld tradíció

A káld tradícióhoz két katolikus egyház tartozik. Egyik a nesztoriánus asszír egyházból kivált *káld* katolikus pátriárkátus. Ennek székhelye ma Bagdad. Az iraki keresztények létszáma (akik többségét mindig is a káld tradíció tagjai tették ki) az 1987-es census szerint még 1,4 millió fő volt, ami azóta megfeleződött.

Mint láttuk, az asszír pátriárkai tisztség a xv. századtól egy családon belül kezdett öröklődni, ami miatt gyakran felkészületlen kiskorúak örökölték a hivatalt. Egy ilyen esetben a püspökök egy része nem fogadta el az új pátriárkát, ehelyett inkább visszatértek a katolikus egyházba. Új pátriárkájukat III. Gyula pápa Rómában szentelte püspökké (1553). A reformokba kezdő Simon pátriárkát azonban rövid úton likvidálták. Noha a születő káld egyház ezzel elenyészett, az asszírok között fennmaradt egy katolikus-szimpatizáns áramlat, ami gyakran belső feszültségeket eredményezett a közösségben. A káld katolikus hierarchia 1830-tól folyamatos, mikor VIII. Piusz létrehozta a 'Káldok Babiloni Patriarkátusát' (Mosul). Az I. világháború idején a genocídiumnak mintegy hetvenezer káld katolikus esett áldozatul. A székhely 1950-ben került át Bagdadba, miután a Mosul környékén élő hívek tömegesen vándoroltak a fővárosba.

A káld katolikusok és az asszír egyház kapcsolata minőségi fordulatot az 1994-es asszír-katolikus közös krisztológiai nyilatkozat aláírása nyomán vett.⁷⁸ A két egyház a dialógus és pasztorális tevékenység összehangolására ma közös bizottságot működtet. Az iraki háborúban a káld keresztények ma egyaránt áldozatai a szélsőséges muzulmánoknak és az amerikai megszállóknak, ami miatt az országot tömegesen kénytelenek elhagyni. Így regisztrált híveik létszáma az utóbbi időben 351 ezer főre csökkent.⁷⁹

⁷⁸ Lásd: 34. jegyzet.

⁷⁹ Az elmúlt másfél évtizedben az egyház háborús konfliktusok miatti lemorzsolódása 23%-os (470 ezer főről 350 ezer főre). Ennél is súlyosabb a helyzet a káld katolikusok utolsó szociológiaiilag még életképes közösségében, a bagdadi pátriárkai egyházmegyében, ahol a létszámfogyás 60%-os! (325 ezer főről 130 ezer főre); vö. Robersonz, im.

A másik káld tradícióból eredő közösség a *malabár* nagyérseki egyház. Ez a szír-malankár egyházhoz hasonlóan szintén Keralára koncentrálódik. Székhelye Ernakulum. Az ukrán után a második legnépesebb, s egyben az egyik legdinamikusabban fejlődő keleti katolikus egyház. Mai létszáma 3,8 millió fő. Híveit 5200 pap látja el. Szeminaristáik száma 1170 fő: a klérus teljes létszámának több mint ötöde! Emellett több mint 33 ezer szerzetesnő működik az egyházban. (Ők így a malabárok teljes népességének közel 0,9%-át teszik ki!) E számok tükrében aligha meglepő a malabár egyház nagyfokú missziós tevékenysége.⁸⁰ Hierarchikus szerkezetét tekintve ez a katolikus közösség a legfejlettebb, területén belül a nagyérseki tartományon kívül további három metropólia található szuffragáneos egyházmegyékkel. Ezzel az egyetlen olyan keleti katolikus egyház, melyben az antik keleti fegyelemre jellemző háromszintes egyházkormányzati rend teljes mértékben kiépült. Az egyházat II. János Pál emelte nagyérseki rangra (1992).

A malabár keresztények, mint minden autoktón indiai egyház, közvetlenül Tamás apostol igehirdetésére vezetik vissza eredetüket. Az egységes dél-indiai egyház a portugálok mértéktelen latinizálási törekvéséből adódó zavarok miatt szakadt részekre. E folyamat emblemikus eseménye volt a diamperi zsinat (1599).⁸¹ A helyzetet a kármeliták normalizálták, ám az egyház hívei egészen a XIX. század végéig a latin hierarchia alá voltak betagozva. Az egyház szabad működésének visszaadása rendkívüli virágzást indított. A malabár katolikusok létszáma a XIX. század végén 200 ezer fő, 1960-ra közel 1,5 millió, ma 3,8 millió fő.⁸²

A latin rítus századokig tartó fennhatósága nem tűnt el nyomtalanul. A malabár tradíció súlyos károkat szenvedett. A hiteles liturgikus gyakorlat visszavezetéséhez XI. Piusz idejétől történtek lépések. 1962-ben jelent meg az ősi keleti szír forrásokra támaszkodó új liturgikon. Az érintettek részéről e törekvés azonban éles ellenállást váltott ki. Az egyházmegyék többségében még ma is a latin szertartásoktól külsőségeiben alig különböző liturgiát végeznek. 1996-ban II. János Pál elnöklete alatt malabár szinódus ülésezett Rómában,

80 Egyébként hasonló virágzás jellemzi a malankár katolikus egyházat is, mely 400 ezer hívére 600 fős papság és több mint 200 seminarista jut. (Ez különösen annak fényében szembetűnő, hogy az új kódex bevezetése után a keletiek közül csak e két egyház tartotta fenn a kötelező papi cölibátust.)

81 *The Synod of Diamper Revisited* (Kanonika 9), G. NEDUNGATT (ed.), Roma 2001.

82 Az Apostoli Szentszék a malabár egyház működését –az OE 3 irányelvvel szöges ellenétben!– a legutóbbi időkig egyoldalúan Keralára, azaz az India töredékét kitevő délnyugati tengerparti sávra korlátozta. Ennek ellenére az utóbbi években azonban a latinok mellett az autoktón indiai egyházak is fokról fokra az egész szubkontinensre kiterjeszthetik missziós tevékenységüket.

melynek feladata a Szentszék által szorgalmazott liturgikus reform miatt előállt belső törések kezelése volt.⁸³

d) Örmény tradíció

– örmény (katolikus) pátriárkai egyház.

Az örmény tradícióhoz csak az örmény ‘rítus’, s azon belül a fentebb már említett örmény apostoliak egyháza(i)n kívül, csak az örmény katolikus egyház tartozik.⁸⁴ Ez utóbbi székhelye ma az ugyancsak Bejrúthoz tartozó Bzommar. (Elmondható tehát, hogy Bejrút, illetve közvetlen környéke a ‘pátriárkák hazája’. A libanoni főváros és közvetlen közelében székel, mint láttuk, a szír, a maronita, és az örmény katolikus pátriárka, valamint az egyik apostoli örmény katolikosz is. Mi több, a formálisan damaszkuszi székhelyű melkita pátriárkának is rezidenciája van itt.) Az örmény katolikus egyház pillanatnyi létszáma 374 ezer fő.⁸⁵

Az örmények első uniójára Kis-Örményországban (Kilikiaiban) került sor, mely majd két évszázadig, az ország tatárok részéről történő 1375-ös elpusztításáig tartott. Az újra terjedő egyesült közösségek kérésére a katolikus ‘Kilikiai Örmény Pátriárkátust’ XIV. Benedek pápa állította fel 1742-ben. (Ez nem keverendő a fentebb említett, ugyancsak kilikiai címet viselő és ma szintén Bejrútban –közelebről annak egyik külvárosában, Anteliasban– található örmény apostoli [azaz ortodox] katolikatussal.) Az egyesült örmények az Oszmán Birodalomban azonban civiljogi szempontból sokáig az akatolikus örmény ‘millet’ tagjai maradtak, amiből súlyos nehézségek adódtak. Saját perszonális státútumot csak 1829-ben kaptak, francia közbenjárásra. Ekkor

83 E feszült helyzettel magyarázható, hogy a malabár liturgikus fegyelem szabályozása –az e kérdésben teljes autonómiát kilátásba helyező CCEO 657. kánontól eltérően– egészen 1998-ig a Szentszéknek volt fenntartva. A liturgikus reflexió és kutatás a malabár egyházban ma igen élénk.

84 Különösnek tűnhet, hogy ebből a tradícióból mindössze egyetlen egyház keletkezett. Ez részben talán azzal magyarázható, hogy az iszlám előretörésével az örmény egyház missziós tevékenységének tere elveszett. (A vonzáskörükben élő kaukázusi ibér kereszténység megsemmisült, a grúzok pedig a khalkédóni hit elfogadása révén szeparálódtak tőlük.) A rítusegység fennmaradásában szerepe lehetett azonban a nemzeti összetartozás erősítése szükségességének is. Noha az örmény nyelvnek két egymástól markánsan eltérő (keleti és nyugati) dialektusa van, ez sosem vezetett az egyházi *rítus* megosztódásához, ahogy az sem, hogy az akatolikus örmények majd ezer éve megosztott joghatóság alatt élnek.

85 E lélekszám az 1990-es statisztika jóval több mint duplája. Az ugrásszerű növekedés a ‘Kelet Európai Exarchátus’ nevű, örményországi székhelyű részegyház létrehozásának tudható be. Ennek ma 220 ezer –döntő többségében nyilván az apostoli örmény egyházból átlépett– tagja van; vö. Robersonz, im.

létesült konstantinápolyi érseki székhely is. Ennek püspöke a század közepétől a birodalom összes örmény katolikus alattvalójára nézve *világi* joghatóságot is nyert. Ezt az anomál helyzetet –mely szerint tudniillik az örmény katolikusoknak két egyházfőjük volt– IX. Piusz szüntette meg, a két székhely konstantinápolyi székhelyű egyesítésével. Az örmény genocídium a katolikusokat is megtizedelte. Az 1928-as római örmény szinódus visszahelyezte a pátriárka székhelyét az akkor francia protektorátus alatt álló Bejrútba.

Az egyetlen örmény katolikus szerzetesintézményt Mechitar alapította Konstantinápolyban (1701). Később a velencei Szent Lázár-szigeten levő monostoruk vált központtá. A *mechitaristák* oktatási és könyvnyomtatási tevékenységükkel az örmény vallás és nemzeti kultúra ápolásában mindmáig kiemelkedő szolgálatot végeznek. Érdekesség, hogy az örmény katolikus pátriárkák nevében mindig szerepel a Bedros (Péter) név is. Az örmény katolikus egyháznak egy önálló lelkészség formájában, mint majd látjuk, hazánkban is van szervezeti egysége.

e) Konstantinápolyi tradíció

A konstantinápolyi tradícióhoz tartozó közösségek két nagyobb csoportra bonthatóak. Az autonómia széles körével rendelkező pátriárkai és nagyérseki egyházakra, valamint a csak több-kevesebb önkormányzati joggal bíró metropolitai és egyéb sajátjogú egyházakra. Az előbbi csoportba immár három 'bizánci rítusú' egyház tartozik:

- melkita pátriárkátus;
- ukrán nagyérseki egyház;
- román nagyérseki egyház.

A konstantinápolyi tradícióhoz tartozó *katolikus* egyházak közül a legnagyobb a –bizánciak között jelenleg egyedüli pátriárkai rangú– *melkita* egyház. Ennek egyházfője is az antióchiai pátriárka örököse, így annak címét viseli. Székhelye azonban ténylegesen Damaszkuszban van. Létszámuk 1,35 millió fő.

A melkita elnevezés az egyház egykori Bizánc-hűségére utal. A khalkédóni dogma a Közel-Keleten csak a birodalmi centrumoknak számító városokban tudott érvényre jutni. A városi lakosság többsége így e területeken a monofizitizmus elterjedése után is katolikus maradt. A 'melkita' nevet éppen a vidéki monofiziták ragasztották a városi keresztényekre. Ez eredetileg a khalkédóni 'birodalmi hithez' való hűségükre, császárpártiságukra utaló, negatívnak szánt jelző volt (vö: 'melek' = király). A melkiták, noha döntő többségük eredetileg az antióchiai tradícióhoz tartozott, azt fokozatosan el-

hagyva *elbizáciasodtak*!⁸⁶ Megjegyzendő, a ‘melkita’ kifejezést ma már csak a bizánci rítusú *katolikusokra* értjük, a helyi görög ortodoxokra nem. Pátriárkájuk azonban a közösség elbizantinizálódása ellenére máig is az eredeti, az antióchiai címet viseli. (A már említett jakobita és katolikus szír, a [bizánci rítusú] antióchiai ortodox, valamint a katolikus maronita egyházfő mellett tehát ő [a melkita] az *ötödik* [!] pátriárka, aki az antióchiai cím birtokosa.)

A katolikus melkita egyház eredete 1724-re nyúlik vissza, amikor az antióchiai [bizánci] ortodox székre az aleppói ortodoxokkal szemben a damaszkusziak katolikusbarát saját (ellen)jelöltet választottak. Az utóbbit az ortodoxok kiközösítették, amiért Libanonba kényszerült menekülni. XIII. Benedek pápa azonban 1729-ben törvényesnek nyilvánította megválasztását. Ettől kezdve az antióchiai khalkedóni-hitű közösségen belül is szakadás jött létre, illetve katolikus szemszögből egy részük visszatért a teljes közösségbe. Az unitus egyház formális világi elismerést csak 1848-tól nyert, székhelye ekkortól Damaszkusz. A melkita közösség növekedését segíthette, hogy az arab keresztények szemében – a konstantinápolyi-török függésű ortodoxokkal szemben – az az oszmán hatalommal szembeni arab rezisztencia képviselőjének tűnhetett. A melkita pátriárkák mind az I. mind a II. Vatikáni Zsinaton az autentikus keleti tradíció – latinizációval szembeni – szószólóiként léptek fel.⁸⁷ A melkita és az antióchiai ortodox egyház ma közös bizottság keretében folytat dialógust, azzal a kimondott szándékkal, hogy megoldást találjanak említett 1724-es szakadásuk ‘orvoslására’.

A melkiták párhuzamos akatolikus közössége, az autokefál ortodox egyházak közé tartozó, fentebb felsorolt [bizánci] antióchiai patriarkátus jelenleg 750 ezer főt számlál. A XIX. századra korábbi görög karakterét elvesztve ez is elarabosodott. Az antióchiai patriarkátus ortodox részről az ökumenikus párbeszéd egyik legelkötelezettebb szereplője, mind katolikus mind jakobita irányban. E dialógus távlati céljaként az antióchiai egyházból kiszakadt egykori joghatóságok újbóli egyesítése szerepel, ami azonban jelenleg még elég irreálisnak tűnik.⁸⁸

86 Ez a folyamat, tudniillik a nyugati szír liturgia konstantinápolyival történő felváltása különösen a 969-et követő évszázadban erősödött fel, mikor a bizánciak visszafoglalták Antióchiát a mohamedánoktól. (Ez utóbbiak a Bizánc-ellenes jakobiták működését látták szívesebben.) A khalkedóni hitvalláshoz hű antióchiai keresztények e teljes ‘rítuscseréje’ a XII. századra lezajlott, azt már a város végleges eleste sem tartóztatta fel.

87 Vö. pl. *L'Église Grecque Melkite au Concile*, Beyrouth 1967.

88 Ez utóbbi elképzeléshez lásd: I. ŽUŽEK, *Oriental Canon Law. Survey of Recent Developments*, in *Concilium* 1 (1965) 8, 71; vö. SZABÓ, *Stato attuale*, im., 246–247. (Lásd még: É. ZOGHBY, *Histoire du projet de ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*, Kaslik [Lib.] 1998.)

A keleti katolikus egyházak között 4,3 millió fős létszámával a legnépesebb, ugyancsak széleskörű kormányzati autonómiával rendelkező közösség a bizánci katolikus *ukrán* nagyérsekség. Székhelyét a közelmúltban Lembergből Kijevbe tették át.

Ez utóbbi város a keleti szláv egyház bölcsője volt. A terület a tatárjárást követően katolikus (litván, majd lengyel) fennhatóság alá került. Stabil keleti szláv ('rutén') unió 1596-ban jött létre (Breszt).⁸⁹ A cári birodalom expanziója következtében azonban az egyesült keleti egyház az orosz területeken a XIX. századdal bezárólag elenyészett. Ezzel ellentétes folyamatként Nyugat-Ukrajnában ('Galíciában') viszont az unió éppen a XVIII. század utolsó évtizedében jött létre, mikor a terület Habsburg fennhatóság alá került. Miután a cár 1805-ben felszámolta a kijevi unitus metropóliát, a Szentszék 1807-ben felállította a lemergi székhelyű Halyč-i 'rutén' egyháztartományt, mely a szoros értelemben vett mai ukrán [görög]katolikus egyház kiindulópontja. A galíciai lakosság 2/3 egyesült, ma is e terület az unitus egyház –és az önálló ukrán nemzeti identitás– hazája. (Nyugat-Ukrajnában a görögkatolikus egyház mellett elsősorban az ugyancsak erős nemzeti beállítottságú 'ukrán ortodox autokefál egyház' működik.⁹⁰) A halyči egyháztartomány virágzó periódust élt a XX.

89 *Four Hundred Years Union of Brest, 1596-1996. A Critical Re-Evaluation.* Acta of the Congress held at Hernen Castle, the Netherlands, in March 1996, B. GROEN – W. VAN DEN BERCKEN (eds.), (Eastern Christian Studies 1), Leuven 1998; B. GUDZIAK, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Ma.) 1998; *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union. Erstes Treffen: 18–24. Juli 2002* (Das östliche Christentum N.F. Band 54), J. MARTE (Hrsg.), Würzburg 2004.

90 Ukrajnában ma négy bizánci rítusú hierarchia is létezik. Ezek közül kettő, mint láthatuk, a kánonilag rendezetlen státuszú ortodox egyházak közé tartozik. Az imént említett 'ukrán ortodox autokefál egyház' az I. világháború utáni polgárháborús időben jött létre. 1921-es 'zsinatuk' deklarálta moszkvai joghatóságtól történő elszakadásukat. E zsinaton azonban egyetlen püspök sem volt jelen, s a hierarchia pótlása érdekében a részvevő papság és laikusok 'szenteltek' új püspököket[!]. Emiatt érthető, hogy e közösség kánoni státuszát egyetlen ortodox egyház sem ismerte el. (Az erős laikus dominancia miatt 'zsinati' egyháznak is titulálták őket.) A szovjet annexiót követően a bolsevik hatalom eleinte kedvezett a hivatalos egyházzal szemben álló e közösségnek, ám hamarosan üldözés alá vette őket, miután felismerte erős ukrán nacionalista kötődésüket. A német megszállás alatt az egyház átmenetileg újjáalakult, immár érvényesen felszentelt püspökökkel. 1990-ben az ukrán autokefál egyházat újra helyreállították. Ezzel a moszkvahű ukránai ortodox hierarchia mellett létrejött egy attól független joghatóság is. Az új ukrán autokefál egyház USA-ból hazatért emigráns vezetője, Mstyslav pátriárka, azonban csak rövid ideig maradt Kijevben. Az ukrán akatolikus joghatósági helyzet még ziláltabbá 1992-ben vált, amikor a moszkvai szinódus letette és laicizálta kijevi érsekét, Filaretet. Ez utóbbi csatlakozott az ukrán autokefál egyházhoz, s Mstyslav pátriárka ukránai vikáriusának nyilvánította magát. Ezt azonban a pátriárka elutasította, ami miatt magán

század első felében, az energikus *Andrej Šeptyc'kyj* (1900–1944) metropolita hosszú kormányzása idején. 1946-ban az egyházat azonban Sztálin az orosz ortodoxiába olvasztotta. Az ukrán görögkatolikus egyház függetlenségét csak 1989-ben nyerte vissza.

Említésre érdemes, hogy a nyugati szórványban az ukrán görögkatolikus egyház rendelkezik a legkiterjedtebb hierarchikus szervezettel. Észak-Amerikában két egyháztartományuk, a diaszpórában összesen pedig tizenöt részegyházuk van. Lembergben keleti katolikus egyetem működik.

A román görögkatolikus egyház 2005 decembere óta ugyancsak nagyérseki rangú. A közösség létszáma a kommunista hatalomátvétel előtt 1,5 millió fő volt. Ezzel az ukrán mellett a legjelentősebb európai keleti katolikus egyház volt.

A Habsburg fennhatóság alá vont Erdélyben a román ortodoxok uniójára 1700-ban került sor. A század közepétől azonban a közösség mintegy fele visszatért az ortodoxiába. Ennek következtében Mária Terézia 1759-ben kénytelen volt újra püspököt kinevezni számukra. Az addig Esztergom joghatósága alá tartozó unitus román egyházmegyéket 1853-ban a balászfalvi román egyháztartományba szervezték. Érdemes megjegyezni, hogy a román görögkatolikus egyház volt az egyetlen, mely modernkori zsinati jogalkotásában képes volt megőrizni keleti arculatát.⁹¹ A román (és a malankár) egyház közelmúltbéli nagyérseki rangra emelése elméleti szempontból is érdekes fej-

az autokefál ukrán egyházon belül is szakadás állt be. Filaret körül létrejött az 'ukrán ortodox egyház–kijevi pátriárkátus' elnevezésű formáció. Noha a paróchiák nagy része továbbra is a moszkvai kötelékben álló hierarchia kezén van, a felmérések azt mutatják, hogy az ukrainai lakosság többsége ma már inkább a még rendezetlen jogállású önálló egyházakat támogatja: 50% a független kijevi pátriárkátust, 7% a nyugat ukrán [eredetű] autokefál egyházat, s ezekkel szemben csak csak 26% a moszkvai függésű joghatóságot. (Az ukrán görögkatolikusok ugyancsak a lakosság 7-8%-át teszik ki.) A szakadár ukrán egyházak Konstantinápolytól várják jogállásuk kanonizálását. Ettől azonban az ökumenikus pátriárka –nyilván a moszkvai egyházzal fenntartott közösség megóvása érdekében– egyelőre ódzkodik. Figyelemre méltó azonban, hogy Konstantinápoly a joghatósága alá tartozó kijevi metropólia moszkvai pátriárkátusba történő 1686-os bekebelezését formálisan sosem ismerte el. (Az ukrainai joghatóságok fenti alakulásához lásd: 'The Ukrainian Orthodox Church/Kiev Patriarchate' and 'Ukrainian Autocephalous Church', in Roberson, im.)

91 *Concilium provinciale primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872*, Blasiu 1886. (E korszak neves személyisége volt Papp-Szilágyi József, nagyváradi román unitus püspök, aki elsősorban keleti katolikus kánonjogi kézikönyve révén vált elismertté; vö. I. ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches*, in *Incontro* [Bari], vol. 1, 21–56, 32–41; J. PAPP-SZILÁGYI [DE ILLYÉSFALVA], *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, M. Varadini 1862.)

lemény. Két kis létszámú és minimális episzkopátussal rendelkező egyházzól lévén szó, eldőlt az arra vonatkozó korábbi dilemma, hogy vajon a nagyérseki státusz és az ebből fakadó szinte teljes kormányzati autonómia elnyerhető-e egy mindössze egyetlen provinciából álló sajátjogú egyház részéről.⁹² (Érdekességként említhető, hogy a román egyházfő már jóval azelőtt is előszeretettel vindikálta magának a nagyérseki címet, mielőtt e rangot egyháza 2005-ben hivatalosan elnyerte volna. Azóta viszont viselt címei között a semmilyen történelmi alappal nem rendelkező, ráadásul a keleti elnevezéstől eleve idegen, így összességében meglehetősen anakronisztikusan csengő) ‘Románia primása’ [!?] is feltűnik.)

Az egyház kommunista likvidációjának kísérlete itt különösen mély nyomokat hagyott. A ’89-es fordulatot követően a romániai lakosság csak kevesebb mint 1%-a, mintegy 190 ezer fő vallotta magát ezen felekezethez tartozónak.⁹³ E mérsékelt népszerűségnek legalább két oka van. Egyrészt az egyház csak igen nagy nehézségek árán és lassan kapja vissza az ortodoxok által rekvirált egykori templomait, másrészt a klandesztinitás idején a román görögkatolikus liturgia és egyházi mentalitás zavaró mértékben latinizálódott.

*

Az eddig felsorolt keleti katolikus egyházak –az etióp metropolitai egyház kivételével– valamennyien igen széleskörű autonómiával rendelkeznek. Ez gyakran nem a közösség méretének és tényleges önkormányzati képességeinek tudható be, hanem az antik pátriárkai címek unitus részről történő megöröklésének (pl. a kopt, az örmény de akár a szír katolikus egyház esetében is). Ellenben a bizánci egyházak többsége –nem rendelkezvén ilyen antik relációval, illetve részben nagyobb nemzetiségi széttagoltságuk miatt– máig csak az autonómia igen szerény fokával rendelkezik. Ez utóbbi körhöz az alábbi tíz egyház sorolható:

- rutén sajátjogú metropolitai egyház;
- szlovák [bizánci katolikus] sajátjogú egyház;
- italo-albán [bizánci katolikus] sajátjogú egyház;
- bolgár [bizánci katolikus] sajátjogú egyház;
- macedón [bizánci katolikus] sajátjogú egyház;

⁹² E kérdés részletes elemzéséhez lásd: SZABÓ, *A nagyérseki*, im., 139–175.

⁹³ Az egyházi statisztikákban az újjáalakuló egyház először 2 milliósra tüntette fel magát. A mai adataik már csak 750 ezer főt jeleznek. A keresztlési adatok minimális száma azonban továbbra is csak a 190 ezres létszám realitását támasztja alá; vö. SZABÓ, *A nagyérseki*, 154.

- görög[országi katolikus] sajátjogú egyház;
- magyar bizánci katolikus egyház;
- ex-jugoszláviai ‘körösi bizánci [katolikus] egyház’;
- orosz [bizánci] katolikus egyház;
- fehérorosz [bizánci] katolikus egyház;
- albán [bizánci] katolikus egyház.

A rutén görögkatolikus egyház a jelenleg működő két (katolikus) sajátjogú metropolitai egyház egyike. A ‘rutén’ kifejezés a régebbi egyházi dokumentumokban az összes keleti szláv keresztényt jelölte. A xx. századtól már csak a galíciai és a kárpátaljai görögkatolikusokra alkalmazták, a század közepétől pedig csak az utóbbiakra, miután a galíciai unitusokra az ‘ukrán rítusú’ elnevezés honosodott meg. A mai rutén rítus tagjai tehát az 1646-os ungvári unió nyomán létrejött kárpátaljai egyház hívei és ezek amerikai emigráns utódai. (Egyébként az említett unió a történeti eredete a régió másik két bizánci katolikus egyházának, a szlovák és a magyar közösségnek is.) Az amerikai rutén metropólia székhelye Pittsburgh. A metropolai híveinek létszáma erősen megfogyatkozott, ma kevesebb mint 100 ezer fő.⁹⁴ A rutén rítus (egyház[ak]?) összlétszáma azonban összességében ma is megközelíti a 600 ezer főt. Két másik részegyháza, a munkácsi bizánci rítusú egyházmegye⁹⁵ (320 ezer fő), illetve a nemrég felállított csehországi rutén exarchátus (178 ezer fő). Úgy tűnik azonban, hogy ez utóbbiak semmilyen intézményes formával nem kötődnek az amerikai metropoliahoz.⁹⁶

94 E közösségből vált ki például a –papi cölibátus kötelezővé tétele miatt a konstantinápolyi ökumenikus pátriárka joghatósága alá térő– ma 50 ezer fős Amerikai Kárpát-Rutén Orthodox [‘Katolikus’] Egyház (1938). (Ez utóbbi, az amerikai rutén egyház sorsát súlyosan érintő kérdéshez lásd: M. KUČERA, *A Balance between Concession and Discipline ‘Cum data fuerit’, article XII and ‘Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium’ Canon 758, 3 in the Metropolia sui iuris of Pittsburgh, U.S.A. A Question of Celibacy or Jurisdiction*, Rome 2005.)

95 Az ungvári székhelyű munkácsi (bizánci) egyházmegye történetéhez és jogforrásainak áttekintéséhez lásd: HODINKA A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909; M. LACKO, *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia catholica* (Orientalia Christiana Analecta 143), Roma 1955; {ID., *The Union of Užhorod*, Cleveland [Oh.] 1966}; C. VASILE, *Fonti canoniche della Chiesa cattolica bizantino-slava nelle eparchie di Mukačevo e Prešov a confronto con il ‘Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium’ (CCEO)*, Roma 1996. A munkácsi egyházmegye 1771-es alapításához lásd még: JANKA Gy., *A munkácsi egyházmegye felállítása*, in *Athanasiana* 4 (1997) 57–81.

96 A keleti jog indirekte a sajátjogú metropolitai egyháznál is utal ‘területen kívüli’ részegyházak lehetőségére (CCEO 164. kán. 1. §). Ez a szóban forgó egyház esetében azonban azt az anomál helyzetet eredményezné, hogy a rutének egykori anyaegyházmegyéje lenne a nála jóval kisebb létszámú amerikai diaszpóra-metropólia kötelékébe rendelve. A

A *szlovák* egyház a sajátjogú egyházak negyedik kategóriájába tartozik. Ezek olyan kisebb közösségek, melyek fejletlenségük miatt még nem érhatték el a metropolitai státuszt, ám egyetlen másik keleti egyháznak sem képezik részét. E közösségek esetében tehát a sajátjogú státusz legjellemzőbb jegye nem a valódi (széles körű) önkormányzati jog –mely természeténél fogva püspökökből álló színódus működtetését feltételezné–, hanem a többi egyházzal szembeni függetlenség, ami a Szentszéknek való közvetlen alávetettségben ölt testet. Az eperjesi egyházmegyét 1816-ban hasították ki a munkácsiból.⁹⁷

Ez utóbbi közösség ruténtől eltérő szlovák nemzeti karaktere azonban csak a xx. század közepétől vált egyértelművé. Ez az egyház jelenleg három részegyházat számlál. Az eperjesi egyházmegyén kívül a kassai apostoli exarchátust, s egy kanadai szórványegyházmegyét. Híveinek létszáma összesen 219 ezer fő. {A jelen munka kéziratának lezárása után, 2008 elején, xvi. Benedek pápa a szlovák egyházat sajátjogú metropolitai rangra emelte.}

Az *italo-albán* egyház jelenleg ugyancsak egymástól független részegyházakból áll. Mivel itt még a történeti elsőbbség kérdése is kétséges, nem lehet bizonyossággal megállapítani, a két egyházmegye püspöke közül melyik is a sajátjogú egyház feje. E helyzet tisztázása is a Szentszék részéről esedékes lépést igényel. Az italo-albán (vagy régi nevén italo-grékus) egyház hívei a xvi. században vándoroltak a török invázió elől Dél-Itáliába. Az olaszországi belső migráció miatt jelenleg beolvadófélben levő egyháznak ma még mintegy 60 ezer számon tartott híve van.⁹⁸ Az utóbbi időben kérdésként vetődött fel,

pittsburghi sajátjogú metropólia honlapja azonban a két európai részegyházról említést sem tesz; vö. <http://www.archeparchy.org/page/metropolia/hierarchs.htm>. Eszerint a munkácsi rutén egyházmegye sajátjogú jogállása továbbra is hivatalos megvilágításra vár; vö. I. ŽUŽEK, *Presentazione del 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium'*, in *Monitor ecclesiasticus* 115 (1990) 606. Mivel az egyházmegye ukrán nagyérsekségtől való függetlensége is tisztázást nyert, úgy tűnik, hogy az jelenleg leginkább a sajátjogú egyházak 'egyéb' csoportja alá sorolható (CCEO 174–176. kk.). Eszerint a rutén *ritushoz* több, egymástól független sajátjogú egyház kötődne: Pittsburgh, Munkács, s esetleg a volt Jugoszlávia területének görögkatolikusai is [?]. Történelmi múltja alapján a kárpátaljai rutén egyház leginkább a szlovák eperjesi és a magyar hajdúdorogi egyházmegyéhez áll közel, mely utóbbiak a munkácsi egyházmegye egykori területéből lettek leválasztva.

97 Vö. A. DUCHNOVIČ, *The History of the Eparchy of Prjašev* (Analecta OSBM Ser. II, Sect. I, 25), Rome 1971.

98 Az italo-albánok korábbi latinizációja egyértelmű pápai szándékként jelentkezett, mely xiv. Benedek őket sújtó –egészen a II. Vatikánumig érvényesített!– egyoldalú rítustörvényeiben öltött testet: BENEDICTUS XIV, const. *Etsi pastoralis*, 26. v. 1742, in *Fontes CIC*, vol. I, 734–755; vö. Bánk, I, 428–432; továbbá: H. HOFFMANN, *De Benedicti XIV latinisationibus*, Romae 1955 [kivonat az *Apollinaris* 27. évf. (1954)-es számából]. Az italo-albán egyház múltjának és perspektíváinak áttekintéséhez lásd: I. CEFFALIA, *Lo status*

hogyan a grottaferrátai apátság vajon ezen egyház része-e, avagy maga is külön sajátjogú egységet képez.⁹⁹

A törvénykönyvben kilátásba helyezett 'egyéb sajátjogú egyház' kategóriának¹⁰⁰ tökéletesen a szófiai *bolgár* apostoli exarchátus felel meg, melyről így elmondható, hogy már mai konfigurációjában bizonyosan sajátjogú státuszú. Az unitus egyház a bolgárok konstantinápolyi joghatóságtól való függetlenedési törekvéseinek összefüggésében született (1861). Az önálló bolgár ortodox joghatóság gyors létrejötte után azonban az unió ügye e nép körében teljes érdektelenségbe fulladt. Egyetlen, a Szentszéknek közvetlenül alávetett részegyházuk a legújabb adatok szerint csak 10 ezer főt számlál.

A *macedón* bizánci katolikus egyház a legfiatalabb, Jugoszlávia szétesését követően létrejött új (sajátjogú?) egyház.¹⁰¹ Egy apostoli exarchátusból áll, székhelye Sturmica. Az exarcha hivatalát jelenleg a skopjei latin érseki funkcióval egybevonva látják el. Híveinek létszáma: 12 ezer fő. (A közösség korábban a körösi bizánci püspökség fennhatósága alatt állt.)

A *görög*[országi] bizánci katolikusok ugyancsak egyetlen tényleges apostoli exarchátus keretébe tartoznak. A helyi ortodox hierarchia máig élesen ellenzi az unitus egyház görögországi szervezeti létét. Híveinek létszáma mindössze 2 ezer fő! (Az utóbbi időben a keleti katolikusok görögországi közössége azonban a nagyszámú káld menekültnek, illetve ukrán és román vendégmunkásoknak köszönhetően ugrásszerű növekedésnek indult.)

*

A többi keleti katolikus egyház pillanatnyi sajátjogú státusza körül, a szervezeti felépítésükben tapasztalható vaskos anomáliák miatt még a fenti egynémely esetben is komolyabb kérdőjelek mutatkoznak.¹⁰²

ecclesiale-canonico delle comunità bizantine cattoliche d'Italia. Questioni e prospettive di uno sviluppo giuridico (Diss. PUL), Roma 2005.

99 Vö. S. PARENTI, *Il monastero esarchico di Grottaferrata e la Chiesa italo-albanese*, in *Apollinaris* 73 (2000) 1–4, 629–662. Az ortodoxiában sem példa nélküli, hogy egy szerzetesház maga képezzen önálló keleti egyháznak minősülő joghatósági egységet. A sínai Szent Katalin monostor, mint láttuk, sajátos történeti okoknak köszönhetően a XVI. század óta autonóm ortodox érsekség.

100 Vö. SZABÓ P., *Sajátjogú egyházak a CCEO 174–176. kánonjának szabályozása szerint*, in *Athanasiana* 2 (1996) 117–142; ID., *Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa Greco-cattolica d'Ungheria. Figura codiciale e particolarità locali*, in *Folia Canonica* 4 (2001) 93–116.

101 Vö. *Annuario Pontificio* 2007, 1170.

102 A szerzők többsége a *Nuntia* 31 (1990) 30–31. oldalán szereplő lajstromban felsorolt mind

A magyar görögkatolikus egyház a hajdúdorogi egyházmegye 1912-es felállítását követően öltött elkülönülő intézményes formát.¹⁰³ Noha jelentős szerzők sajátjogú egyháznak tekintik,¹⁰⁴ e jogállás latin szuffragáneus státusza miatt ma aligha tulajdonítható következetesen neki. Egyrészt a törvénykönyv szerint a sajátjogú státusz lényegadó sajátossága a *közvetlen* szentszéki alávetettség,¹⁰⁵ másrészt a 'sui iuris' és a 'szuffragáneus' státusz az egybehangzó kánonjogi doktrína szerint kölcsönösen kizárják egymást.¹⁰⁶ Erről a közösségről egyetlen hivatalos szentszéki dokumentum sem állítja, hogy sajátjogú státuszú lenne,

a 21 (akkori) keleti közösséget minden további nélkül sajátjogú egyházaknak tartja. Figyelemre méltó azonban, hogy magában a lajstromban a 'sui iuris' kifejezés nem szerepel. Ráadásul a szóban forgó beszédet nem az e státusz tulajdonítására egyedül illetékes szerv, azaz az egyház legfőbb hatósága jegyezte, hanem csak a kodifikáció leköszönő alelnöke, Emil Eid érsek. Noha a beszéd egy fordulata szerint '... a Codex valamennyi keleti katolikus egyház sajátjogú státuszát *tiszteletben tartja*' («il Codice rispetta lo stato di *sui iuris* di tutte le Chiese orientali»), im. 31, e szöveghely maga aligha pótolhatja a 'ceterae Ecclesiae sui iuris' kódexbeli figurájához képest szabálytalan, anomál, vagy legalábbis atipikus hierarchikus állapotokat tükröző keleti közösségek – kodifikáció által is kifejezetten szükségesnek nyilvánított – pápai jogalkotás révén megvalósítandó szerkezeti rendezését. Ezért Eid imént idézett megjegyzése inkább csak azt jelzi, hogy a keleti kódexbe beiktatást nyert egy olyan figura (az előbb említett 'többi sajátjogú egyház' rendkívül rugalmas, ámde mégsem feltételek nélküli, 'kvázi-határtalan' kategóriája), mely alá – a megfelelő szerkezeti átalakítások pápai jogalkotás révén történő véghezvitele után! – az összes keleti katolikus közösség besorolhatóvá válik. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy e keleti egyházak mindegyike máris megfelelné a szóban forgó státusszal szemben a CCEO 174. és 175. kánonjai révén törvényi szinten világosan kikötött minimális kritériumrendszernek. E szempontból ugyancsak igen figyelemre méltó, hogy az *Annuario Pontificio* évenkénti listája is csak 'egyházakat' és 'rítusokat' említ, a 'sajátjogú' jelzőt e ponton máig következetesen kerülve: *Annuario Pontificio* 2007, 1167–1171; vö. még: ŽUŽEK, *Presentazione*, im., 600, 606.

103 PIUS X, const. ap. *Christifideles graeci*, I. VII. 1912, in AAS 4 (1912) 12, 429–435; vö. PIRIGYI I., *A Hajdúdorogi Egyházmegye története*, in *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi évkönyve* [TIMKÓ I. szerk.], Nyíregyháza 1987, 17–46.

104 Pl. ERDŐ, *Egyházjog*¹³¹, 137.

105 CCEO 175. kán.; vö. 'Per riti secondari si intendono in senso canonico queste stesse comunità ecclesiarie (le Chiese orientali cattoliche) come *sui iuris*, cioè gerarchicamente indipendenti le une dalle altre, benché tutte soggette al Sommo Pontefice', I. ŽUŽEK, *Che cosa è una Chiesa, un Rito orientale*, in *Seminarium*, nova series, anno xv/2, apr–iun. 1975, 264–265.

106 Vö. pl. 'Dioceses varies sunt... *suffraganea* vel *sui iuris*, prout pertinent ad aliquam provinciam ecclesiasticam vel directe dependent a Sede Apostolica'; P. TOCANEL, *Diocesis*, in DMC, II, 97. A sajátjogú és a szuffragáneus státusz egymást kizáró, szöges szembeállításához lásd még: P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico. Parte generale*, Padova 1943, 283; L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 1011.

miközben az utolsó megnyilatkozás a hajdúdorogi egyházmegyét kifejezetten szuffraganeus jellegűnek mondja.¹⁰⁷ E tények összességükben kétségbe vonják a szóban forgó egyház pillanatnyi sajátjogú státuszát. A magyar bizánci katolikus egyház jelenleg 269 ezer főt számlál.

Még több kérdés merül föl az *ex-jugoszláv* körösi bizánci katolikus egyházmegye [ma Križevci] jogállása körül, melyet 1777-ben szintén Mária Terézia alapított.¹⁰⁸ Ez is latin szuffraganeus, ráadásul hívei 4-5 különböző rítushoz tartoznak.¹⁰⁹ Az *Annuario Pontificio* mindenestre ezt a közösséget is különálló keleti egyházként kezeli, nem pedig a hívek többségét alkotó rutén rítus egyszerű területen kívüli egyházmegyéjeként. Ez az egyház ráadásul az utóbbi időben joghatósági megosztáson is átesett. A fentebb említett macedóniai exarchátus önálló egyházként történő leválasztása után a szerbiai területen élő görögkatolikusokat is önálló apostoli exarchátusba szervezték, mely székhelye a vajdasági Bácskeresztúr. Ez utóbbit azonban – a macedóniai exarchátussal szemben – az *Annuario* nem szerepelteti a ‘Körösi Bizánci Egyháztól’ elkülönülő egyházként. Ez a szervezeti konglomerátum így ma két részegyházból áll: a volt Jugoszlávia nyugati felére kiterjedő körösi egyházmegyéből, és a Szerbia-Montenegrót lefedő bácskeresztúri apostoli exarchátusból. Ezek híveinek létszáma: 21 ezer, illetve 23 ezer fő.

Végül három olyan keleti ‘egyházat’ kell megemlítenünk, melyeknek huzamos ideje saját hierarchiájuk sincs, sőt két közösségnél az is kétséges, egyáltalán saját részegyházzal rendelkeznek-e? E problémák miatt ezek aktuális sajátjogú státusza körül, ha lehet, még az előbbieknél is komolyabb kétségek merülnek fel.

Az orosz bizánci katolikus egyház a XX. század elején alakult. (Noha a XVIII. század végén Kelet-Európában 12 millió egyesült rutén élt,¹¹⁰ Lengyelország felosztása után ezeket folyamatosan visszaolvasztották a cári ortodox egyházba. A

107 ‘Provincia Strigoniensis-Budapestinensis (*vetere nomine Strigoniensis appellata*) constituetur *sede metropolitana Strigoniensis-Budapestinensi, necnon suffraganeis diocesisibus lauriniensi, Alba-Regalensis, Haidudoroghensi*’, IOANNES PAULUS II, litt. ap. *Hungarorum gens*, 9. x. 1993, in AAS 85 (1993) 871. (A sajátjogú státusz egy jeleként értékelhető ugyanakkor, hogy a közösségből más sajátjogú egyházba a sajátjogú egyháztagság megváltoztatásának szabályai szerint lehet átlépni. Ez azonban önmagában nem bizonyító erejű az előbbi lényegi ellenérvekkel szemben. Csupán csak annak jele, hogy az adott közösség korábbi [‘ritus sui iuris’ státuszából adódó] sajátosságait az új kódex hatályba lépése miatt nem veszítette el.)

108 Eredetéhez lásd pl. JANKA GY., *A Szentsek és a bécsi udvar szempontjai a nagyváradi és a körösi görögkatolikus egyházmegyék felállításában*, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 10 (1998) 1–2, 109–115.

109 Vö. ŽUŽEK, *Presentazione*, im., 602.

110 *Oriente cattolico*^[3], 327–328.

görögkatolikus egyház működése Oroszországban újra csak az 1905-ös reform után vált megengedetté. Híveiknek 1917-ben alapítottak apostoli exarchátust, mely azonban tényleges működést már nem fejthetett ki. Egy másik exarchátus Mandzsúriába menekült orosz emigránsoknak alakult, ám ez is inaktív. A Szent-szék a moszkvai bizánci katolikus exarchátust –szemben a helyi latin hierarchia 1990 utáni gyors helyreállításával– az ortodox pátriárka tiltakozására hivatkozva nem tölti be mindmáig. Rómában működik az oroszok számára alapított ‘Russicum’ nevű kollégium. Az orosz bizánci katolikusok létszáma ma mintegy 3 ezer fő a diaszpórában, míg Oroszországban 5–6 imaközösségük van.¹¹¹

Az oroszokhoz hasonlóan ugyancsak a helyi latin hierarchia gondozására vannak bízva a fehéroroszországi (*belorusz*) bizánci katolikusok. Létszámuk, legalábbis egyes források szerint, elég jelentősnek tűnik, 100 ezer főre becsülik. A breszti unió után kialakított egyházszervezetük elenyészett,¹¹² saját részegyházat azóta sem kaptak. A helyi latin püspökök joghatósága alá tartoznak, akik mellett egy apostoli vizitátor viseli gondjukat. E jogi konfiguráció aligha engedi meg, hogy a belorusz bizánci katolikus közösséget ma ténylegesen sajátjogú egyháznak minősítsük.¹¹³

Végül a kódex bemutatásakor felsorolt lajstromban az *albán* bizánci katolikus egyház szerepel még, mint a keleti törvénykönyvnek alárendelt közösség. Említésük mögött azonban sem reális szociológiai háttér, sem egyházszervezet nem áll. Az albániai bizánci katolikusok létszáma sosem haladta meg a 400 főt (!). A dél-albániai apostoli adminisztratúra keretében éltek. Ez azonban *latin* részegyház volt, s ma is az. Az adminisztratúrának ma kb. 3 ezer híve van, ám még e maroknyi közösségből is csak elhanyagolható a bizánci rítusúak aránya. Elmondható tehát, hogy a szerzők jelentős része által a kódex kiadásakor különösebb reflexió nélkül emlegetett 21 keleti sajátjogú egyház közül ez az, ami bizonyosan nem sajátjogú, még hozzá azért nem, mert nemcsak jogilag, de lényegében szociológiailag sem létezik.¹¹⁴

111 Vö. újabban: C. VASIE, *Chiese orientali in diaspora nell'Europa orientale. Cattolici russi di rito bizantino*, in *Nuove terre*, 147–159.

112 A XVII. században az uniált keleti szlávok többsége fehérorosz volt. Fontosabb egyházi központjaik Vilna, Polock és Cholm voltak. Gyakran megesezt, hogy polocki érseket választották kijevi metropolitává. A cárizmus expanziója nyomán azonban az ottani görögkatolikus hierarchiát teljesen felszámolták; *Oriente cattolico*^[3], 183.

113 Az ezt állító szerző vélemények (Marco Brogi, Luis Okulik) nem tűnnek megfelelően megalapozottnak. Ezekhez lásd: M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Revista española de derecho canónico* 48 (1991) 530; L. OKULIK, *Configurazione canonica delle Chiese orientali senza gerarchia*, in *Le Chiese* [Colloquio], 209–228.

114 Érdemes megemlíteni, hogy a grúz bizánci katolikus közösség a XX. század elején az

Összegzés

Az iménti történeti áttekintésben felsorolt, kisebb-nagyobb keleti közösségek római egyházzal létrejött egyesülései nyomán ma több mint húsz keleti katolikus egyházat tartunk számon. Ezek létszáma azonban összesen sem haladja meg a 15 millió főt,¹¹⁵ ami a föld katolikus népességének csak valahol 1-2%-a között mozog. A keleti katolikus egyházak közül, mint láthattuk, összesen hat pátriárkai, négy nagyérseki és pillanatnyilag három sajátjogú metropolitai rangú. Az egymillió főt közöttük csak az ukrán és a malabár nagyérsekség, illetve a maronita és melkita patriarkátus lélekszáma éri el. Három bizánci katolikus egyház létszáma viszont olyan csekély, hogy szociológiai értelemben csak erős fenntartásokkal tekinthetjük őket tényleges[en létező] sajátjogú egyháznak.

Az európai keleti katolikus egyházak 1990 utáni újjáalakulása élénk teológiai és egyházpolitikai vitát váltott ki. Ezek egyrészt e közösségek egyházbeli küldetése körül, másrészt újjáalakulásuk (negatív) ökumenikus hatásai, végső soron létük az Egyház [majdani] egységére gyakorolt hatása körül forognak.¹¹⁶

*

albánnál népesebb volt, mégsem szerepel a *Nuntia* említett lajstromában. Ez aligha meglepő, hiszen saját részegyházzal e közösség sem rendelkezett, s a szovjet uralom idején gyakorlatilag ez is megszűnt; vö. *Oriente cattolico*³¹, 208–210, [800]. (Egy újabb kiadvány viszont arról ír, hogy a '30-as évek derekára a 8000 fős grúz görögkatolikusok közösségének püspökké szentelt exarchája is lett volna; vö. CH. ZUGGER, *The Forgotten Catholics of the Soviet Union Empire from Lenin through Stalin*, Syracuse 2001, 224 skk.)

115 Ehhez képest a világ ortodox lakossága 266.806.000 fő, ebből 218.000.000 a khalkédóni; lásd: *World Christian Encyclopedia*.

116 Vö. pl. E. SUTTNER, *Church Unity: Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives* (Placid Lecture Series 13), Rome–Bangalore 1991; E. LANNE, *Un christianisme contesté: l'Orient catholique entre mythe et réalité*, in R. TAFT (ed.), *The Christian East, Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflexion*. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome 30 May – 5 June 1993 (*Orientalia Christiana Analecta* 251), Rome 1996, 85–106; E. FOUILLOUX, *Katholische Ostkirchen und Uniatismus*, in *Concilium* 32 (1996) 545–551; E. FORTINO, *El diálogo teológico entre las Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa: III. La cuestión del «uniatismo» y su solución*, in *Iglesias*, 565–592; R. TAFT, *The Problem of 'Uniatism' and the 'Healing of Memories'. Anamnesis, not Amnesia*, in *Logos* 41–42 (2000–2001) 155–196; R. GIRALDO, *Il contributo ecumenico delle Chiese orientali cattoliche specie nel dialogo con l'Ortodossia*, in *Studi ecumenici* 24 (2005) 13–39; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *L'identità delle Chiese orientali cattoliche*. Atti dell'incontro di studi dei Vescovi e dei Superiori Maggiori delle Chiese orientali cattoliche d'Europa, Nyíregyháza (Ungheria) 30 giugno – 6 luglio 1997, Città del Vaticano 1999; *Chiesa greco-cattolica ucraina, La concezione ecumenica* [documento di lavoro], in *Regno-documenti* 13/2001, 401–407.

1.3. Keleti kereszténység Magyarországon

1. A történelmi határok között

a) *Előzmények.* A keresztény hittel a magyarság először keleti egyházak révén találkozott. A Kárpát-medencei magyarok között működő első missziós püspök, *Szent Hierotheosz* Konstantinápolyból érkezett.¹¹⁷ A bizánci egyház számottevő jelenlétének az Anjou-korig vannak bizonyítékai.¹¹⁸ Amikor az Árpád-kori keleti kereszténység elenyészni látszott, a bizánci egyházi élet a hazánkba betelepülő nemzetiségek révén éledt újjá.¹¹⁹

A Kárpát-medencébe a XIII. század elejétől kezdtek betelepülni ortodox nációk, eleinte rutének és románok. A rigómezei csatát követően (1389) a rácok (szerbek) beköltözése is megindult.¹²⁰ A folyamat még nagyobb arányokat a XVII. században öltött, különösen amikor a török uralom alatt maradt balkáni részekről érkeztek menekültek. 1690 után III. (Čarnojević) Arsenije ipeki szerb pátriárka több püspökkel és mintegy 40 ezer rác családdal menekült hazánkba. Nagy számban érkeztek még Belgrád újbóli török kézre kerülése után is (1739), egészen a század végéig.¹²¹ A szerbek ('rácok') közjogi és egyház-

117 Vö. Gy. MORAVCSIK, *Görögnyelvű monostorok Szent István korában*, in *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, SERÉDI J. (szerk.), I., Budapest 1938, 391. skk.

118 A bizánci egyház Árpád-kori jelenlétéhez lásd pl. MORAVCSIK, *Görög nyelvű*, im., 387–422; ID., *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam 1970; ID., *The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary*, in *American Slavic and East European Review* 6 (1947) 3–4, 134–151; PAPP Gy., *A magyarság és a bizánci kereszténység kapcsolatának kezdetei*, Nyíregyháza 1938; E. VON IVANKA, *Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn*, in *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942) 1–2, 183–194; PAPP G[y.], *I monaci dell'Ordine di S. Basilio in Ungheria nel secolo XIII* (Analecta OSBM, Ser. II. vol. I), Roma 1949, 39–56; A. TAUTU, *Residui di rito bizantino nelle regioni balcano-danubiane nell'alto medioevo*, in *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949) 41–70; Timkó, 374–429; Pirigy, 13–21; FARKAS V., *Bizánci egyház*, in *Korai Magyar Történelmi Lexikon (9–14 század)*, KRISZTÓ Gy. (főszerk.), Budapest 1994, 109–111.

119 Pirigy, 45. skk. A magyarországi ortodox kereszténység történetének rövid áttekintéséhez lásd: *Berki Feriz* folytatásokban közölt alábbi tanulmányait: *Az orthodox egyház Magyarországon*, in *Egyházi Krónika*, 12/5 (1963) 7–8; 12/6, 7–8; 13/1 (1964) 7–8; illetve: UA., *Lapok a magyar orthodoxia történetéből*, in *Egyházi Krónika*, 14/1 (1965) 5–6, illetve a következő számokban közölt folytatás; továbbá: Berki2, 117–160.

120 A rácok jelenlétéről egy korábbi híradás II. Endre király idejére nyúlik vissza. Ez arról tudósít, hogy Bohdan Arsenije, az athoszi szerb monostor apátja, szerzetesházat alapított Versec környékén; vö. [NN.] *Szerb Egyház Magyarországon*, in *Révai Nagy Lexikona*, 17, Budapest 1925, 541.

121 A délvidéki rác betelepüléshez lásd pl. SZEKFÜ Gy., *Magyar történet. A tizennyolcadik század* (Magyar Történet VI), Budapest [1936], 28–38. (A szerb ortodox egyház történetéhez pedig pl. A. HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz 1922; D. SLIJEČEVIĆ,

jogi státuszát császár diplomák rendezték. Az első ilyen I. Lipót adta ki (1690). Az újonnan létrehozott magyarországi szerb metropóliát az ipeki pátriárka is elismerte. Ez azonban eleinte függő helyzetű maradt, ami érseke címzésében is megnyilvánult: 'az ipeki trón exarchája'.¹²² A metropólia székhelye Szentendre,¹²³ majd –az Újvidék szomszédságában található– Karlóca lett. Lipót diplomája szerint az érsek a szerb nemzetnek nemcsak lelki, hanem *világi* vezetője, valódi 'etnarcha' is volt.¹²⁴ Ez utóbbi pozíciójából adódóan a többi magyarországi szerb püspök oly mértékben vált alárendeltjévé, ami a keleti fegyelem eredeti szellemétől idegen volt. (E reláció nagyfokú hasonlóságot mutatott ugyanakkor az Oszmán Birodalom vallási kisebbségek számára kialakított korabeli 'millet rendszerével'.¹²⁵) A francia forradalom hatása alatt ülésző 1790/91. évi diéta XXVII. tc. révén megtörtént az ortodox vallás emancipációja.¹²⁶ (Az ortodoxok szabad vallásgyakorlatának jogát e formálisan elismerő törvény azonban a kezdettől széleskörű privilégiumokkal rendelkező szerbek számára inkább csak a már a meglévő állapot formális szentesítését jelentette.) Az 1847/48. évi XX. tc.¹²⁷ az országban bevett valamennyi vallásfelekezetre –így az ortodoxokra nézve is– teljes egyenlőséget és viszonyosságot rögzített. (Ennek értelmében például reájuk is kiterjesztették a vegyes házasságokról szóló, addig csak katolikus-protestáns viszonylatban alkalmazott 1844. évi III. törvénycikket.¹²⁸) Ez utóbbit később 'a törvényesen bevett keresztény vallásfelekezetek viszonyosságáról' szóló újabb, 1868. évi LIII. tc. váltotta fel.¹²⁹

A román ortodoxok helyzete ennél sokkal kedvezőtlenebb volt. Erdélyben az ortodox vallás egész 1848-ig csak megtúrt felekezetnek számított. Emellett köreikben –szemben a határőr-tevékenységük miatt császári védettséget élvező szerbekkel¹³⁰– erős uniós tevékenység folyt. Ennek eredményeként az

Istorija Srpske Pravoslavne crkve, München 1962. Az egyház magyarországi történetének rövid áttekintéséhez pedig lásd: BERKI F., *Az orthodox egyház Magyarországon*, in *Egyházi Krónika*, 12/5 [1963] 6–7; 12/6 [1963] 7.)

122 A metropólia azonban ténylegesen széleskörű függetlenséget élvezett. Ennek jele volt, hogy érsekeik 1710 után már nem tettek hűségígéretet az ipeki patriárkának; vö. [NN.], *Szerb Egyház*, im., 542.

123 1691–1706.

124 '...omnes ab Archiepiscopo tanquam capite suo ecclesiastico, tam in spiritualibus, quam secularibus dependeant...'; vö. BERKI, *Az orthodox* [12/6], im., 7; Berki2, 123.

125 Vö. V. POGGI, *Millet*, in DeOC, 494–495.

126 Vö. BALOGH M. – GERGELY J. (szerk.), *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790–2005* (História Könyvtár, Okmánytárak 2), 1, Budapest 2005, 137.

127 Okmánytár2, 181.

128 Okmánytár2, 176.

129 Okmánytár2, 249. (A magyarországi ortodoxok történetének imént vázolt rövid áttekintéséhez lásd: KOZÁRY Gy. – HEIL F., *Görögkeleti egyház*, in *A Pallas Nagy Lexikona*, VIII, Budapest 1894, 170; bővebben: Berki2, 117–140.)

130 Az uniós törekvések eleinte a szerb ortodoxokat is célba vették. Fejlett egyházszervezetük és már privilegizált közjogi helyzetük miatt ez azonban eleve kisebb esélyt ígért, mint

erdélyi románok katolizáltak (1700). Noha az unitusok egy része hamarosan visszatért eredeti hitére, a helyi román ortodoxia jogilag több mint fél évszázadra megszűnt létezni. E helyzetben híveik a karlócai szerb metropolita védnöksége és lelki gondozása alá kérték magukat. Ez egyben a szerbeket privilégium gyanánt megillető vallásszabadság reájuk történő *de facto* kiterjesztését is eredményezte. Saját erdélyi püspökségüket csak 1761-ben állíthatták helyre, továbbra is a karlócai metropolia kötelékében. Ennek székhelye 1784-től Nagyszében.¹³¹

A xx. század elején Magyarországon két autokefál ortodox egyház és nyolc görögkatolikus egyházmegye működött. A karlócai központú szerb metropolia joghatósága 1864-ig az összes magyarországi ortodoxra kiterjedt, az erdélyi románokat is beleértve. A keleti katolikus egyházmegyék a xix. század közepéig kivétel nélkül az esztergomi latin egyháztartomány kötelékébe tartoztak.

b) Az ortodox hierarchia a xx. század elején. A szerb egyház közjogi és egyházjogi állását, mint láttuk, i. Lipót (1690) óta császári diplomák rendezték. A magyarországi szerb metropolita eleinte az ipeki (Πεχ) Szerb Patriarkátus kötelékébe tartozott. Miután ez utóbbit 1766-ban a fanarióta görögök újra felszámoltatták, Karlóca autokefál egyházzá lépett elő.¹³² A hazai szerb (és később a román) autokefál egyház irányító kormányzati szerve a többségében laikusokból álló 'nemzeti-egyházi kongresszus' volt.¹³³ A román ortodoxok szerb joghatóság alóli kiválása e kongresszus 1864-es ülésén ment végbe,¹³⁴

a románok és főleg a ruszinok közötti térítés. A szerbek ortodoxiához való ragaszkodásának jele, hogy az uniós 'zaklatások' miatt a déli határörvidékről tömegesen kezdtek Oroszországba települni. Emiatt –mivel a délvidék katonai védelme jórészt rájuk hárult– Mária Terézia külön pátensben volt kénytelen jóindulatáról biztosítani őket, egyben azt is megígérve, hogy a jövőben nem engedi meg közöttük az uniós propaganda folytatását (1751); Berki2, 126.

¹³¹ vö. Berki2, 125.

¹³² Az 1848-as szerb nemzeti-egyházi kongresszus –a magát pátriárkának tekintő ipeki érsek jogutódjaként– *Josip Rajačić* karlócai érseket *pátriárkává* nyilvánította. Noha a változás királyi megerősítést kapott, azt a többi ortodox egyház –különösen a balkáni szerbek felett joghatóságát 1766-tól visszanyerő Konstantinápoly– sosem ismerte el; vö. Berki2, 123; GERGELY, J., *A történelmi keresztény egyházak autonómia-szervezete a dualizmus éveiben*, in *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918*, szerk. SARNYAI Cs. (METEM Könyvek 29), Budapest 2001, 133.

¹³³ R. RADIC, *Die Verfassung der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Oesterreich-Ungarn*, Werschetz 1877; E. RADICS, *Die orthodox-orientalischen Partikularkirchen in den Ländern der Ungarischen Krone. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Budapest 1885; KISS E., *A magyarországi g. kel. szerb egyház szervezete, egyházi és iskolai törvényei és szabályai* [h.n.] 1901.

¹³⁴ K. HITCHINS, *Andrei Șiașuna and the Restoration of the Rumanian Orthodox Metropolis in Transylvania, 1846–1868*, in *Balkan Studies* 6 (1965) 1–20; (A főpap életútjához: ID.,

mely egyben a nagyszebeni román püspök érseki rangját is elismerte. A határozat uralkodói szentesítése nyomán a román ortodox egyházszervezet is önálló (autokefál) kormányzati egységgé alakult. Ezzel viszont megszűnt a hazai ortodox jurisdikció addigi osztatlansága.¹³⁵ A kiegyezés után helyreálló magyar országgyűlés az 1868. évi IX. tc.-kel tudomásul vette a kongresszus döntését, s törvénybe iktatta a két különálló ortodox metropólia felállítását.¹³⁶

A szerb és román joghatóság különválasztása után a két egyház hierarchiája az alábbi szervezeti egységekre oszlott: (1) a karlócai szerb ortodox 'patriarchátus' és metropólia keretébe hat további püspökség tartozott: a bácsi (újvidéki), a budai (szentendrei), a károlyvárosi, a pakráci, a temesvári és a verseci szerb ortodox egyházmegyék; (2) a nagyszebeni román metropoliaiba pedig két eparchia: az aradi és a karánsebesi.¹³⁷ A főrendi ház szervezetének módosításáról szóló 1885. évi VII. tc. 4. §-a szerint az ortodox egyházak egyháznagyjai, a karlócai szerb pátriárka, a nagyszebeni román metropolita és megyéspüspökeik (összesen 10 fő) méltóságuk, illetve tisztségüknél fogva tisztük időtartamára a főrendi ház tagjai lettek.¹³⁸

c) *A görögkatolikus hierarchia a XX. század elején.* Az 1646-os ungvári unióval induló egyesülési folyamat révén jelentős létszámú rutén és román görögkatolikus közösség keletkezett.¹³⁹ A XX. század elejére ezek nyolc egyházmegyéhez tartoztak. Eleinte az unitus egyházmegyék az esztergomi prímás-érsek szuffragáneusai voltak. 1853-ban azonban a románokat a fogaras-gyulafehérvári

Orthodoxy and Nationality. Andreiu Şaguna and the Rumanians of Transylvania, 1846–1873, Cambridge [Ma.] – London 1977; MOLDOVÁN G., *Ságuna András,* Budapest 1916.)

135 A hazai szerb és román ortodox joghatóság elválasztása nem felelt meg az ortodox egyházfegyelem egyértelmű kánoni gyakorlatának, mely megköveteli az 'egy állam – egy ortodox joghatóság' elvét; vö. BERKI F., *Az 1868: IX. tc. kánonjogi megvilágításban,* Budapest 1944. (Erdély az 1867-es kiegyezés révén a Magyar Királyság szerves részévé vált.)

136 Az időközben elmagyarosodott görög-macedón ('cincár') eredetű ortodoxok petíciót nyújtottak be az országgyűlésnek, annak érdekében, hogy a szerb és a román nációtól elkülönülő egységként az ő autonómiájukat is foglalják törvénybe. Ennek a tc. 9. §-a vonakodva végül eleget tett, ám a magyar elnevezést kérésük ellenére sem alkalmazta megjelölésükben; vö. *Az 1000 éves orosz kereszténység,* Budapest 1988, 100–103; Berkiz, 137–139.

137 A magyarországi ortodox szerb és román nemzeti egyház metropoliai szervezetének leírásához lásd: SZEREDY J., *Egyházjog, különös tekintettel a Magyar Szent Korona területének egyházi viszonyaira, valamint a keleti és protestáns egyházakra,* Pécs 1874, I, 668–682. (Az egyház szervezeti felépítésének, intézményeinek áttekintéséhez lásd még: KONEK S., *Egyházjogtan kézikönyve, különös tekintettel a magyar állam egyházi viszonyaira,* Budapest 1894, II–III, 316–323.)

138 Okmánytár2, 395.

139 Pirigy, 60–72; HODINKA, *A munkácsi,* im.; LACKO, *Unio Uzhorodensis;* im.; JANKA, *A Szentselek,* im., 109–115.

tartományba szervezték, melyhez eleinte három szuffragáneos egyházmegye tartozott: Nagyvárad, Szamosújvár és Lugos. A körösi püspökség ugyanekkor került az új zágrábi latin metropolia joghatósága alá. Három bizánci katolikus eparchia, a munkácsi, az eperjesi és a csak 1912-ben felállított hajdúdorogi egyházmegye továbbra is az esztergomi egyháztartomány része maradt.¹⁴⁰ 1910-ben az ország 18,27 milliós lakosságának majd negyede volt keleti szertartású: 3 millió ortodox (14,3%), továbbá 2 millió (10%) görögkatolikus.¹⁴¹

d) *Az örmény katolikusok.* A bizánci keresztények mellett hazánkban még egy keleti rítus volt jelen, az örmény. A hazai örmény katolikus szertartásúak önkormányzati szabadságát és jogegyenlőségét az 1868. évi XLIII. t.c. 16. §-a rögzítette.¹⁴²

2. A mai országban

a) *Ortodox joghatóságok.* Magyarország trianoni területén csak igen kis létszámú, ráadásul nemzetiségi szempontból is megosztott, szórvány ortodox közösségek maradtak. A korábban 40 ezerre taksált, fogyatkozó létszámukból a legutóbbi statisztikai adatok csak 15 ezret igazoltak vissza.

Híveik jelenleg az országunk területén jelen lévő öt (!) ortodox joghatóság között oszlanak meg:

- Budai Szerb Ortodox Egyházmegye (2 ezer fő);
- Magyar Ortodox Egyházmegye (Moszkvai Patriarchátus) (3,5 ezer fő);
- Magyarországi Ortodox Exarchátus (Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus) (2,5 ezer fő);
- Magyarországi Román Ortodox Egyházmegye (5,7 ezer fő);
- [Nyugat-Európa-i] Bolgár Ortodox Exarchátus (0,6 ezer fő).¹⁴³

Ezek közül azonban ténylegesen csak a szerb és a román részegyháznak székel saját püspöke hazánkban. A felsoroltak közül a legrégebbi a szentendrei székhelyű

140 Hazánk egykori görögkatolikus egyházmegyéinek rövid történetéhez és területi szerveződéséhez lásd: *A katolikus Magyarország 1001–1901. A magyarok megtérésének és a magyar királyság megalapításának kilencszázados évfordulója alkalmából*, KISS J. – SZIKLAY J. (szerk.), Budapest 1902, II. kötet [III. rész: *A katolikus egyház szervezete*], 778–796, 840–851, 1019–1054.

141 PEZENHOFFER A., *Magyarország*, in KL, 3, 244.

142 Az örmények egykori magyarországi történetének áttekintéséhez lásd: GOPCSA L., *Örmények Magyarországon*, in *Erdélyi Múzeum* (1895/szept.) 375–382.

143 A felsoroltakon kívül hazánkban működő bejegyzett keleti közösségként szerepel még a 'Magyarországi Örmény Egyház', a 'Magyarországi Kopt Egyház' és az 'Örmény Apostoli Ortodox Egyház'.

budai szerb püspökség (1691). A korábban pesti székhelyű bolgár ortodox exarcha a nyugat-európai bolgár diaszpóra főpásztoraként ma Berlinben él. A román ortodox püspökség székhelye Gyula. A konstantinápolyi, illetve orosz joghatóságot egy-egy egyaránt bécsi székhelyű görög metropolita, illetve orosz megyéspüspök gyakorolja. Az igen kis létszámú magyar ortodox közösség önálló joghatóság alá szervezésére irányuló törekvések eddig sikertelennek bizonyultak.¹⁴⁴

b) *Keleti katolikus egyházak.* A konstantinápolyi tradícióhoz tartozó egyházak egyike, mint láttuk, a magyar görögkatolikus egyház. Ez jelenleg két részegyházból, a hajdúdorogi egyházmegyéből és a miskolci apostoli exarchátusból áll. Az előbbi 1912-ben jött létre, a munkácsi, az eperjesi, illetve több román görögkatolikus egyházmegye magyar ajkú paróchiáiból.¹⁴⁵ Az exarchátus a trianoni békeszerződés nyomán az eperjesi egyházmegye hazánkban maradt mintegy két tucat rutén paróchiájából alakult.¹⁴⁶ A Szentszék a Hajdúdorogi Egyházmegye joghatósági területét –az exarchátus integritásának fenntartása mellett– 1968-tól hazánk egész területére kiterjesztette.¹⁴⁷ A magyar görögkatolikus egyház létszáma a 2001-es népszámlálás adatai szerint 269 ezer fő, az összlakosság 2,6%-a, a katolikusok 4,84%-a. A bizánci rítusú katolikusok döntő többsége Északkelet-Magyarországon él.¹⁴⁸

A bizáncin kívül hazánkban az örmény katolikus egyház is szervezett formában működik. A budapesti Örmény Katolikus Egyházközség a Budapest-Esztergomi Főegyházmegye keretében 1922-ben alakult. 1947-től ‘személyi’ és ‘területi’ hatáskörrel felruházott önálló lelkeszség. A közösség ma az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye kötelékébe tartozó *személyi paróchiába* szerveződik.¹⁴⁹

144 Vö. REINER Zs., *A keleti vallású magyar nemzeti egyház szervezése*, Budapest 1907; BERKI F., *A magyarországi ortodox keleti egyház szervezése*, Budapest 1942; Berkiz, 141–160.

145 Az egyházmegyét I. Ferenc József király mint főkegyúr alapította. Ezt az intézkedést X. Szent Piusz pápa az 1912. június 8-án kiadott *Christifideles grati* kezdetű bullával kanonizálta. Az egyházmegye felállításának és fejlődésének rövid áttekintéséhez lásd: Pirigyí, 17–45.

146 Vö. SZÁNTAY-SZÉMÁN I., *A Miskolci Gör. Szert. Kath. Apostoli Kormányzáság története, területe és személyi adatai fennállásának 15. évfordulóján*, Miskolc 1940; SZABÓ P., *75 éves a miskolci apostoli exarchátus*, in *Athanasiana* 10 (2000) 151–157.

147 A zsinatot követő ideiglenes intézkedést a Szentszék 1980-ban véglegesítette; vö. MKPK 1968. XII. 4-i körlevele, valamint: IOANNES PAULUS II, const. ap. *Summis Pontificibus*, 17. VII. 1980, in AAS 72 (1980) 985–986.

148 Lásd: <http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/05/tables/loadt.html>.

149 ERDŐ P., *Plébánia, egyházközség, közösség. Kánonjogi és lelkipásztori alapfogalmak*, in *Téológia* 31 (1997) 1–2, 16.

Összegzés

I. *A keleti egyházak csoportosítási szempontjai.* A keleti egyházak három jellemző: a *szocio-kulturális háttér*, a *hitvallás* és a *hierarchikus rang* (autonómia) szerint különböző családokba sorolhatóak.

Az első, a *tradíció* szemszögéből öt nagy keleti 'hagyománykör' (alexandriai, antióchiai, káld, konstantinápolyi és örmény tradíció) valamelyike alá csoportosíthatóak. E halmazokba egyaránt tartoznak *akatolikus* és *katolikus* egyházak, melyek hierarchikus rangja is egyenként eltérő lehet.

A *hitvallás* szempontjából négy csoport létezik. Az *akatolikus* keleti egyházak három nagy skizma (nesztorianizmus: 431, monofizitizmus: 451, 'bizánci' szakadás: 1054/1204) nyomán alakultak ki. A kommúnió szempontjából teljesen elszeparált {1} nesztoriánus asszír egyház mellett az *akatolikus* keleti egyházaknak ma két nagy közössége létezik: {2} a monofizita eredetű 'prekhalkedóni' egyházak és {3} a bizánci ortodox egyházak kommúniója. (Az utóbbi idők dialógusa lényegében tisztázta a monofizita eretnekség körüli korábbi krisztológiai vitákat. Ebből adódóan a két utóbbi egyházcsoport, mivel közöttük lényegi ekkleziológiai nézeteltérés nincs, igen közel került a teljes egység kinyilvánításához.) Végül doktrinális szempontból a keleti egyházak utolsó {4} körét a keleti katolikusok alkotják. Ezek a xvi. századtól zajló uniók révén a szakadarságból Rómához visszatért kisebb-nagyobb csoportokból jöttek létre. Uniók valamennyi keleti tradíció relációjában születtek. A keleti katolikus egyházak között ezért kulturális háttérüket tekintve mind az öt keleti hagyománykörnek vannak képviselői.

A *hierarchikus státusz* szempontjából a kormányzati önállóság és tiszteletbeli rang legteljesebb formájával a pátriárkai egyházak rendelkeznek. Noha a katolikus pátriárkák autonómiája is igen széles körű, ők –az *akatolikusokkal* szemben– az egyetemes zsinat mellett a római pápa felsőbb hatalmát is elismerik maguk felett. A CCEO a keleti katolikus kormányzati autonómia három további alacsonyabb fokát ismeri: a nagyérseki, a sajátjogú metropolitai, illetve az 'egyéb' egyházak alakzatát. Ezek mindegyikére alkalmazzuk a 'sajátjogú egyház' összefoglaló fogalmat. E státusznak azonban az imént felsorolt négy –világosan elkülönülő és igen eltérő mozgásteret nyújtó– foka létezik. Az ortodoxia teljes körű kormányzati *önállósággal* rendelkező egyházait 'autokefál egyházaknak' nevezzük. A függetlenség e teljes formáját az ortodoxok között nemcsak a pátriárkai egyházak, hanem az alacsonyabb *rangú* érseki és metropolitai egyházak is minden további nélkül elnyerhetik. Az önkormányzatiság némileg korlátozottabb fokát képviselik az úgynevezett 'autonóm' egyházak. Ezekből

kevés van, jellemzőjük, hogy egyházfőjük kijelölése valamely autokefál egyház érdemi közreműködéséhez kötött. Léteznek ennél is alacsonyabb önkormányzatisággal bíró 'fél-autonóm' szerveződési egységek is.

2. Az előző pontban felsorolt egyházközösségek közül az alábbiak érdekesek külön említésre. Az iraki asszír egyház ma az egyetlen *nesztoriánus* krisztológiai hitet valló keresztény csoport, mely ebből adódóan egyetlen más egyházzal sincs teljes közösségben. A *monofizita* eredetű prekhalkédóni egyházak között némi informális vezető szerep az alexandriai kopt pátriárkának jut. A legnépesebb közösség e csoportban azonban az etióp egyház. A monofiziták között tradíciójuk alapján elkülönülő közösségeket képez az örmény apostoli és a szír jakobita egyház. Ez utóbbi létszáma igen megfogyatkozott. A *bizánci* ortodoxok között tiszteletbeli elsőbbséggel a konstantinápolyi 'ökumenikus' pátriárka rendelkezik. Ellenben szociológiai súlya szempontjából messze a moszkvai központú ortodox egyház a legjelentősebb. A keleti *katolikus* egyházak közül hat antik eredetű közösség pátriárkai státuszú. A legnépesebb tagsággal e csoportban azonban két nagyérseki egyház, az ukrán és a malabár katolikus közösség rendelkezik.

A keleti tradíciók valamelyikéhez sorolható egyházak száma összességében meghaladja a félszázat. Ezek közül a keleti katolikus egyházak száma több mint húsz. Ez utóbbiak létszáma azonban négy egyházat leszámítva a milliós nagyságrendet sem éri el. A világ ortodox híveinek létszáma összességében meghaladja a negyedmilliárd főt, akik közül több mint kettőszáz millióan tartoznak a bizánci ortodoxiához. Az öt keleti tradícióhoz tartozó keleti katolikusok összlétszáma kevesebb mint tizenöt millió fő.

3. A bizánci rítus révén Magyarországon a keleti kereszténység mindig is jelen volt. A xx. század elején az ortodox egyházszervezet két elkülönülő kormányzati egységben tíz egyházmegyéből állt. A 2,3 milliós ortodox közösség szerb és román nemzetiségű volt. A görögkatolikusok többsége rutén és román volt. A múlt század elején ez utóbbi felekezet tagjai, mintegy 2 millió fő, nyolc egyházmegyébe szerveződtek. Ezek közül az utolsó, a hajdúdorogi (magyar) eparchia felállítására 1912-ben került sor.

A bizánci rítusúak száma országunkban ma nem éri el a 300 ezer főt. Közöttük a legnagyobb közösség a magyar görögkatolikus egyház (269 ezer fő). A mindössze 15 ezer fős hazai bizánci ortodoxia öt joghatóság között oszlik meg. Az elmúlt századokban az örmény katolikusok jelenléte is említésre méltó volt.

Irodalom

- AA. VV., *A magyarság és az ortodoxia. Ezer esztendő*, [h.n.] 2000, 236 pp.
- ASSFALG, J. – KRÜGER, P., *Petit dictionnaire de l'Orient chrétien* (Petit dictionnaires bleus), [Turnhout] 1991; [eredeti: J. ASSFALG – P. KRÜGER, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden 1975; ez utóbbi új német kiadása: *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, H. KAUFHOLD (hrsg. von), Wiesbaden 2007], xxxviii + 551 pp.
- Az orthodox kereszténység*, BERKI F. (szerk.), Budapest 1975, 445 pp.
- BERKI F., *A magyarországi ortodox keleti egyház szervezése* (A Budapesti Görög Keleti Hittudományi Főiskola Kiadványai, 1), Budapest 1942, 142 pp.
- BERKI F., *Az 1868:IX. tc. kánonjogi megvilágításban*, Budapest 1945, 52 pp.
- CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 1974, xi + 857 pp.
- Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre 'Pro Oriente'* (Pro Oriente 13) R. KIRCHSCHLÄGER – A. STIERNEMANN (Hsgg.), Innsbruck–Wien 1991, 428 pp.
- GONZÁLES MONTES, A. (dir.), *Las Iglesias orientales* (BAC 604), Madrid 2000, xviii + 802 pp.
- HODINKA A., *Az ipeki szerb pátriárka Magyarországon való állandó letelepedésre adománylevelet kér 1. Lipót királytól*, Pécs 1943, 13 pp.
- KISS E., *A magyarországi g. kel. szerb egyház szervezete, egyházi és iskolai törvényei és szabályai* [h.n.] 1901, 272 pp.
- MALONEY, A., *A History of Orthodox Theology Since 1453*, Belmont (MA) 1976, 388 pp.
- MEYENDORFF, J., *A bizánci teológia. Történelmi irányzatok és tantételek*, Budapest 2006, 380 pp.
- MEYENDORFF, J., *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között*, Budapest 2001, 516 pp.
- MORINI, E., *La Chiesa ortodossa: Storia – Disciplina – Culto*, Bologna 1996, 511 pp.
- PAPADAKIS, A. – MEYENDORFF, J., *A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése. Az egyház 1071 és 1453 között*, Budapest 2002, 639 pp.
- PIRIGYI I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza 1982 [1990], 193 pp.
- RADIĆ, R., *Die Verfassung der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Oesterreich-Ungarn*, Werschetz 1877, xvi + 240 pp.
- RADICS, E., *Die orthodox-orientalischen Partikularkirchen in den Ländern der Ungarischen Krone. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Budapest 1885, 112 pp.
- ROBERSON, G., *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome 1996 [lásd: <http://www.cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=3>]
- SASVÁRI L., *Keleti kereszténység Magyarországon*, Budapest 2005, 88 pp.
- SCHMEMANN, A., *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Crestwood (N.Y.) 1977, viii + 343 pp.

STIRNEMANN, A. – WILFLINGER, G. (Hrsg. von), *30 Jahre Pro Oriente*. Festgabe für den Stifter Franz Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag (Pro Oriente 17), Innsbruck 1995, 509 pp.

SZUROMI A. SZ., *A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból*, in *Teológia* 40 (2006) 85–95.

TIMKÓ I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 543 pp.

A bizánci egyházi tradíció egyes aspektusairól szóló magyar nyelvű kiadványok:

ALFEJEV, H., *A hit titka. Bevezetés az ortodox egyház teológiájába és lelkiségébe*, Budapest 2005, 257 pp.

PUSKÁS B., *A görögkatolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagymány és megújulás*, Budapest 2008, 318 pp.

SCHMEMANN, A., *A nagyböjt és a húsvéti titok: aszkézis és liturgia az ortodox egyházban*, Budapest 2007, 247 pp.

USZPENSZKIJ, L., *Az ikon teológiája az ortodox egyházban*, Budapest 2003, 424 pp.

WARE, K., *Az ortodox út*, Budapest 2002, 222 pp.

A keleti egyházak aktuális honlapjaihoz:

<http://magyarorthodoxia.org/page/19.aspx>; <http://sor.cua.edu/Links>).

A keleti egyházak egyházmegyéit feltüntető vázlatos térképekhez és egyéb adatbázisokhoz lásd:

<http://atlasofchurch.altervista.org/vari/inglese.htm>

II. rész

A keleti szentségi jog sajátosságai

(CCEO XVI. cím, I–VI. fejezet)

*Quod enim dudum et traditio decrevit, et
consuetudo firmavit, nec eruditio ignorat, nec
pietas prætermittit.*

I. FEJEZET

ÉLŐZETES SZENTSÉGJOGI MEGJEGYZÉSEK

I. A szentségek arculata és rendje a keleti hagyományban

A II. Vatikánum óta a szentségi teológia terén a keleti és nyugati tradíció között –elsősorban a latin teológusok keleti megközelítés iránti fokozódó érdeklődésének köszönhetően– számos ponton szembevető közeledés tapasztalható. A kérdés alaposabb vizsgálata esetén azonban a különböző szemléletmódból és teológiai módszerből adódó jelentős eltérések sem kerülhetik el figyelmünket. E differenciák azonban –vagy legalábbis döntő többségük– a törvényes teológiai különbözőségeik kategóriájába sorolhatóak. Ebből adódóan ezeket ma nem feszültségek forrásaiként, hanem a különböző hagyományvonalak közötti kölcsönös kiegészítés és elmélyítés lehetséges eszközeiként értékeljük. Bevezetőként az alábbiakban néhány ilyen eltérést kívánunk utalásszerűen feleleveníteni. E differenciák ugyanis –törvényes határaik között– a keleti kódex sajátos szentségteológiai hátterének is szerves, sőt kötelező elemeit adják.¹

* S. Leo, Sermo xciv, in PG 54, 458.

1 A szentségtan és szentségteológia terén nemcsak az egyes felekezetek között, de a katolikus doktrína némely periódusaiban is különböző teológiai megközelítések születtek. E differenciák *tudományelméleti* vizsgálata csak az utóbbi idők fejleménye. Nem két-

a) A keleti (szentség)teológiai szemlélet néhány alapjegye

[1] A keleti szentségi figyelem megértéséhez kezdettől szem előtt kell tartanunk teológiai víziójuk és módszerük skolasztikus rendszertől szembetűnően eltérő sajátosságait. Az ortodoxiában már maga a ‘szentség’ ideája is másképpen van jelen, mint a mai latin teológiában. Náluk a *sacramentum* skolasztika által kidolgozott absztrakt fogalma sem létezik, vagy legalábbis e terminus nem a keleti teológiai forrásokból ered. A fogalom görög megfelelője (*μυστήριον*) a bibliai és patrisztikus szövegekben ugyanis elsődlegesen ‘az üdvösség titkát’, Isten örök, rejtett ‘üdvtervét’ jelentette, s csak mellékesen alkalmazták azon szent *cselekmények*, tudniillik a ‘szentségek’ jelölésére, melyek az üdvösség közvetítő eszközei.²

E keleti terminológiai sajátosság –mely tehát a megváltás titkát és annak szentségi eszközeit ugyanazon kifejezéssel jelöli– szerencsésen kiemeli a két aspektus lényegi elválaszthatatlanságát: a szentségekben maga a megváltás, az isteni gondviselés műve működik az Egyházon keresztül. Ezért a keletieknél akkor is amikor a ‘szoros értelemben vett’ szentségekről van szó, a figyelem és hangsúly nem ezekre magukra –így pl. a szentségek számára, formális, szertartási aspektusaira stb.– esik, hanem krisztusi-ekkleziális jellegükre, s ebből fakadó *üdvhozó* erejükre. A keleti teológia a szentségeket hangsúlyozottan a Megváltó egyetlen misztériuma történeti megjelenési formáiként látja és éli. E misztérium(ok) ma a Szentlélek Egyházban megnyilvánuló működése révén érhető(ek) el.³

Az ortodoxiában továbbélő antik és a skolasztikus megközelítés eltérései az alábbi –szükségszerűen egyszerűsítő, de mégis lényegre utaló– ellentétpárokkal illusztrálhatóak. A keleti teológia a szentségek értelmezésénél (is) inkább *leíró* jellegű mintsem rendszerezésre törekvő, inkább *szemlélődő* mintsem spekulatív, inkább *misztikus* érdeklődésű mintsem intellektuális, inkább *elbeszélő* mintsem érvelő, inkább *karizmatikus* mintsem exegétikus-elemző,

séges, hogy e szemléletmódbeli eltérések kölcsönösen hatnak egymásra, s ezt az imént említett új szemszögű reflexió is érdemileg segíti; vö. G. KOCH, *Szentségtan/szentségteológia*, in KDL, 566. E szentségtani differenciák végső soron az Egyházzól alkotott kép, az *ekkleziológia* eltéréseire vezethetők vissza. Úgy tűnik a szóban forgó szentségjogi differenciák harmonizálásának végső kulcsa is az Egyházzal folyó dialógusban keresendő; vö. J. AUER, *I sacramenti della Chiesa* (J. Auer – J. Ratzinger, *Piccola dogmatica cattolica* 7), Roma 1989, 98–99.

2 J. MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, Budapest 2006 (Bizánc Világa 12), 289. (A misztérium kifejezés említett értelmű újszövetségi kulcs helyeihez lásd: Mk 4,11; 1Kor 2,1; 7)

3 Vö. P. GIANAZZA, *Il concetto di ‘sacramento’ nell’Ortodossia*, in *Rivista liturgica* 94 (2007) 3, 96.

inkább *paradoxonokon* keresztül fejezi ki magát mintsem evidenciákban, inkább a *negatív* ('apofatikus') teológia híve mintsem az állításokra épülő. A *bölcsességre* törekszik nem a tudományra, inkább *bemutatni* szándékozik mintsem bizonyítani, inkább az *életre* kíván vezetni s nem annyira a kielégítő elméleti magyarázatokat keresi.

A patrisztika nyomdokain járó keleti szakramentális teológiát így –a részletek elemzése helyett– még *átfogó* látásmód jellemzi. E szintézisre törekvés pedig a tradicionális keleti megközelítést szerencsésen mentesíti az összkép nyugati teológiában jelentkező töredezetté válásától.⁴

[2] A II. Vatikánum az Egyházat misztériumnak, illetve mintegy szentségnek nevezi,⁵ azaz a Szentlélek közreműködése eszközének és jelének, amely megjeleníti a húsvét és a pünkösöd titkát. E doktrína teljes összhangban áll a keleti látásmóddal, mely a szentségek leírásában elválaszthatatlan egységként kezeli azok szentháromságtani, krisztológiai és pneumatológiai vonatkozásait, valamint a liturgikus szentségi cselekmény egyháztani aspektusát.⁶

A szentségek biblikus-patrisztikus forrásokból táplálkozó keleti megközelítésére alapvetően az *üdvörtörténeti* szemléletmód nyomja rá bélyegét. Az atyák nem törekedtek definíciók kidolgozására. Sokkal inkább Isten Krisztusban megvalósult kifürkészhetetlen, örök üdvhozó misztériumát igyekeztek hirdetni. Látásmódjuk így alapvetően eltért a későbbi skolasztika elméleti-rationális megközelítéstől. Ez utóbbi ugyanis az üdvörtörténeti aspektusok forrásokból történő közvetlen kiolvasása helyett a reá jellemző *spekulatív* módszerrel a 'szentségi jel' belső szerkezetének, hatékonyságának, érvényességének analitikus feltérképezésére törekedett.⁷ A patrisztikus szemlélet a szentségeket –ha tetszik egy neoplatonista modell analógiájára– a Szentlélek (üdv)történeti kiadásaként, mintegy a húsvéti/pünkösdi esemény továbbhatásaként élte meg. Ezzel szemben a skolasztikus megközelítés –a hile-morfista arisztotelészi kategóriákhoz fordulva– a szentségeket dologi oldalról, *anyaguk és formájuk* szerint azonosította.

Figyelembe véve, hogy e sajátosságok a keleti szemléletmód lényegi adottságai, az analízisen alapuló szisztematikus tanítóhivatali doktrína későbbi keleti hiánya is valójában az iménti pontokban felrajzolt specifikus alapállásból

4 A keleti teológia iménti sajátosságainak összegzésénél *Piergiorgio Gianazza* gondolataira támaszkodtunk; lásd: GIANAZZA, *Concetto*, 96–97.

5 Vö. LG I; C. O'DONNELL, *Sacramento (La Iglesia como)*, in *DiccEcl*, 960–964.

6 Vö. Hollós[3], 6.

7 Ez a *Giuseppe Baldanza* által a házasság eltérő keleti-latin szemlélete kapcsán tett észrevétel a többi szentség vonatkozásában is érvényes (lásd: G. BALDANZA, *Matrimonio*, in *DTI*, 2, 512.)

vezethető le, s nem annyira az ilyen megnyilatkozáshoz szükséges központi Magisztérium hiányából fakad.⁸

[3] A fent leírt szemléletmód értelemszerűen sajátos *műfaji* igényekkel/következményekkel is jár. Mint láttuk, az egyes összetevők rendszeres elemzése helyett a keleti teológia a leíró jelleget részesíti előnyben. Ebből adódóan a keleti ‘szentségtan’ sem szisztematikus traktátusok formájában, hanem elsősorban *homiletikus katekézések*, *liturgikus kommentárok* irodalmi műfajában jelenik meg. Ez abból is adódik, hogy a keleti szakramentális doktrína (‘magisztérium’) kitüntetett –ha ma nem egyenesen szinte egyedülálló– forrása az Egyház élő liturgikus gyakorlata. Ennélfogva ott a szentségtan a liturgikus celebráció szövegeiből, rítusaiból, rubrikáiból, végső soron a liturgikus könyvekből ismerhető meg.⁹

A szentségekre vonatkozó átfogó zsinati törvényhozás keleti hiánya miatt a téma ortodox tárgyalása a nyugati megközelítés számára kidolgozatlanak tűnhet. (Tény, a szó skolasztikus értelmében vett, analitikus módszerre építő ‘rendszerezett *szentségtan*’ a keleti teológiában nem alakult ki. Az ortodoxiában is születtek ugyan e műfaji kategóriának megfelelő művek,¹⁰ ám kétséges, hogy e munkák a keleti teológia szerves fejlődési termékeinek tekinthetőek-e.) Az említett kidolgozatlanág megmutatkozik a szentség általános fogalma definíciójának korunkig mutató hiányában, a szentségek száma körüli bizonytalanságokban, vagy akár az érvényes kiszolgáltatás feltételrendszere terén jelentkező elméleti és gyakorlati anomáliákban is.¹¹ Ugyanakkor a katolikus megközelítés egyoldalúságaival szembeni ortodox kritika is megszívlelendő.

8 Ezzel szemben némely szerző azt sugallja, hogy az egyetemes zsinatok (az ‘univerzális interortodox tanítóhivatal’) szakadások utáni hiánya eredményezte a rendszerezett szentségtan keleti kialakulásának elmaradását; így pl. GIANAZZA, *Concetto*, 97. A keleti ‘tanítóhivatal’ latintól eltérő sajátosságai valójában azonban inkább a két teológiai vízió imént leírt lényegi eltéréseiből fakadnak. (A ‘tanítóhivatal’ ortodox megközelítésének egyes aspektusaihoz lásd pl. S. PANCHERI, *L’infallibilità della Chiesa secondo gli ortodossi*, in AA.Vv., *Aspetti e problemi dell’ecclesiologia orientale* [Quaderni di Studia Pataviana – Serie Teologica 1], Padova [1963], 63–87; J. MEYENDORFF, *L’autorità dottrinale nella tradizione della Chiesa ortodossa*, in *Concilium* 12 [1976] 7, 64–70.)

9 Vö. GIANAZZA, *Concetto*, 97.

10 Pl. P. TREMBELAS, *Dogmatique de l’Église orthodoxe catholique*, vol. III, Chevetogne [1968]. (A görög teológia ezen fejlődési irányainak áttekintéséhez lásd: Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.)

11 Néha e területen is az ortodoxia ‘definíciókkal szembeni averziója’ érzékelhető, ami egyébként logikus következménye az imént felsorolt szemléletbeli, metodológiai jellemzőknek. (Vö. ‘az ortodoxiának nemcsak nincs szükségük a definíciókra, hanem éppen ellenkezőleg a definíciók mellőzésére van szükség’, in CONGAR, *Diversità e comunione*, Assisi 1983, 91.)

A tudományos rendszerezettség, kategorikus gondolkodás e területen is torzulásokhoz vezethet. A hagyományos latin szentségtant gyakran tényleg az izoláció (a részletekbe veszés), illetve az egyoldalúan jogászi megközelítés jellemzi. A ‘módszer uralma’ a források –tudniillik a kinyilatkoztatott szövegek és az egyház élő liturgiája– felett könnyen a lényeglátás, a szentségek alapvető üdvtörténeti-ekkleziológiai funkciójának, ‘spirituális víziójának’ szem elől tévesztésével járt és járhat ma is.¹²

E szembetűnő látásmódbeli és módszertani eltérések tükrében már nem meglepő, hogy a szentségtanban –a lényegi azonosság mellett– szinte szükségszerűen jelentős differenciák is mutatkoznak. Látjuk majd, hogy éppen ez az egyik olyan terület, ahol már a zsinati tárgyalások is jelezték a törvényes pluralitás bizonyos mértékű lehetőségét, s a későbbi kodifikáció is bevallottan ezen álláspont szellemében tevékenykedett.

b) A szentségek száma

[1] Az ortodoxiában a szentségek hetes száma is csak lassan tisztázódott. Noha egyes forrásokban e szám már a XIII. századtól megjelenik, az csak a reformáció kihívása nyomán fixálódott, s e tétel ott ma sem dogma jellegű. Egyes ókeleti egyházak mai gyakorlatának tükrében pedig, mint majd láthatjuk, a szentségek némelyikének léte –s így végső soron azok fix hetes száma– ma is kétséges.

A szentségek száma a különböző lajstromokban sokáig mind Keleten mind Nyugaton bizonyos ingadozást mutatott.¹³ Sztudita Theodor (+826) még csak hat szentséget sorol fel, s ezek között szerepel a szerzetesi fogadalom és a temetési szertartás is, míg a bűnbánatot és a szentkenetet nem említi köztük.¹⁴ Thesszaloniki Simeon (+1429) már a mai hét szentséget ismeri, ám kortársa Jozafát ezezusi metropolita továbbra is tíz szentségről szól, ide sorolva a *templomszentelést*, a *temetési szertartást* és a *szerzetesi fogadalmat* is.¹⁵

Nyugaton a XII. századra a szentség újszerű definíciója rögzült: ezek Krisztus Urunktól rendelt ama szent jelek, melyek kegyelmet jelentenek és egyúttal *közölnek*. Korábban az üdvösségre szolgáló szent cselekményeknek inkább csak a *jel* (‘signum’) funkciója kapott hangsúlyt. Így a ‘sacramentum’ kifejezé-

12 Vö. E. FARRUGIA, *Sacramenti*, in DeOC, 654.

13 MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, 289–290; R. TAFT – A. KAZDHAN, *Sacraments*, in ODB, 3, 1825; GIANAZZA, *Concetto*, 100–103; illetve: L-M. CHAUVET, *Sacramento*, in DCrT, 1173b.

14 PG 99, 1524B, 1504–1516, 325B.

15 PG 155, 177B.

sen Szent Ágoston is láthatatlan dolgok, főleg a kegyelem látható jelét érti. A szentségek száma ekkor azonban még nem stabilizálódott, s az említett latin kifejezésen még sokáig más szertartásokat, szolgálatokat is értettek.¹⁶ Ekkor tehát még Nyugaton sem különböztettek a szoros értelemben vett *szentségek* és a *szentelmények* között. E distinkció éppen akkor érlelődött ki, mikor a skolasztika rögzítette, hogy az előbbiek krisztusi rendelésből fakadnak, míg az utóbbiak egyházi eredetűek, illetve az előbbiek ‘dologi teljesítmény folytán’ (*ex opere operato*) hozzák létre hatásaikat, míg az utóbbiak hatékonysága az Egyház imáiból, könyörgéséből ered (*ex opere operantis Ecclesiae*). A skolasztikus teológia a szentségeket éppen azáltal látta a többi szent cselekménytől elkülöníthetőnek, hogy azoknál a jelfunkció mellett (sőt olykor szinte mintegy helyette) a kegyelem hatékony közlését állította középpontba: a szentségek nemcsak jelei, hanem hatékony *okai* (‘causæ’) is a kegyelemnek.¹⁷ A szentség fogalma mint ‘az üdvösség Krisztus által alapított hatékony jele’ csak a XI. századtól kristályosodik ki. Némi hezitálás után általánossá vált a meggyőződés, hogy az Egyházban ismert számos szent szertartás közül e definíció csak hét rítusra illik.¹⁸ Ezzel szemben a többi szent jel (így a ‘szentelmények’) közvetlenül nem közlik a kegyelmet, hanem arra inkább csak előkészítenek, vagy a szentségi kegyelem hatásainak fenntartását segítik.¹⁹

A keletieknél viszont a szentségek és szentelmények ilyen kategorikus szétválasztására sosem került sor! Igaz ugyan, hogy az újkori ortodox hitvallások és katekizmusok kivétel nélkül hét szentségről tesznek említést,²⁰ a

16 SZAMEK J., *Szentség*, KL, IV, 247. (Noha Ágoston neoplatonista megközelítésében a szentség önmagán túlrá utaló jelfunkciója domináns, azok a hippói püspöknél távolról sem pusztá jelek, hanem valódi kegyelemközlő hatással is rendelkeznek: a szentségi szimbolizmushoz tehát nála is szentségi realizmus járul; vö. G. KOCH, *Szentség*, in KDL, 556–557.)

17 Vö. CHAUVET, *Sacramento*, 1174a, 1175a. A szentségi kegyelemközvetítés lehetséges módzatait –fizikai okság, morális, illetve szándékolt okság– taglaló spekulatív szerzői megközelítésekhez lásd pl. L. BILLOT, *De Ecclesia sacramentis*, Romæ 1931, 52–144; M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, IV/1, *I sacramenti*, Torino 1970, 81–86. (A szentségek dologi hatékonyságának újszerű, kulturális antropológiai összefüggésbe állított értelmezési kísérletéhez lásd: A. DAL MASO, *L’efficacia dei sacramenti e la ‘performance’ rituale. Ripensare l’‘ex opere operato’ a partire dall’antropologia culturale* [Caro salutis cardo 12], Padova 1999.)

18 C. MOLARI, *Sacramenti*, in DT, 647.

19 Vö. KEK, n. 1670; Bánk, II, 57–58.

20 Így például a *Mogila Péter* kijevi metropolita által összeállított ‘orthodox confessio’ (Ορθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς), illetve a *Dositiei* jeruzsálemi pátriárka nevéhez kötődő, előző dokumentumra támaszkodó ortodox hitvallás. Az előbbit az 1643-as Jassy-i interortodox zsinat, míg az utóbbit a hasonló összetételű 1672-es jeruzsálemi (betlehem) zsinat fogadta el, mint az egész ortodoxia számára kötelező hitvallást. Ezek egyik közös jellemzője, hogy a protestáns tanoktól a korabeli

patrisztikus források és a liturgikus könyvek e kérdést nem érintik. Noha lassan a bizánci teológia is átvette a szentségek hetes számát, azt nem tekintik a trentói dogmatikai definícióhoz hasonlóan szükségszerűen lehatárolt számnak.²¹ A hetes szám keletieket közvetlenül érintő hivatalos forrásban először a Palaiologosz Mihály császár által elfogadott hitvallásban szerepel (1267), de e dokumentumot latin teológusok írták (elő) az unióra készülő bizánci uralkodónak. A szentségek nyugatról eredő fix hetes száma azonban Bizáncban is egyre általánosabban elfogadottá vált, még azon szerzők között is akik egyébként az unió heves ellenzői voltak. Ez ugyanakkor talán nem is annyira a latin teológia hatásának volt köszönhető, hanem inkább a szimbolikus számok iránti kitüntetett tiszteletnek: a hetes szám összefonódott a Szentlélek hét ajándékával (Iz 11,2–4).²²

A szentségek száma körül azonban a bizánci ortodoxiában mindmáig mutatkozik némi bizonytalanság. Így például a kortárs teológusok között *Nikos Matsoukas* ma is kilenc szentséget tart számon, továbbra is ideértve a temetést és a szerzetesi tonzúrát is.²³ Erre lehetőséget éppen a szentségek és szentelmények elkülönítésének fent említett hiánya, és ebből adódóan az előbbiek számának dogmatikai rögzítésétől való ódzkodás ad. Figyelemre méltó, hogy a bizánci liturgikus könyvek nemcsak az előbbi distinkciót nem ismerik, de a *μυστήριον* kifejezést is csak az Eucharisziára alkalmazzák, míg a többi szentséget az Euchológion egyszerűen ‘szertartásoknak’ (*ἀκολουθία*) nevezi.²⁴

(trentói) latin teológia egyes kategóriáinak átvételével védik az ortodoxiát. Szövegkiadásaihoz lásd: *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, E. KIMMEL (ed.), Jena 1850. A hitvallások történetének és tartalmának áttekintéséhez pedig K. GEORGI, *Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung*, München 1940; illetve: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds1.v.html>.

- 21 ‘A bizánci teológusok nem ismerik a «szentségek» és a «szentelmények» közötti nyugati megkülönböztetést, és hivatalosan sohasem kötelezték el magukat amellett, hogy szigorúan korlátozzák a szentségek számát’, MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, 288–289. Ezzel szemben a Trentói Zsinat anatómia alá helyezte azokat, akik a hétnél kevesebb vagy több szentségről beszélnek; vö. DH 1601. (Nyilvánvalóan a protestáns tanokra reagálva azokat is anathemával fenyegette, akik szerint az Újszövetség szentségei nem tartalmazzák azt a kegyelmet amelyet jelölnek..., hanem ezek csak külső jelei a hit által kapott kegyelemnek vagy megigazulásnak; DH 1606.)
- 22 DH 860; MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, 289. (A szentségek hetes száma rögzülésének hasonló nyugati hátteréhez lásd: J. DOURNES, *Why are there Seven Sacraments*, in *The Sacraments in General* [Concilium 31], New York [1968], 67–86.)
- 23 N. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa, II, Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*, Roma 1996, 279–280; vö. FARRUGIA, *Sacramenti*, 654. (Ez az álláspont, mint láthatjuk, lényegében Sztudita Teodor és főleg Jozefát metroplita fentebb említett forrásaira rímel.)
- 24 TAFT, *Sacraments*, 1826.

[2] Noha a katolikus doktrínában a szentségek hetes száma stabil dogmatikai tétel,²⁵ e szám belső szükségszerűsége egyes szerzők szerint ma kevésbé tűnik egyértelműnek.²⁶ Figyelemre méltó, a középkor óta elfogadott ‘nagyobb’ és ‘kisebb szentségek’ közötti különböztetés is, mely felosztásnál az előbbi csoportba csak a keresztséget és eucharisziát, s olykor az egyházi rendet sorolták.²⁷ Günter Koch megállapítása szerint ma egyre inkább az is felismerhető, hogy ‘a szentségek és szentelmények között nincs olyan radikális különbség, mint ahogy sokáig feltételezték’.²⁸ Ha jól értjük mindez azt jelenti, hogy a hetes szám rögzítése részben a szentség skolasztikus definíciójának és beazonosítási módszerének is következménye. E megközelítés egyoldalú abszolutizálhatósága körül pedig mára kérdőjelek mutatkoznak.²⁹

Mindenesetre a bizánci ortodoxiában a szentségek hetes száma –az olykor feltűnő ellentétes szerzői vélemények ellenére is– régóta általánosan elfogadott, stabil doktrínának tekinthető. Néhány ókeleti egyház esetében –legalábbis a mai gyakorlatuk tükrében– ugyanez viszont távolról sem állapítható meg teljes bizonyossággal. Az asszír egyház gyakorlatából hiányzik a betegek kenete, a monofizita örményeknél pedig ugyanezen szertartásból a megkenés (így a szentségi ‘forma’) lényegi eleme. Ugyancsak az asszíroknál a házasság szentsé-

25 DH 1601; KEK 1210.

26 ‘A mai teológia a korábnál világosabban látja, hogy a szentségek hetes számáról alkotott meggyőződésnek történeti alapjai is vannak; kialakulásában szerepe volt például annak is, hogy a hetes számot a tökéletesség számának tartották. Már akkor is más számot kapnánk, ha az egyházi rend szentségeinek egyes fokozatait önálló szentségeknek vennénk. A szentségek hetes számát tehát nem tarthatjuk belsőleg szükségszerűnek. Mivel azonban a katolikus egyházban (a keleti egyházban kevésbé) ténylegesen és dogmatörténeti szempontból kitüntetett jelentősége van, semmiféle nyomós érv nem szól az ellen, hogy megkérdőjelezzük.’ G. KOCH, *A szentségek hetes száma*, in KDL, 562.

27 Szent Ágoston a kultikus szentségfogalmat általánosságban még csak a keresztség és az eucharisztia vonatkozásában alkalmazta. Palamasz Szent Gergely az új életbe való beavatás kizárólagos és kiemelkedő fontosságát szem előtt tartva állapítja meg, hogy e két szentségben –tudniillik az Ágoston által is megkülönböztetett keresztségben és eucharisziában– gyökerezik egész üdvösségünk, mivel ezekben Krisztus teljes üdvöngözése összegződik; vö. MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, 290; illetve: Y. CONGAR, *The Notion of ‘Major’ or ‘Principal’ Sacraments*, in *Sacraments*, 21–32.

28 KOCH, im. 562.

29 Ezen okfejtés célja –mint az iménti idézetből is kiderül– természetesen nem a szentségek mára Róma és az Ortodoxia által lényegében egységesen osztott hetes számának megkérdőjelezése. Csak arra kíván rávilágítani, hogy legitimnek tűnő eltérő teológiai módszerek esetén nem egyforma szükségszerűséggel adódnak ugyanazon forrásokból ugyanazon következtetések. (A szentségről szóló doktrína egyes történeti periódusai teljes áttekintésének újabb kísérletéhez lásd: AA. Vv., *I sacramenti come ‘dirli’ oggi*, in *Rivista Liturgica* 94 [2007] 3, 321–472.)

gének elismerése is kérdéses. Úgy tűnik továbbá, hogy az asszír és monofizita malankár egyház mai gyakorlatában az egyéni gyónás is ismeretlen.³⁰

c) A szentség(ek) teljesség szerinti megközelítése (definíció?)

[1] A szentségeket a keleti teológia, mint mondtuk, nem izolált cselekményeknek tekinti, hanem az egyetlen isteni *üdvökönómia* megnyilvánulásainak, melyekben Krisztus megváltó jelenlétének és működésének titka folytatódik az Egyházat életető Szentlélek erejében.³¹ A *szentségek* (τὰ μυστήρια) nem egyszerűen az egyedeket szolgáló eszközök, tudniillik melyeken keresztül a megfelelő hatalommal felruházott kiszolgáltató szabályszerű cselekedette és szándéka különféle 'kegyelmeket' közvetít a felvevő individuum számára. Azok sokkal inkább magának *Krisztus és az Egyház* páratlan *titkának* aspektusai, melyek révén az üdvözítő Isten megosztja az emberiséggel isteni életet és a halhatatlanság dicsőségében részesít bennünket.³² A keleti hagyomány a szentségekben tehát nem annyira az egyedek számára elnyerhető (a keletiek számára 'dologiasnak' érzett) különleges 'kegyelmekre' irányítja a figyelmét, hanem az azokból az Egyházon át kiáradó 'átistenítő energiákra'.³³ A szentségek –s ezek között is teljes értelemben az eucharisztia– az anyag, s rajta át a felvevő titokzatos ontológiai átalakulását eredményezik, az életető Szentlélek erejében. Az Egyház epiklézise révén az ember –egy jellegzetes keleti teológiai fogalommal élve– a szentségi 'átistenülés' (θέωσις) részese lehet.

A szentség maga az Egyház, a felszentelt személy vezetése alatt álló egész *közösség* cselekménye. Ezen belül azonban a Krisztus üdvözítő erejét közlő Szentlélek leedszében a felszentelt papra valamennyi szentség celebrálásánál pótolhatatlan szerep hárul. A szentségeknek a keleti megközelítésben hang-

30 GIANAZZA, *Concetto*, 103–104. (E differenciákra az egyes szentségek tárgyalásánál visszatérünk.)

31 TAFT, *Sacraments*, 1825.

32 MEYENDORF, *A bizánci teológia*, 288. Éppen e szemszögből sokat mondó, hogy a görög teológiai nyelv, mint láttuk, ugyanazon kifejezést alkalmazza Isten titkának és Krisztus és az Egyház szentségeinek jelölésére: μυστήριον τοῦ Θεοῦ/τὰ μυστήρια τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας. A szentséget Aranyaszájú Szent János szerint azért hívjuk titoknak, mert nem azt hisszük amit látunk, hanem látunk egy dolgot és egy másikat hiszünk [mögötte], s éppen ez a szentségek lényege; vö. PG 61, 55; SALACHAS, *L'iniziazione*, 14. Érdemes megjegyezni, hogy a 'szentség' itt jelzett fogalma közeli rokonságot mutat Szent Ágoston fentebb már érintett megközelítésével: 'a láthatatlan dolog látható jele: 'sacrum signum'. (A 'szentség' teológiai fogalmához lásd pl. F. PASTOR, *De notione theologica sacramenti*, in *Periodica* 62 [1973] 159–171.)

33 SALACHAS, *L'iniziazione*, 14.

súlyozottan közösségi, ekkleziális dimenziójuk van, azok sosem tekinthetők pusztán a felvevő individuumokat érintő ‘magán[érdekű]’ kegyelemközlő szer-tartásoknak. Ennélfogva pedig a szentségek kiszolgáltatása –s az abból adódó szentségi ‘átistenülés’ lehetősége– a dolog természetéből adódóan mindig kö-zösségi kontextushoz kötött.

[2] Fenti alapállásánál fogva a keleti szentségteológia nem törekszik a szent-ség keletkezése mozzanatának, pillanatának beazonosítására. Ebből adódóan számukra egy-egy szentség meghatározott liturgikus ceremóniák *láncolatának egészét* jelenti, melyben nem keresnek jogi érvényesség szemszögéből vett ki-tüntetett momentumot.

2. A keleti szentségi jog kodifikációjának kiindulási pontjai

A régi kodifikáció idején a szentségekre vonatkozó szabályok közül csak az elkülönülő egységet képező házasságjog került kihirdetésre (CA). Noha a töb-bi szentségre vonatkozó új mótu *proprió* kinyomtatott szövege is aláírásra ké-zsen állt, annak promulgációjától XXIII. János, az új pápa végül mégis elállt.³⁴ A SCICO ezen szövegei képezték később az új kodifikáció kiindulási pontját.³⁵

A szentségek fegyelme területén a megújított keleti jog számos jelentős mó-dosítást eszközölt. Egyrészt –e területen is alkalmazva a szubszidiaritás elvét– a törvénykönyv már csak a ‘közös jog’, tudniillik azon szabályok kodifikációjára szorítkozik, amelyek egységének megőrzése feltétlen szükségesnek tűnt. Ennek köszönhetően a kérdéses joganyag a korábbinak 2/5-ére csökkent!³⁶ Emellett a kódex autentikus keleti, illetve ökumenikus arculatának kialakítására a szentségi jogban fokozott figyelmet fordítottak.³⁷ Ez utóbbi törekvés abban is jelentke-zett, hogy a kodifikáció e témakör kidolgozásánál következetesen érvényesítette a ‘teológiai formulák’ különbözőségéről szóló zsinati doktrína lehetőségeit.³⁸

34 Vö. *Nuntia* 4 (1977) 16, 41, *Nuntia* 8 (1978) 66. (A korabeli keleti jegyzetek sem e sémát követik, hanem az egykori latin törvénykönyv és a régi keleti források adatait, illetve ezek irodalmát; lásd pl. C. PUJOL, *De sacramentis rituum orientalium [Breves notæ professoris ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961 [kézirat]; J. ŘEZÁČ, *Institutiones iuris canonici orientalis*, Romæ 1961, vol. II, 141–187 [kézirat]. Az ortodox szentségktan nyugati nyelvű leírásához lásd pl. B. KATSANEBAKËS, *I sacramenti nella Chiesa ortodossa*, Napoli 1954; Trembelas, im.; továbbá: R. HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West* [Ökumenische Theologie 2], Zürich 1979.)

35 *Nuntia* 4 (1977) 41–71, *Nuntia* 6 (1978) 66–79, *Nuntia* 7 (1978) 64–104.

36 A SCICO 565 kánonjával szemben a CCEO mindössze 228 kánonban szabályozza a tá-gabb értelemben vett szentségi jogot: vö. *Nuntia* 10 (1980) 4; CCEO 667–895. kk.

37 A titulus kialakítása menetének részletes áttekintéséhez lásd: *Nuntia* 31 (1990) 57–60.

38 *Nuntia* 10 (1980) 4; vö. UR 17.

Ez az új megközelítés kezdettől világos igényként jelentkezett. A keleti kodifikáció későbbi titkárának már egy korai cikke célként jelölte meg az erősen latinizálódott szentségi teológia (és fegyelem) keleti forrásokhoz hűebben igazodó megújítását.³⁹ A korábbi latinizáció, mint Žužek írta, a nyugati skolasztika önmagába zárkózásából fakadt. Ez képtelennek bizonyult a keleti teológia figyelembe vételére, a dialógusra, s a törvényes sokszínűség doktrínát is érintő lehetőségének elismerésére. Még kevésbé mutatkozott nyitottnak, annak beismerésére, hogy a keleti teológia közelebb került a kinyilatkoztatott misztérium egyes aspektusainak helyesebb megértéséhez és érthetőbb kifejezéséhez. Ezért szerzünk a keleti szentségjog kodifikációjának egyik kötelező tájékoztató pontját az ökumenikus szentségteológiához történő közeledésben jelölte meg.⁴⁰ Noha korábban is születtek értékes traktátusok a keleti szentségi jogról,⁴¹ ezek sajátos apologetikus pozíciójuk miatt többnyire még a katolikus és ortodox szentségtan közötti differenciák szembeállítására törekedtek. A II. Vatikánum viszont –a hagyományok közötti törvényes teológiai és fegyelmi hangsúlyeltérések lehetőségének kinyilvánításával– alapvetően más kiindulási pontot rögzített.⁴² Ebből adódóan elfogadottá vált, hogy a szentségtanra vonatkozó nyugati teológiai rendszert –noha annak skolasztika nyomán lezajlott fejlődése nem hagyható figyelmen kívül– nem lehet minden további nélkül a keleti teológia kötelező mintájává tenni.⁴³ A keleti papképzés

39 I. ŽUŽEK, *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.

40 ŽUŽEK, *im.*, 168.

41 Pl. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. De sacramentis*, vol. III, Paris 1930; vol. v., Paris 1935, 636 skk.; W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten* (Orientalia Christiana Analecta 125), Roma 1940; *Id.*, *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (Orientalia Christiana Analecta 133), Roma 1947; Th. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere* (Orientalia Christiana Analecta 113), Roma 1937; *Id.*, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi* (Orientalia Christiana 25), Roma 1926; *Id.*, *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, Roma 1928–29 {estratto da: Orientalia Christiana, vol. XIII–3.(1928), 48; vol. XIV–1 (1929), 50}; *Id.*, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacra infirmorum unctione* (Orientalia Christiana 74), Roma 1931. (Lásd még: P. DE MEESTER, *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino. Storia, disciplina, riti abbreviati, questioni connesse*, Roma 1947.)

42 Vö. UR 14–17, OE 1 és 5–6.

43 Így: J. CHRYSOSTOMUS, *Ist eine autonome bzw. bodentständige Theologie der katholischen Orientalen notwendig und möglich?*, in *Una sancta* 20 (1965) 33–42. A keleti teológia önállóságának lehetőségével kapcsolatos tartózkodó állásponhoz: B. SCHULTZE, *Catholic Tehology in East and West: Uniformity or Diversity*, in *Unitas* 16 (1964) 187–206 (idézi őket: ŽUŽEK, *Aspetti*, 169). A keleti teológiai önálló útjainak újabb vizsgálatához lásd pl. G. PODSKALSKY, *Ostkirchliche Theologie in der Westkirche: Alternative (Antithese), Annex oder Allheilmittel?*, in R. TAFT (ed.), *The Christian East, Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflexion*. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary

teljes mértékben a latin teológia szerint folyt.⁴⁴ Ez utóbbi keletiekre gyakorolt túlzott behatását kifogásolva IV. Maximosz melkita pátriárka a II. Vatikáni Zsinaton az alábbi téziseket fogalmazta meg: (a) nem állítható, hogy Aquinói Szent Tamás teológiai rendszere egyetemes érvényű (értsd: általános kötelező erővel bír) lenne. Kelet rendelkezik egy másik teológiai megközelítéssel, mely nem hagyható figyelmen kívül a katolikus gondolkodásban; (b) A to-mista terminológia nem mindig egyeztethető össze a keleti egyházak teológiai nyelvezetével. Ez különösen is igaz a szentségeket illetően (*forma, materia, ex opere operato*); (c) fennáll annak veszélye, hogy akaratlanul is nagyobb tekintélyt tulajdonítunk Aquinóinak, mint a keleti atyák közös tanításainak; (d) Az említett latin egyházdoktor nem volt mentes kora keletiekkel kapcsolatos előítéleteitől, ezért az ortodoxokkal zajló párbeszédben csak megfelelő körültekintéssel lehet rá hivatkozni; (e) végül a skolasztika lassanként lemerevítette Szent Tamás bizonyos téziseit, ami tovább nehezíti az ortodox dialógust. Figyelemre méltó az egykori melkita pátriárka zárógondolata is: 'az isteni végtelenül gazdag és változatos. Semmi nem szegényíti le jobban, mintha csak egyetlen szemszögből szemlélik'.⁴⁵

E jogos elvárások előtt végül széles tér nyílt. A törvényes különbözőség lehetőségeit taglaló zsinati szövegek közül a legjelentősebb a teológiai formulák sokféleségének lehetőségéről szóló passzus.⁴⁶ A teológiai pluralitás az első

of the Pontifical Oriental Institute, Rome 30 May – 5 June 1993 (Orientalia Christiana Analecta 251), Rome 1996, 531–541.

44 Igaz, a szemináriumokról szóló, latin jogot követő SCICO normák nem léptek hatályba. E szempontból beszédes azonban az egykori keleti szerzetes jog, mely az egyházdoktorok között (első helyen) *Aquinói Szent Tamást* nevesítette; PA 128. kán. 2. § 2^o; vö. ŽUŽEK, *Aspetti*, 169.

45 *L'Église Grecque Melkite au Concile*, Beyrouth 1967, 498–499 (idézi: Žužek).

46 UR 17: *Amiket fentebb a törvényes különbségekről mondtunk, ugyanazokat a tanítások különböző teológiai megfogalmazásáról is el kell mondanunk. A kinyilatkoztatott igazság föltárásában ugyanis Keleten és Nyugaton más-más módszereket és eljárásokat alkalmaztak, hogy az isteni dolgokat megismerjék és megvallják. Ezért nem csoda, hogy a kinyilatkoztatott misztérium egy-egy szempontját az egyik jobban fölfogta és jobban ki tudta fejteni, mint a másik; ennél fogva a különböző teológiai formulák nem ritkán inkább kiegészítik egymást, minthogy ellenkeznének egymással. Ami a keletiek biteles teológiai hagyományait illeti, el kell ismernünk, hogy kiemelkedő módon a Szentírásban gyökereznek, a liturgiában élnek és fejeződnek ki; eleven apostoli hagyományból, a keleti egyházatyák és más lelki írók műveiből táplálkoznak, s a helyes életalakításra, sőt a keresztény igazság teljes szemlélésére töreksenek. Ez a Szent Zsinat, hálát adván Istennek azért, hogy a katolikus Egyház sok – ezt az örökséget őrző és tisztábban és teljesebben élni akaró – keleti gyermeke már teljes közösségben van a nyugati hagyományt követő testvérekkel, kijelenti, hogy ez az egész, különböző hagyományokban élő, lelki és liturgikus, egyházfegyelmi és teológiai örökség hozzá tartozik az Egyház teljes katolicitásához és apostoliságához.* (E szöveghely értelmezéséhez lásd: E. LANNE, *Formule teologiche degli orientali*, in *Dizionario del Concilio Vaticano Secondo*, T. FEDERICI (a

évezred meghatározó jegye volt. Lehetőségének újbóli (f)elismerése, a keleti szentségi fegyelem saját források és szemléletmód mentén történő újrafogalmazásának is alapjául szolgált. Elmondható, e kérdésben az idézett zsinati szöveghely a korábbi katolikus állásponthoz képest valódi fordulatot hozott. Ennek lényege, hogy a keletiek –ortodoxok és katolikusok– a nyugati megfogalmazásoktól eltérő teológiai formulákkal élhetnek, sőt e formulák saját teológiai hátterükben, összefüggéseikben értendőek, melyek ugyancsak törvényesek. Ezen új doktrinális pozíciónak köszönhetően az egyes szentségek szabályozásánál a keleti források sajátos megközelítése kerülhetett előtérbe, mely egyaránt kihatott az új szabályozás *terminológiájára* és a szentségekről bennük megjelenő *vízióra*.⁴⁷ Ez igencsak szembetűnő megújulást eredményezett, hisz a szentségek korábbi leírása még a keleti egyházak fegyelmének megújítása iránt oly elkötelezett kanonistáknál is teljesen a tomista kategóriákat követte, mint például *Climent Pujol*.⁴⁸ Jóllehet egyes pontokon a CCEO mai fogalmazásmódja is további teológiai elmélyítést látszik igényelni, összességében a jelen titulus mégis igen jelentős lépéseket tett a keleti tradíció szorgalmazott helyreállítására.⁴⁹

E tény pedig a részleges jogalkotás orientációját is döntően meghatározza, mintegy azt is kötelezően a hiteles keleti források irányba igazgatva!

cura di), Roma 1969, 1158–1161; J. FEINER, *Dekretum über den Ökumenismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen [Lateinisch und deutsch]. Kommentare*, Teil II, Freiburg 1967, 104–107.

47 Éppen a –korábban teljességgel megkerülhetetlennek vélt– skolasztikus-arisztotelészi szentségjogi kategóriák (*materialforma*) kiküszöbölése érdekében döntöttek úgy, hogy a keleti kodifikáció ‘nem fogja magát egyetlen filozófiai iskolára támaszkodó teológiai fogalmakhoz kötni’, in *Nuntia* 4 (1977) 17.

48 Vö. PUJOL, *De sacramentis*, im. (A neves keleti kanonista biobibliográfiájához lásd: V. POGGI, *Climent Pujol i Villegas S.I. [1908–1998]. Piccole memorie di un grande*, in *Orientalia Christiana Periodica* 64 [1999] 5–17; továbbá: P. GEFANEL, *Contributo di Climent Pujol i Villegas S.J. allo sviluppo della scienza canonica orientale*, in *Canonistica [megjelentés alatt]*.)

49 Vö. OE 12.

II. FEJEZET

AZ EGYES SZENTSÉGEK FEGYELME

o. § A szentségi jog bevezető kánonjai

A titulus az ‘istentisztelet és főleg a szentségek’ címet viseli. Ez annak tudható be, hogy a keleti felfogás szerint a szentségek –és különösen is az eucharisztia– nem különíthetők el az istentisztelet közegétől. Ellenkezőleg, azokat pont az istentiszteletek elsőrendű cselekményeinek tekintik.⁵⁰

1. A bevezető ‘teológiai’ kánonok pneumatológiai aspektusa

A latin törvénykönyvhöz hasonlóan, az egyes szentségeket leíró fejezetek a keleti kódexben is *teológiai* tartalmú bevezető kánonnal kezdődnek. Ez utóbbiakban a szentség hatásainak leírása mellett –a keleti kánonjog specifikumaként– majd mindig különös hangsúly esik a *Szentlélek* szerepére is. Ő az aki a szentségek létesülésében és hatásában közvetlenül működik.⁵¹ A keleti kódex a latinnál lényegesen többször utal a Szentlélek egyházban betöltött szerepére. Ennek ellenére némely szerző mégis joggal kifogásolja, hogy e szempont az előbbiben sem jelenik meg számos olyan ponton, ahol az ugyancsak indokolt lenne.⁵² A kódex keleti jellege mindenesetre igényli, hogy normaszövegeit mindig a keleti teológia e különösen jellemző *pneumatológikus* összefüggésében olvassuk!⁵³ Egységes, átfogó és rendszerezett keleti ‘szentség~~tan~~’ (a szó

50 *Nuntia* 10 (1980) 4; *Nuntia* 15 (1982) 6.

51 Vö. SALACHAS, *L’iniziazione*, 13. skk. (Lásd még pl. IVANCSÓ I., *Görögkatolikus liturgia*, Nyíregyháza 1999, 100–102.) Más szemszögből ugyancsak a Szentlélek szerepét emeli ki a bizánci tradíció egyöntetű szóhasználata, mely a szentségek kiszolgáltatásánál mindig *passzív* formulát alkalmaz, ezzel is azt kiemelő, hogy a szentségi cselekmény aktív alanya Isten és nem a kiszolgáltató.

52 Így pl. J. CORIDEN, *Actions of the Holy Spirit in the Church*, in *Ius Ecclesiarum*, 693–702. (A rövidebb keleti kódexben 17 utalás található a Szentlélekre, míg a latinban mindössze 7. Szembetűnő hiányosság viszont, hogy a Szentlélek működésének említése az előbbiben sem szerepel például a házasság és a betegek kenete szentségénél, illetve egyetlen nem szentségi istentiszteleti cselekménynél sem; im. 694, 702.)

53 A keleti teológia pneumatológiai arculatának gazdag irodalmához lásd pl. P. EVDOKIMOV, *L’Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Bibliothèque œcuménique 10 – Série orthodoxe), Paris 1969 [= *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971]; S. BULGAKOV, *Il Paracrito* (Epifania della Parola 12), Bologna 1971; AA.Vv., *Esprit Saint*, in *DSp*, IV, 1246–1333; E. LANNE (a cura di), *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica* (Teologia oggi

skolasztikus értelmében), mint az fentebb kifejtettük, nem létezik. A kérdés patrisztikus szemléletű megközelítése maga szab bizonyos belső határt a ‘rendszeres’ tárgyalásnak.⁵⁴ Azt is láthattuk azonban, hogy a szentség(ek)nek létezik egy jellegzetesen keleti víziója is, melyre saját szentségteológia épül.

E megközelítés egyik legfontosabb jegye a Szentlélek szerepének mindenkori középpontba állítása, egy sajátos *szakramentális pneumatológia*. A keleti felfogás szerint valamennyi szentség hangsúlyozottan ‘pünkösdi esemény’: a Szentlélek hatalmának közlése a rítusokon keresztül. A pneumatológiai mozzanat szervesen átjárja a szentségek krisztológiai és ekkleziológiai aspektusait. A keleti patrisztikus tradíció egyöntetűen minden szentségi rítusnál a Szentlélek *hiposztatikus* jelenlétének tulajdonítja az azokban megjelenő működő

13), Roma 1970; E. TIMIADIS, *La pneumatologia ortodoxa*, Bilbao 1978; J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppo storici e temi dottrinali*, Casale Monferato 1974, 204–217 [magyarul: MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, 253–270]; M. GARIJO-GUEMBA, *La pneumatologia en la moderna teologia ortodoxa*, in *Estudios trinitarios* 9 (1975) 359–383; P. O’LEARY, *The Holy Spirit in the Church in Orthodox Theology*, in *Irish Theological Quarterly* 46 (1979) 177–184; J. THOMPSON, *The Holy Spirit and the Trinity in Ecumenical Perspectives*, in *Irish Theological Quarterly* 47 (1980) 272–285; B. SCHULTZE, *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschliessende Formulierung der griechischen Theologie (381–1981)*, in *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981) 5–54; P. LUISLAMPE, ‘*Spiritus vivificans*’. *Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea* (Münsterische Beiträge zur Theologie 48), Münster 1981; S. FELICI (a cura di). *Lo Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma 1983; M. A. FATULA, *The Holy Spirit in East and West: Two Irreducible Traditions*, in *One in Christ* 19 (1983) 379–386; B. FORTE, *La Trinità e la ‘pericoresi’*. *Lo Spirito come vita e come forza*, in *Studi Ecumenici* 9 (1991) 245–257; D. SALACHAS, *Il ruolo dello Spirito Sancto nei sacramenti dell’iniziazione cristiana secondo il documento di Bari*, in *Nicolaus* 17 (1989) 1–2, 19–29; N. BUX, *Il ‘sigillo’ dello Spirito nei sacramenti degli orientali*, in *Rivista Liturgica* 85 (1998) 523–528; H.-J., SCHULZ, *Die Pneumatologie des hl. Basilius. Impuls zur Neubesinnung auf die hermeneutische Struktur der Theologie und der kirchlichen Lehrverkündigung als bekenntnis- und liturgiebezogene Schriftauslegung*, in *CongressPIO.75*, 543–564; *Der Heilige Geist im Leben der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente XXIX, Wiener Patristische Tagungen 11), Innsbruck – Wien 2005; lásd még: C. FOLSOM, *The Holy Spirit and the Church in the Liturgy: CCC 1091–1109 and the Influence of Fr. Jean Corbon*, in ‘*Spiritus spiritualia nobis dona potenter infundit*’. *A proposito di tematiche liturgico-pneumatologiche*. Studi in onore di Achille M. Triacca, E. CARR (a cura di), Roma 2005, 231–241; M. FRANCISCO, *Lo Spirito Santo ed i sacramenti. Bibliografia*, in *Notitie* 131–132 (1977) 326–335; továbbá: A. M. TRIACCA, *La presenza e l’azione dello Spirito santo nella celebrazione dei sacramenti*, in *Liturgia* 19 (1985) 26–62; S. PARENTI, *Espíritu y desarrollo de la Liturgia bizantina*, in *Iglesias [BAC]*, 313–346.

54 Vö. ‘A szentségek keleti teológiájához mindenképp az Atyákhoz kellene visszanyúlni, akik a Szentírást a szentségek liturgián belüli közösségi ünneplésének keretében magyarázzák’, FARRUGIA, *Sacramenti*, 632–635, 632.

erőt. Ezt szemlélteti Szent Bazil egy szöveghelye is, mely alapján a Szentlélek üdvtörténeti szerepe az alábbi módon összegezhető. Krisztus eljövetele: a Szentlélek előtte; a Megtestesülés: a Szentlélek jelen van; csodatételek, kegyelem és gyógyulások, a Szentlélek révén kiűzött ördögök, megkötözött Sátán: a Szentlélek erejében; a bűnök bocsánata egyesülés Istennel: a Szentlélek által; a holtak feltámadása: a Szentlélek erejében.⁵⁵ Igazából a teremtésnek egyetlen ajándéka sincs, ami ne a Szentlélektől eredne.

Egyes ortodox szerzők úgy látják, hogy a hagyományos latin teológia pneumatológiai aspektus iránti csekély érzelme, a Szentlélek szerepének nem elégséges mértékű középpontba állítása is jelentős mértékben hozzájárulhatott bizonyos tévedések, illetve egyoldalúságok kifejlődéséhez. Eszerint ezzel lenne kapcsolatba hozható az a téves ekkleziológiai nézet, mely nem tudja elfogadni, hogy az Egyház nemcsak mennyei hanem földi dimenziójú valóság is. Szintén a Szentlélek működésének hiányos egyházbeli megélése vezetett volna az úgynevezett ‘karizmatikus’ mozgalmak iránti igényhez.

2. A nyilvános istentisztelet szabályozása

A nyilvános istentisztelet szabályozása a keleti liturgikus könyvek kiadására illetékes (sajátjogú felsőbb) hatóságok jogköre, illetve a jog adta keretek között a megyéspüspöké. Ellenben a szentségek *érvényességét* érintő kérdések a keleti kódex szerint is az egyház legfőbb hatóságának kizárólagos hatáskörébe tartoznak.⁵⁶ A liturgikus könyvek a keleti egyházakban jogi szempontból is nagyfokú sokszínűséget, heterogenitást mutatnak.⁵⁷ Keleti arculatú megújításuk napirenden van.

55 PG 32, 158; SALACHAS, *L'iniziazione*, 15. (Az eredeti szöveghely teljes fordításához lásd: Baszileosznak, a kappadókiai Kaiszareai érsekének a Szentlélekről szóló könyve, melyet Amphilokhosz ikonionai püspöknek, in *A kappadókiai atyák*, fordította VANYÓ L. [Ókeresztény Írók 6], Budapest 1983, 127.)

56 CCEO 668. kán. 2. §; *Il Padre*, nn. 22–28; illetve 669. kán. (Ezen alapelv alól bizonyos kivételt képez a tény, hogy a keleti egyházak saját hatáskörben új házassági akadályokat adhatnak ki, hiszen e jogszabályok mint inhabilitáló törvények –ha csak közvetve is– a szentségi házasságok érvényességét is érintik; vö. CCEO 792. kán.)

57 Vö. A. RAES, *Livres liturgiques des Églises orientales*, in DDC, VI, 606–608; R. TAFT, *I libri liturgici*, in G. CAVALLO (a cura di), *La cultura bizantina*, Roma 2004, 229–256; SZABÓ P., *I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica. Sviluppo della prassi e stato attuale*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 261–287; UΛ., *A görögkatolikus liturgikus könyvek kiadása. Rövid kánonjogtörténeti áttekintés*, in *Liturgikus örökségünk*, III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szimpozion anyaga, Nyíregyháza 2004, 19–43.

3. Kapcsolatok az akatolikusokkal a megszentelői küldetés terén: a tilalomtól a jogrendközi szabályozás felé

A 'szentségekben való közösködés'-ről szóló két alapkánon lényegében megegyezik.⁵⁸ A törvénykönyvek egészét szem előtt tartva azonban érdekes eltérésekre figyelhetünk fel. E kérdéskör áttekintését nemcsak az indokolja, hogy az ökumenizmus a keleti katolikus egyházak küldetésének bevallottan kiemelkedő eleme,⁵⁹ hanem az is, hogy a keleti kódex témát érintő újszerű rendelkezései többnyire a latin fegyelem értelmezésére is jelentősen kihatnak.

a) Az ekkleziológiai kép és a kapcsolatok alapelveinek módosulása

[1] *A szentségi közösködés modelljei.* Az egyház története során az elsza-
kadt keresztényekkel tartható kapcsolatok kérdése mindig is jelen volt, s
az egyes korokban és helyeken jelentősen eltérő válaszokat kapott.⁶⁰ Az
'interkommúnióknak', azaz a felekezeti közösködésnek alapvetően
három modellje figyelhető meg. (1) A *zárt* modellt ma az ortodox egyházak
egy része követi. Ennek lényege, hogy a szentségeik kiszolgáltatását *kizáró-
lag* a velük *teljes* kánoni közösségben álló keresztények számára tartják fenn.
Mint majd láthatjuk, e modell követése ma a görög nyelvű ortodoxok és egyes
ókeleti egyházak (így a koptok) jellemzője. A II. Vatikánum előtt lényegében
a katolikus egyház is ezt a rendet követte. (2) A *limitált*, vagy *fokozatok* szerin-
ti modell –az egyes egyházak között meglévő kommúnió tényleges mértékét
szem előtt tartva– a felekezeti közösködést korlátozott keretek
között –kivétekléppen és meghatározott feltételek megléte esetén– engedé-
lyezi. A mai katolikus gyakorlat (illetve a szláv ortodox egyházak többségé-
nek praxisa) e logika szerint alakul. (3) Végül a *nyitott* modell szerint, mely a
protestáns egyházi közösségek jellemzője, a felekezeti interkommúnióknak
semmilyen egyháztani követelménye nincs, így a szentségek kiszolgáltatásánál
a kérelmező idegen felekezethez tartozása egyáltalán nem képez akadályt.⁶¹

58 CCEO 671. kán./CIC 844. kán.

59 OE 24.

60 Vö. pl. W. DE VRIES, 'Communicatio in sacris'. *A Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, AA. Vv., *The Church & Ecumenism* (Concilium, vol. 4), New York 1965, 18–40.

61 Vö. G. RUYSSSEN, *Les positions des Églises/Communautés ecclésiales en matière de communicatio in sacris dans l'eucharistie*, in *Folia canonica* 9 (2006) 12–65. (Lásd még: G. LIMOURIS, *The Eucharist as the Sacrament of Sharing. An Orthodox Point of View*, in *The Ecumenical Review* 38 [1986] 401–415.)

[2] *A régi katolikus praxis.* A régi kódex tiltotta a más vallásúakkal (a korabeli megítélés szerint ‘eretnekekkel’, ‘szakadárokkal’) való mindenféle lelki közösködést, aktív vallásbeli érintkezést. Nem katolikus szertartásokon egyedül a ‘passzív’ (értsd: merőben külső, pusztán fizikai) jelenléte volt eltűrhető, ha azt külső okok indokolták.⁶² A II. Vatikánum egyházképben hozott fordulata viszont bizonyos mértékben és feltételek esetén lehetővé tette az akatolikusokkal való szentségi közösködést.⁶³ E változás az egyházközi kapcsolatok terén a Zsinat nyomán született egyik legrelevánsabb fordulat. Abból adódóan, hogy a katolikus egyház saját kánoni határain kívül is elismerte szentségi kegyelem működésének lehetőségét, logikusan következett a szentségekben való közösködés valamelyes mértékű engedélyezése.

[3] *A II. Vatikánum új alapelvei.* A tradicionális megközelítés szerint a szentségi közösség a *teljes egyházi egység kifejezője*, ezért csak a ‘plena communio’ tényleges jelenléte esetén megengedett. E mellett a zárt kommúniót igénylő *ekkleziológiai* elv mellett a Zsinat egy másik szempontot is megjelölt azonban, melyet *szoteriológiai* elvnek nevezhetnénk. Ez a lelkek üdvössége érdekében – a jog által rögzített megfelelő feltételek esetén – mégis lehetővé teszi (sőt igényli is) egyes szentségek felekezeti közti kiszolgáltatását.⁶⁴

Az ortodoxokkal lehetséges szentségi közösködés elveit meghatározó zsinati szöveghelyek érdekes kettősséget mutatnak. Az ökumenizmusról szóló határozat – abból kiindulva, hogy ezek is valódi *egyházak*, melyek érvényes szentségekkel és apostoli folytonossággal rendelkeznek – relációjukban kifejezetten pozitív módon itéli meg a felekezeti közti interkommúniót. A szöveghely ezt bizonyos feltételekkel nemcsak lehetségesnek, hanem egyenesen *ajánlatos-*

62 CIC 1917, 1258. kán.; vö. F. CAPPELLO, *La comunicazione «in divinis» con gli acattolici*, in *Civiltà cattolica* 1921/2, 338–348, 1921/3, 22–33, 1921/4, 503–515; VLADIMIR E., *A görög-keletiekhez való viszonyunk szentségek és szentelmények kiszolgáltatásánál*, in *Keleti Egyház* 9 (1942) 20–32; BANGHA B., *Communicatio in sacris*, in KL, I, 345–347; I. SZAL, *The Communication of Catholics with Schismatics* (Canon Law Studies 264), Washington D.C. 1947; C. TESTORE, *Comunicazione nelle cose sacre*, in EC, 4, 117–119; M. RIZZI, *Communicatio in sacris*, in DMC, I, 770–773.

63 LG 8, UR 3, OE 26–27, vö. F. COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall’inizio del secolo XVII ai nostri giorni* (Ricerche di Scienze Teologiche 5), Brescia 1969; E. LANNE, *Communicatio in sacris*, in *Dizionario V2*, 866–906; C. O’DONNELL, *Intercomunió*, in *DiccEcl*, 575–579; ID., *Subsistit*, in *DiccEcl*, 1012–1215; vö. P. GEFAELL, *Principi dottrinali per la normativa sulla ‘communicatio in sacris’*, in *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 509–528.

64 *Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat* (UR 8).

nak is mondja.⁶⁵ A keleti katolikusokról szóló határozat viszont továbbra is az interkommúnió *tilalmát* állítja előtérbe. A közösködés valamelyes lehetősége alapjaként pedig –az előző szöveghellyel szemben– nem az ortodox egyházak ekklezialitását és a velük fennálló igen szoros kommúniót jelöli meg, hanem csak lelkipásztori szempontokat, az egyes hívek lelki rászorultságát említi.⁶⁶

Nem kétséges, a szentségi közösködés alapjaként *nevesítve* megjelölt tényezők terén a két dokumentum között első látásra markáns eltérés mutatkozik. Egyes szerzők –így például *Georges Ruysen*– egyenesen a két szöveghely közötti feszültséget sugallják.

Eszerint az ökumenizmusról szóló határozatban az akatolikus közösségek *ekklezialitásának*, ‘egyház-mivoltának’ mértéke (lenne) az a sarokpont, amely végső soron meghatározza a szentségekben való közösködés lehetséges mozgásterét. Az ekklezialitás mértékétől függ ugyanis az egyházi kommúnió foka, amely viszont meghatározza a szentségi közösség két egymással dialektikus viszonyban álló elve⁶⁷ közötti érvényesülési arányokat. E logika szerint tehát a közösködés lehetséges mértéke az egyházi kommúnió fokának függvénye. Mivel az ortodoxok esetében a kommúnió igen szoros, ezért kisebb a veszélye az egység elve (*significatio unitatis*) elhomályosulásának. Ez egy széleskörű, a tényleges kommúnió mértékével arányosan rugalmas szentségkiszolgáltatási praxist tesz lehetővé. Sőt a szöveghely zárófordulata szerint a katolikus és ortodox egyházak közötti szoros kötelék olykor egyenesen *ajánlottá* is teszi az interkommúniót. (A protestánsok esetében éppen a kommúnió jóval kisebb foka szabja szűkre a közösködés határait.) A keleti katolikusokról szóló dekrétum viszont nem a fenti *ekkleziológiai* logikájú megközelítést követi. Itt az ortodox interkommúnió lehetséges mértékének kritériumaként is csak az egyes krisztushívők *individuális lelkipásztori igényei* szolgálnak. Ez utóbbi szöveg nem is utal az ökumenikus dekrétumban kiemelt szerepet kapó ekklezialitás

65 ...az Úr Eucharisziájának ünneplése által ezekben az [ortodox] egyházakban Isten Egyháza épül és növekszik... Mivel pedig ezeknek az egyházaknak, jóllehet különváltak, valódi szentségeik vannak –kiválképpen pedig az apostoli jogfolytonosság következtében van papságuk és Eucharisziájuk, s ezáltal igen szoros kapcsolatban állnak velünk mindmáig– egyes szent cselekmények közös végzése bizonyos körülmények között és az egyházi hatóság jóváhagyásával nem csupán lehetséges, hanem ajánlatos is (UR 15).

66 A szent cselekményekben való közös részvételt isteni törvény tiltja, ha kárára van az Egyház egységének, vagy tévedéshez való formális csatlakozást fejez ki, vagy a hitbéli eltévelyedés, a botránkoztatás és a közömbösség veszélyével jár. A lelkipásztori gyakorlat azonban azt bizonyítja, hogy keleti testvéreinket illetően tekintetbe lehet, sőt kell is venni különféle egyéni eseteket, melyekben sem az Egyház egysége nem károsodik, sem egyéb elkerülendő veszély nem fenyeget, ellenben sürgetően jelentkeznek az üdvösséghez szükséges eszközök és az emberek lelki java biztosításának igénye (OE 26).

67 *Significatio unitatis/Gratia procuranda* (UR 8).

és kommúnió mértéke szempontjaira. Eszerint –legalábbis az említett szerző így látja– a keleti dekrétum logikájában nem számít, hogy a kérelmező olyan valódi *egyház* tagja, mely a katolikus egyházzal igen *szoros közösségben* áll.⁶⁸ Noha szövegszerűen a keletiekről szóló dekrétum kétségtelenül nem utal a kommúnió mértékére mint meghatározó szempontra, mégis túlzónak tűnik az a zárómegállapítás, mely a keleti katolikusokról szóló határozat szentségi közösségre vonatkozó megközelítését egyenesen Zsinat-előtti logikájának állítja be.⁶⁹

A két pont eltérő megközelítése nyilvánvaló, ám a differencia inkább csak szövegszerűnek, mintsem érdeminek látszik. A keletiekről szóló dekrétum ugyanis –noha az elsődleges hangsúlyt kétségtelenül az interkommúnió *kivételes* mivoltára fekteti– a korábbi általános tilalmat megfogalmazó szabályokhoz képest maga nyit igen széleskörű teret a szentségi közösködésre. Ennek alapja pedig nem lehet más, mint a II. Vatikánum fentebb említett ekkleziológiai felismerései: a keleti dekrétum rendelkezése is szükségszerűen (bár nem szövegszerűen) szintén a kommúnió majd' teljes fokára, s az ortodox egyház ekklezialitására épít. Másik oldalról viszont az ökumenikus direktórium is jelzi –bár ki nem fejtí– hogy minden szentségi közösködés feltételekhez és szabályokhoz kötött. Ez azt jelenti, hogy az ortodoxokkal fennálló szoros kommúnióról szóló pont sem ír(hat)ja felül azt a továbbra is érvényes alapelvet, mely szerint az interkommúnió mindig csak *kivétel*. Az ekkleziológiai szempont ('significatio unitatis') éppenséggel a közösködés *ellen* hat. A kommúnió mértéke szempontjára történő utalásnak a keletiekről szóló határozatban is helye lett volna. E dokumentumban az érdemi probléma azonban nem a szentségi közösködés szűkre szabott kereteiből adódik, mint azt az iménti gondolatsor sugallhatja. Éppen ellenkezőleg, a *rendkívüli* feltételek ortodox kérelmezőkkel szembeni kikötésének teljes mellőzése az, ami valódi kérdőjeleket vetett fel.

Az ortodoxok számára ugyanis mindössze ugyanaz a két feltétel szerepel, amit katolikusoktól is megkövetel a jog a szentségek vételéhez: önkéntesség és megfelelő felkészültség.⁷⁰ Eszerint a katolikus és ortodox felvevő jogosultsága között –legalábbis a szóban forgó három szentség esetében– az iménti zsinati pont szerint semmilyen érdemi differencia nincs. Igencsak kérdésesnek tűnik,

68 Vö. RUYSSSEN, *Les positions*, 67–68.

69 i.m. 68. (Hasonló értelemben: M. WIJLENS, *Sharing the Eucharist. A Theological Evaluation of the Post-Conciliar Legislation*, New York – London 2000, 228–229.)

70 *Az említett elvek alapján szabad kiszolgáltatni a bűnbánat szentségét, az Eucharisziát és a betegek kenetét azoknak a keletieknek, akik jóhiszeműen élnek a katolikus Egyháztól különválva, ha önként kéri és kellőképp fel vannak készülve* (OE 27).

hogy ez az ekviparáció megalapozott volt-e. Ha az ortodoxok szentségfelvétele semmilyen különleges –tudniillik a katolikusok számára is kötelező előírásen túli– feltételhez sem kötött, akkor a szoteriológiai elv (tudniillik az ortodox személy jogosultsága a katolikus szentséghez) nem kivétel, hanem *szabály* lesz. Ez viszont ellentmond az UR 8 fentebb jelzett tézisének, sőt úgy tűnik, hogy a keleti katolikusokról szóló dekrétum szentségi közösködés kérdésében rögzített alapelvvel is feszültségbe kerülhet.⁷¹ Az ortodoxokkal fennálló kommúnió eleve igen szoros, ezért az egység elhomályosulásának interkommúnióból fakadó veszélye velük kapcsolatban kisebb. E mégsem jelenti azonban, hogy az egység megjelenítésének továbbra is *elsődleges* elve a velük folytatott közösködés esetén ne sérülhetne. Mivel nincs teljes egyházi egység –miközben a különleges kikötésektől mentes szakramentális közösködés éppen a teljes kommúnió kifejezője, s egyben feltétele is– az ortodoxok feltétel nélküli katolikus szentségekhöz bocsátása akkor is árthat az egyház egységének, ha sem tévedés, sem közömbösség forrásává nem válik. E ponton aláhúzendó, nem a szentségi közösködés ténye, s esetleges gyakorisága az, ami problémát jelent, hanem az adott relációban mutatkozó feltétel nélkülisége. Nem véletlen, hogy a hatályos végrehajtási jogszabályok a szóban forgó zsinati pontot (OE 27), illetve az arra épülő kódexbeli normákat is kiegészítésekkel finomították.

b) *A communicatio in sacris* területei és határai a keleti kódex szerint

[1] A szentségi közösség szabályozásának szentelt kánon mindkét törvénykönyvben csak három szentség: a bűnbánat, az eucharisztia és a betegek kenete esetében helyezi kilátásba a közösködés valamelyes lehetőségét. A keleti kódex más rendelkezései azonban egyértelművé teszik, hogy a szentségekben való közösködés egyet –az egyházi rend feladását– leszámítva, ma valamennyi szentség esetében megengedett lehet. Ezt a keresztségről kifejezetten állítja a keleti törvénykönyv, a bérmálásra vonatkozóan pedig ugyanez abból következik, hogy azt a keleti tradíció szerint mindig a keresztséggel egyetlen szertartás keretében kell kiszolgáltatni. Végül a vegyesházasságok esetében keleti szemszögből azért beszélhetünk szentségi közösködésről, mert keleti felfogás szerint az esketésnél közreműködő pap is valódi (társ)kiszolgáltatója a szentségnek.⁷²

⁷¹ *A szent cselekményekben való közös részvételt* isteni törvény tiltja, ha kárára van az Egyház egységének, vagy tévedéshez való formális csatlakozást fejez ki, vagy a hitbéli eltévelyedés, a botránkoztatás és a közömbösség veszélyével jár (OE 26).

⁷² Vö. SZABÓ P., *Papi áldás a házasság szentségénél*, in ID., *Tanulmányok a keleti házasságjog köréből* (Athanasiana Füzetek 8), Nyíregyháza 2003, 5–28.

[2] A szentségekben való közösködést a kódexek csak alapvonalakban szabályozzák. E kérdésről az Ökumenikus direktórium is fontos kiegészítő normákat tartalmaz, melyek közül ortodox relációban kettő érdemel feltétlen említést.

A keleti dekrétum imént tárgyalt rendelkezése, mely az ortodoxokat különösebb feltétel nélkül engedi katolikus szentségekhez, a törvénykönyvekbe is bekerült. Eszerint míg egy ortodox az eucharisztia, a bűnbánat és a szentkenet szentségét minden különleges megszorítás nélkül vehette katolikus paptól, katolikus hívó ortodox paptól csak különleges körülmények fennforgása esetén kérhette ugyanezeket.⁷³

Ezt a különös aszimmetriát a kodifikáció során is szóvá tették. Egyrészt az szöges ellentétben állt az ökumenikus kapcsolatok terén fontos elvként követett *kölcsönösség* követelményével, másrészt könnyen az egyoldalú 'prozelitizmus' (vagy legalábbis az erre irányuló félelmek) katalizátora lehetett. A szabályozás kölcsönössé alakítására tett javaslatot a kodifikátorok azonban mégis elutasították. Az indoklás szerint az új katolikus kódexek szándékoltan nem adnak kötelező szabályokat az ortodoxokra, továbbá feltételezhető, hogy az ortodox hívók csak saját fegyelmi rendjük tiszteletben tartása mellett fordulnak katolikus szentségkiszolgáltatóhoz.⁷⁴

A két egyház között fennálló igen szoros egyházi kötelék bizonyos alapot adhat az eucharisztikus közösség hasonlóan szorosra fűzésére, ám kétséges, hogy a teljes kommúnió hiányában ekkora mérvű rugalmasság helyes-e. Az iménti indoklás nem tűnik meggyőzőnek, vagy legalábbis szükségszerűnek. A kölcsönösséget biztosító katolikus szabályozás ugyanis nem feltétlen igényli a korlátozó normák ortodoxokra történő közvetlen kiterjesztését. Elegendő a katolikus pap irányában feltételekhez kötni a szentségek *akatolikusok* számára történő kiszolgáltathatóságát. Ez technikailag problémamentes, amint azt már a kódexek következő paragrafusa is beszédesen bizonyítja. Ebben a protestánsok szentségi közösködésének lehetőségét a törvényhozó anélkül szorítja szigorú korlátok közé, hogy őket közvetlenül kötelező törvényre lenne szüksége.⁷⁵

73 Az ortodox hívók számára kikötött feltételek –mint a zsinati dekrétum kapcsán láttuk– ugyanazok, mint amit a jog a katolikus felvevőktől is megkövetel: megfelelő felkészültség és önkéntesség. Ezzel szemben katolikus ortodox paptól e szentséget csak két komoly megszorító feltétel együttes fennforgása esetén veheti: ha a saját kiszolgáltató elérhetetlen, továbbá ha emellett a tévedés vagy közömbösség veszélye is távol áll; vö. CIC 844. kán. 2–3. §/CCEO 671. kán. 2–3. §.

74 *Nuntia* 15 (1982) II.

75 Egyébként az említett aszimmetria már csak azért is logikátlan, mert a két egyház egymástól való távolsága azonos, így a teljes közösség ebből adódó akadályai mindkét oldalról nézve ugyanakkora. Mivel a két egyház lényegileg azonos szentségtana nem igényel

A szóban forgó norma igazi és alapvető hibája azonban a zsinati dekrétumhoz hasonlóan abból adódik, hogy az ortodoxok aktív kommunikációját –azaz katolikus szentségekhez bocsátását– ténylegesen a kivétel szintjéről a feltételek nélküli gyakorlat (vagyis a norma) szintjére emelte! Egy olyan közegben, ahol az ortodoxok áldozása számottevő, e szabály a katolikus egyház látható egységének súlyos csorbulásához is vezethet. Ez pedig akár azt a kérdést is felvetheti, hogy e túlzottan engedékenynek tűnő rendelkezés nem áll-e magával az isteni joggal feszültségben (vö. OE 26) ? Nem aszimmetriája, hanem közömbösség határát súroló rugalmassága miatt. (Semmi nyoma nem látszik ugyanis benne annak, hogy bármi különbség is lenne egy katolikus és egy ortodox szentségfeltevő jogállása között, holott egyháztanilag az egyik a katolikus egyház tagja, a másik nem.)

Az imént jelzett aszimmetriában rejlő ekkleziológiai és ökumenikus ambivalenciát végül az Ökumenikus direktórium végrehajtási normái küszöbölték ki.⁷⁶

(a) *Ortodox szentségfeltevő ('passzív kommunikáció')*. A kódexbeli normatívát kiegészítendő, az ökumenikus direktórium elrendeli, hogy a gyónás, az eucharisztia és a betegek kenete kiszolgáltatásánál a katolikus papnak a kánonjog előírásain túl az adott ortodox egyház fegyelme is ügyelnie kell, illetve a prozelitizmusnak még a látszatát is köteles kerülni.⁷⁷ E norma, úgy tűnik, egyértelművé teszi, hogy saját kiszolgáltató elérhetősége esetén ortodox személyt katolikus pap nem részesíthet eucharishtiában: nincs ugyanis olyan ortodox

–a protestánsok irányában alkalmazotthoz hasonló módon– szükségszerűen aszimmetrikus szabályozást, nem látszik indoka annak, hogy az aktív és passzív kommunikáció feltételei között ortodox-katolikus viszonylatban is különbségek legyenek.

76 E megoldás ugyanakkor sem doktrinális sem jogtechnikai szempontból nem túl szerencsés. Egyrészt a katolikus egyház kiemelkedő jogforrásai, a törvénykönyvek továbbra is a fent jelzett, a szentségi közösködés alapelveivel feszültségben álló normát tartalmazzák. Másrészt kérdéses, hogy a direktórium, mint végrehajtási norma különleges pápai megerősítés nélkül megszoríthat-e egy törvénykönyv által adott jogot? Noha a végrehajtási norma iménti rendelkezése felfogásunk szerint inkább a törvény melletti mintsem a törvénnyel szembeni norma kategóriájába tartozik, s így érvényes, e ponton célszerűbb lett volna egy közvetlen törvényhozói megnyilatkozás. (A *contra legem* és *praeter legem* normák közötti jogtechnikai határ általános problémájának elemzéséhez lásd: SZABÓ P., *Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris*, in *Folia Canonica* 6 [2003] 177–181.)

77 *A katolikus papok megengedetten szolgáltatathatják ki a bűnbánat, az Eucharisztia és a betegek kenete szentségét a keleti egyházak tagjainak, valahányszor önként kérik s kellően föl vannak készülve. Ilyen esetekben is ügyelni kell a keleti egyházak fegyelme, s el kell kerülni a prozelitizmusnak még a látszatát is* (ÖD n. 125).

egyház mely engedné az interkommuniót, ha ortodox pap elérhető.⁷⁸ A rendelkezés további fontos eleme, hogy az ilyen viszonylatú szentségkiszolgáltatásnál is ügyelni kell az akatolikus fegyelem előírásainak minél teljesebb megtartására. Ez egyrészt magát a –felvevő *saját* jogrendje szempontjából értendő– vételi jogosultság lehetőség szerinti vizsgálatát jelenti, másrészt a kérelmező egyházában szokásos előkészületek –például szigorúbb szentségi böjt, esetleg kötelező előzetes szentgyónás, stb.– minél hiánytalanabb teljesítését. (A nyugati akatolikusokkal fenntartható szentségi közösködés is számos érdekes kérdést rejt, e témakörre azonban itt még példák erejéig sem térhetünk ki.⁷⁹)

(b) *Katolikus szentségfelvevő ('aktív kommunikáció')*. Különösen az Eucharisztia vételénél a katolikus felvevőnek az adott ortodox egyház fegyelmi rendjét is tiszteletben kell tartania. Ezek ugyanis sajátos ekkleziológiájuk következtében e témakörben a mai katolikus kánonjognál szigorúbb szabályokat követhetnek. Eltérő szokásaik lehetnek például az áldozás gyakorisága, az áldozás előtti kötelező gyónás és a szentségi böjt vonatkozásában. A katolikusoknak ügyelniük kell tehát arra, ne keltsenek botrányt és bizalmatlanságot a keleti keresztényekben azáltal, hogy nem tartják meg szokásaikat. Ezért amennyiben egy katolikus saját fegyelmi rendje szemszögéből megengedett módon kéri az eucharisziát ortodox paptól, amennyire csak lehet be kell tartani annak (ortodox) fegyelmi rendjét is. Így például ha az adott egyház a szentáldozást mindenki más kizárásával csak a saját híveinek tartja fenn, a katolikus hívőnek –noha saját jogrendje szerint jogosult lehetne a szentség vételére– tartózkodnia kell a szentáldozástól.⁸⁰

78 Arra azonban adódhat példa, hogy még saját kiszolgáltató elérhetősége hiányában is tiltják a katolikus szentségek vételét. Legalábbis ez lenne a logikus konzekvenciája annak, ha egy ortodox egyház a katolikus szentségek érvényességét sem ismeri el. (Egy ilyen rendelkezést persze a katolikus kiszolgáltatónak csak a isteni jog követelményeinek határai között kéne tiszteletben tartania.)

79 A protestánsokkal való szentségi közösködés egyik neuralgikus pontja a vegyesházasságban élő akatolikus fél eucharisziához bocsátása, mely kérdésben a kódexbeli normatíva az ortodox viszonylatnál jóval szigorúbb. Noha egyes szerzők a vegyes házasságból fakadó közösség-igény tényét már önmagában is a szentség vételéhez elégséges, súlyos sürgető oknak tekintik, ezt a vonatkozó jogszabályok ma nem erősítik meg. (E kérdéshez lásd pl. W. REES, 'Communicatio in sacris' und 'consortium totius vite'. *Kirchenrechtliche Überlegung im Blick auf die konfessionverschiedne Ehe*, in *De processibus matrimonialibus* 7 [2000] 175–195.)

80 *Mivel a katolikusok és a keleti keresztények szokásai az áldozás gyakorisága, az áldozás előtti gyónás és szentségi böjt tekintetében eltérnek egymástól, a katolikusoknak ügyelniük kell arra, hogy ne keltsenek botrányt és bizalmatlanságot a keleti keresztényekben azáltal, hogy nem követik az ő szokásukat. Ha egy katolikus megengedett módon kéri a szentáldozást a keletiekénél, amennyire csak lehet, be kell tartania a keleti fegyelmet; s ha az az egyház a szentáldozást*

A katolikusok irányában engedélyezett szentségi közösködés kérdésében a II. Vatikánum után az ortodox egyházak között jelentős differenciálódás keletkezett. Az orosz és a lengyel ortodox egyház kedvező fogadtatásban részesítette a katolikus fegyelem enyhítését, s maguk is hasonló értelmű rendelkezést iktattak saját fegyelmi rendjükbe.⁸¹ Ezzel szemben a görög nyelvű ortodox egyházak a katolikusokkal való szentségi közösség terén évszázadok óta a kánoni szigor (ακριβεια) álláspontját követik, elvileg gyakran mindmáig teljességgel kizárva a katolikusok –újrakeresztelés nélküli– ortodox szentségekhez bocsátását.⁸² (Görög ortodoxok részéről a katolikus szentségek kérelmezése is kevésbé valószínű, éppen mert ezen egyházakban –szemben a szláv ortodoxokkal, mint majd láthatjuk– a katolikus szentségek érvénye körül is vita folyik.)

c) A jogrendközi koordináció és jogalkotás feladatai

[1] *Az ortodox szentségi jog ismeretének szükségessége.* A II. Vatikánum előtt, mikor az ortodox joghatóság létét a katolikus egyház elvitatta, logikus módon

mindenki más kizárásával a saját híveinek tartja fenn, tartózkodnia kell a szentáldozástól (ÖD n. 124; vö. még: ÖD n. 122).

- 81 Az orosz ortodox egyház Szent Szinódusa 1969. december 16-i ülésén foglalkozott az óhitű orosz szakadárokkal, illetve a katolikusokkal kapcsolatos szentségi közösködés kérdésével. Ekkor az a döntés született, hogy az említett két egyház híveitől nem szabad megtagadni az ortodox szentségek kiszolgáltatását, ha azokat ortodox templomban kérik; lásd: *Information Service* 9 (1971) 1, 16. (Közel egy évtized után –az e kérdésben merev állásponthoz ragaszkodó görög ortodoxok sürgetésére– az orosz és lengyel egyház *fel függesztette* az imént idézett rugalmas rendelkezést. Az annak végleges visszavonására irányuló görög követeléseket azonban elutasították.)
- 82 Figyelemre méltó, hogy az ökumenikus kérdésekben általában progresszív álláspontot követő ortodox kanonisták, így például *John Meyendorff* is, kizártnak vélte az ortodox-katolikusok interkommúnió bármilyen lehetőségét. Nem azért mintha Krisztus nem lehetne jelen a nem-ortodox közösségekben, hanem mert a szentségi közösködés relativizmushoz, Krisztus szakramentális jelenléte és a kinyilatkoztatott igazság kizárólagos birtoklása közötti elemi kapocs szakadásához vezetne. Ezzel az állásponttal kapcsolatban *Emanuel Lanne* kritikai észrevételeket fogalmaz meg. Úgy látja, ha az ortodoxok nem fogadják el, hogy a katolikus egyház is megőrizte bizonyos fokon az igazság tanításának képességét és tekintélyét, nem logikus, hogy ökumenikus dialógust folytassanak vele. Ha viszont elismerik ezt, illetve ha a megváltó kegyelem bizonyos mértékű jelenlétét is képesek az Ortodoxia határain kívül elfogadni, akkor viszont az nem ésszerű, hogy kétségbe vonják az ilyen közösségekkel fennálló részleges kommúniót, s annak logikus következményeként az interkommúnió bizonyos határok közötti lehetőségét; vö. E. LANNE, *Quelques questions posées à l'Église orthodoxe concernant la 'communicatio in sacris' dans l'eucharistie*, in *Irenikon* 72 (1999) 435–451.

az ortodox fegyelmi rend rendelkezéseit sem vették figyelembe.⁸³ Az ortodox önkormányzati jog zsinati elismerése, s ennek összefüggésében a joghatóságuk megítélésében beállt fordulat viszont természetes következményként hozta az ortodox fegyelmi rend jogértékének katolikus szemszögből történő felismerését is.⁸⁴ Ha viszont az ortodoxok jogszabályok kiadására képesek és fegyelmi rendjük törvényes is, akkor a katolikusoknak felekezeti közti kapcsolataikban az előbbieket saját fegyelmeire is tekintettel kell lenniük. A kánonjogban ma már számos olyan norma található, mely felekezeti közti helyzeteknél az ortodox félre vonatkozóan –az isteni jog keretei között– katolikus részről is kifejezetten az érintett saját (ortodox) jogrendjét rendeli alkalmazni! E recepciónak kitűnő példája az ortodox házassági jogi normák alkalmazása. De ugyanez a megközelítés jelentkezik az Ökumenikus direktórium fent említett szabályaiban is.⁸⁵ E normák tükrében nyilvánvaló, hogy az ortodox szentségi jog legalább egyes elemeinek katolikus részről történő megfelelő megismerése mind sürgetőbb feladat.

[2] *Koordináció és 'belső egyházközi jogrend'*. Az ortodox fegyelem megismerését viszont gátolja, hogy forrásai gyakran nehezen hozzáférhetőek, értelmezésük bizonytalanságokat rejthet, illetve szabályaik egy-egy kérdésben olykor akár egyházanként is jelentős eltéréseket mutathatnak. Ezért az iménti felekezeti közti eseteknél csak az érdekelt egyházak közötti egyeztetés, esetleg ezek alapján születő megállapodások nyújthatnának biztos eligazítást.

Az egymástól független felekezeti jogrendek bizonyos mérvű kölcsönös elismerése szükségszerűen hozta magával a felekezeti közti/jogrendközi koordi-

83 A régi felfogás szerint az ortodoxok jogcselekményeit is a katolikus fegyelem szerint ítélték meg; vö. E. HERMAN, *Quibus normis matrimonium regatur quod inter fideles diversi ritus contrahitur*, in *Miscellanea A. Vermeersch, S.J.*, [Roma] 1935, 214–255; Id., *Quibus legibus subiiciantur dissidentes rituum orientalium*, in *Il diritto ecclesiastico* 62 (1951) 1043–1058; A. COUSSA, *An Orientales schismatici legibus matrimonialibus Ecclesiae Latinae teneantur*, in *Apollinaris* II (1938) 121–125.

84 *Ezenkívül Kelet egyházai már az első időktől saját egyházfegyelmiükhöz igazodtak, melyet a szentatyák, valamint a tartományi és egyetemes zsinatok szentesítettek. Mivel az Egyház egységének –miként fentebb említettük– a legkevésbé sem árt, sőt nagyobb dicsőségére válik, és nem csekély mértékben segíti küldetésének teljesítésében az erkölcsök és szokások bizonyos különbsége, a Szent Zsinat minden kétség eloszlatására kinyilvánítja, hogy a Kelet Egyháza-inak –nem feledve az egész Egyházra kötelező egységet– joguk van a saját egyházfegyelmiük szerinti kormányzathoz, hiszen ez felel meg jobban híveik adottságainak, és ez szolgálja alkalmasabban a lelkek javát. E nem mindig betartott hagyományelv megtartása azon dolgok közé tartozik, melyek az egység helyreállításának alapvető, előzetes feltételei* (UR 16); vö. I. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La civiltà cattolica* 122 (1971) 551–562.

85 CCEO 780–781 kk.; illetve ÖD nn. 124–126.

náció igényét. E kérdéskör mára a kánonjogtudomány érdeklődésének közép-pontjába került.⁸⁶ A felsorolt jogrendközi normák, úgy tűnik, a kánonjog egy új szektorának, az úgynevezett ‘belső egyházközi jognak’ első gyümölcsei.⁸⁷ Ez a kifejezés, ha jól értjük, egy olyan két-, vagy többoldalú szabályrendre utal, melyben az egyházaikra vonatkozó közös ügyekben a felekezeti közti koordináció szereplői adnak ki egymással egyeztetett, megfelelően összehangolt és belső rendjük irányában kölcsönösen szavatolt jogszabályokat. Közös felekezeti törvényhozó hiányában e megállapodások normatív bevezetése az egyes érintett egyházak saját hatóságaira hárul. Noha ez utóbbi lépés –tudniillik a közösen elfogadott egyházközi alapelvek egyes esetekre vonatkozó logikus következményeinek, avagy az egyes konkrét kérdésekre elfogadott megállapodásoknak saját normarend keretében foganatosított utólagos kihirdetése– nem feltétlenül elengedhetetlen, a jogkövetés hatékonysága szempontjából egy ilyen intézkedés mégis igen hasznos.

[3] A szentségbeli közösködés olyan témakör, mely természeténél fogva igen sok, az említett ‘belső egyházközi jog’ szabályozási területére tartozó kérdést hord magában. Példaként lássunk néhány olyan közösködési situációt, mely legalábbis felvetheti egyeztetett egyházközi szabályok kiadásának szükségességét.

1. Az ortodox fegyelem szerint a kisdedek is részesíthetőek eucharisziában. A hatályos katolikus kódexek az ortodox kérelmezőnek a szentség vételéhez csak két feltételt írnak elő: önkéntesség és felkészültség. Mivel a kisdedáldoztatás az isteni joggal magával nem ellentétes, kérdéses, hogy az ortodox szülők gyermekük áldoztatása iránti kérelmét vajon a katolikus papnak nem az

86 A nemzetközi kánonjogi társaság 2004-es világtalálkozója is ezt a témakört tárgyalta: CONSOCIATIO INTERNATIONALE IURIS CANONICI PROMOVENDO – L’UNIVERSITÉ LA SAGESSE, *Systeme juridique et rapports entre les ordonnancements juridiques*. XII Congrès International de Droit Canonique, 20–25 septembre 2004 Adma [Liban], E. RAAD (dir.) Beyrouth 2008. (A ‘belső’ jelző az említett egyházközi normarend vonatkozásban is arra utal, hogy a szóban forgó megállapodásokat, jogszabályokat az egyes felekezetek egyházi hatóságai adják ki, vagy ratifikálják, s nem államegyházi jogi normákról van szó, mint például a részben hasonló rendeltetésű perszonális statútumok esetén.)

87 Vö. ‘Ez a szabályrend, melyhez bizonyos mértékig hasonlóak más egyházi rendszerekben fellelhetőek, úgy tűnik egy olyan jog magját képezi, amit *belső egyházközi jogként* határozhatnánk meg, s melyet az egyes egyházak ökumenikus kapcsolatainak szabályozására adnak ki, illetve bizonyos cselekmények és viszonyok számára tulajdonítandó jelentőség meghatározására, amelyek bár külsőlegesen maradnak, a saját konfessionális jogrend szempontjából még sincsenek megfosztva a jelentőségtől és súlytól’, F. PETRONCELLI HÜBLER, *Ecumenismo*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche, Sezione civile*, VII, Torino 1991, 360.

előbbieket saját (ortodox) jogrendje előírásai szerint kell-e mérlegelni ez esetben is? A direktórium azon kitétele, mely szerint az eucharisztia felekezeti közötti kiszolgáltatásánál az áldoztató katolikus papnak *a keletiek egyházfegyelmére is ügyelnie kell*,⁸⁸ éppenséggel ez utóbbi normarend (isteni jog keretei közötti) teljes recepcióját sugallja. Ez viszont azt jelenti, hogy az ortodox jogszabályok nemcsak akkor tartandóak tiszteletben, ha azok nehezítik a szentség felvételét, hanem akkor is, mikor azok a jogalanyok szélesebb körének, illetve könnyebben engedélyezik azt, mint a kiszolgáltató jogrendje. (Noha a latin jog tiltja a kisdedek áldoztatását, e rendelkezés, ha nem tévedünk, a kódex jellegénél fogva csak a latin egyház hívei viszonylatában megfogalmazott norma. Nem tűnne logikusnak, hogy egy ortodox személy csak azért ne tudja saját törvényes szentségi fegyelmét követni, mert egy másik jogrend saját hívei vonatkozásában kikötött tilalma –mintegy ‘mellékhatásként’– ortodox viszonylatra is érvényesül: egy olyan relációban tudniillik, mely közegében az teljességgel idegenként hat.) A két normarend imént vázolt esetről tapasztalható ütközése az interpretáció szokásos eszközeivel azonban nem oldható fel teljes bizonyossággal. Ezért a kérdésben –legalábbis, ha a vázolt kázus a gyakorlatban is megjelenő igénynek bizonyul– megfelelő szintű egyházközi egyeztetés és szabályozás látszik szükségesnek.

2. A betegek kenetének kiszolgáltatása kapcsán is lényeges eltérések mutatkoznak a katolikus és az ortodox praxisban. Egyes ortodox egyházak e szentséget, mint majd láthatjuk, valóban nagy könnyedséggel szolgáltatják ki. Azt megkaphatják pszichikai nehézséggel küszködő személyek is, egyes közösségekben pedig a gyónás mintegy kiegészítéseként is feladják. Egyes szerzők –úgy tűnik nem egészen alaptalanul– azt a kérdést is érintik, hogy vajon indokolt-e a kisdedeket megfosztani a kenet egyik nevesített hatásától (a szenvedés remélt enyhítésétől) pusztán azért, mert még nem voltak képesek bűnt elkövetni. E szentség esetében is felmerülhet tehát a kérdés, hogy ortodox kérelmező esetén a felvételre való jogosultságot melyik jogrend alapján kell eldönteni? Ha következetesen alkalmazzuk az ortodox joghatóság és fegyelem elismeréséből adódó következményeket, akkor –úgy tűnik– e dilemmában is az ortodox fegyelemnek kellene mérvadónak lennie. Nyilván mindig csak az isteni jog határai között, és feltétlen ügyelve arra, hogy az eltérő kiszolgáltatás a helyi hívekben ne váltson ki se zavart, se megbotránkozást. Nézetünk szerint a latin fegyelem –mivel az adott egyházon belüli viszonyokat szabályozza– az ortodox közösködés imént említett lehetőségét közvetlenül nem tiltja. Ez esetben is indokolt lenne azonban –legalábbis az említett relációjú közösködés

88 ÖD n. 125.

iránti gyakori objektív igény esetén – a kérdés tisztázására megfelelő egyházközi irányelvek és szabályok kiadása.

3. A gyakorlat szempontjából talán még jelentősebb kérdés, hogy a gyónási penitencia kiszabásánál ortodox hívó esetén katolikus papnak melyik bűnbánati fegyelem rendelkezéseit kell szem előtt tartania. A vonatkozó ortodox szabályok a mai katolikus praxistól gyakran eltérő és szigorúbb rendelkezéseket tartalmaznak. Felmerül a kérdés, hogy az ortodox fegyelem tiszteletben tartásának elve e ponton vajon nem követeli-e meg, hogy az ortodox hívőre lehetőség szerint ilyenkor is az ő saját fegyelmi rendjét alkalmazzák? Kétségtelen, ez esetben nem annyira a hívő igényéről, mintsem az adott fegyelem és közösség integritása megőrzésének érdekéről van szó. (Extrém esetben fordított anomália is előfordulhatna, tudniillik mikor –véltetőleg szükségből– katolikus hívő gyónna rezervált feloldozás vagy büntetés alá eső bünt ortodox pap előtt. Az egyházközi koordinációnak e kérdésre is célszerű lehet kitérnie. Persze a gyakorlatban ez utóbbi szituáció eléggé valószínűtlen, hisz az ortodox fegyelem a katolikus jog szerint rezervált esetek többségére jóval szigorúbb penitenciát szabhat, így a katolikus gyónó a valódi szükséghelyzetet leszámítva aligha fordul ez ügyben ortodox paphoz.)

4. A vegyesházasságok kapcsán tisztázást igényelne az a dilemma, hogy a katolikus praxis a kánoni forma megtartásának, avagy a házasság ortodox szemszögből vallott stabilitásának tulajdonít-e nagyobb fontosságot, ha a két szempont között esetleg feloldhatatlannak látszó feszültség jelentkezik. Egyes ortodox közösségek ugyanis csakis és kizárólag a saját felekezeti pap előtt kötött házasságot tartják érvényes szentségi házasságnak.⁸⁹ Felekezeti közötti egyeztetést igényelne, annak tisztázása, hogy egy-egy ortodox egyház milyen feltételekkel ismeri el magát a vegyesházasságot, illetve a katolikus celebráció érvényességét. Megjegyzendő, e kérdések tisztázása nemcsak ökumenikus szempontból fontos, hanem az a katolikus fél alapvető érdeke is. Házasságának *de facto* stabilitása ugyanis nem kis mértékben attól függ, hogy házastársa (ortodox jogrendje) is szentségi jellegűnek tekinti-e kötésüket.⁹⁰

89 Lásd: SZABÓ P., *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 19–23 novembre 2001, [S. AGRESTINI – D. CECCARELLI MOROLLI (a cura di)], Città del Vaticano 2004, 250.

90 Vö. SZABÓ, P., *Forma canonica dei matrimoni misti CIC/CCEO. Domande intorno al significato dell'interventus ministri sacri (CIC c. 1127, § 1) in prospettive dottrinali*, in *Present-day Problems in Mixed Marriages*. Proceedings of the Third International

Egy másik házasságjogi példaeset a negyedházasságból fakadó dilemma lehet. Kérdéses, vajon katolikus pap közreműködhetne-e olyan vegyesházasság kötésénél, ahol a katolikus szempontból szabadnak minősülő ortodox fél negyedik házasságáról van szó. Ez ugyanis, mint ismeretes, a bizánci jogban már abszolút akadály.

5. Némely ókeleti egyház relációjában az egyházközi párbeszéd és egyeztetés fontos kérdése továbbá annak pontosítása, hogy vajon valóban minden az egyetemes jog által kilátásba helyezett szentség esetében akadálytalanul lehetséges-e a közösködés irányukban. Egyes szentségek hiánya miatt ugyanis, ha nem tévedünk, az érintett egyház tagjaitól többletgaranciák lennének szükségesek a felekezteközi kiszolgáltatáshoz. Így például az egyetemes jog nagyvonalú és általános megállapítása ellenére –melyből az tűnhet ki, hogy az ortodoxok (értsd: *bármely* e fogalom alá érthető egyház) szentségekről vallott hite teljes egészében és hiánytalanul megfelel a katolikus egyház tanításának⁹¹– például a nesztoriánus asszírok esetében a betegek kenetének, vagy a bűnbánat szentségének kiszolgáltatása előtt mégis meg kellene győződni arról, hogy a kérelmező akatolikus keleti hívő hite megegyezik-e a szentségről szóló katolikus hittel.

A direktórium imént idézett jogszabályhelye nevesítve csak az eucharisziát említi, a közösködés tárgyaként. Nem kétséges azonban, hogy a benne megfogalmazódó alapelv –tudniillik, hogy az igen szoros kommúnió, az eucharisztia, a papság és az apostoli folytonosság megléte a keletiek vonatkozásában ekkleziológiai és szakramentális alapot ad a szentségekben való közösködéshez– nemcsak e szentség, hanem a gyónás és szentkenet szentségeire is értendő. A keletiekről szóló dekrétum maga is minden különböztetés nélkül, az *összes akatolikus keleti vonatkozásában* (azaz az ókeletieket és asszírokat is ideértve) mondja lehetségesnek a három szentségben való közösködést.⁹² Ezeknél az egy-

Conference held at the Institute of Canon Law “ad instar facultatis” Pázmány Péter Catholic University, Budapest, 5th February 2001: *Folia Canonica* 4 (2001) 253–261.

91 *A katolikus Egyház és a vele teljes közösségben nem lévő keleti egyházak között a hit területén nagyon szoros kommúnió áll fenn. Ezen felül ‘az Úr Eucharisziájának ünneplése által ezekben az egyházakban Isten Egyháza épül és növekszik’, és ‘ezeknek az egyházaknak, jóllehet különváltak, valódi szentségeik vannak, kiváltképpen pedig az apostoli jogfolytonosság következtében van papságuk és Eucharisziájuk...’ Ez a katolikus Egyház fölfogása szerint ekkleziológiai és szentségi alapot ad ahhoz, hogy engedélyezze, sőt biztassa ezekkel az egyházakkal a közös részvételt a liturgiában, még az Eucharisziában is ‘megfelelő körülmények között és az egyházi hatóság jóváhagyásával’, ÖD n. 122; vö. UR 15.*

92 *Az említett elvek alapján szabad kiszolgáltatni a bűnbánat szentségét, az Eucharisztia és a betegek kenetét azoknak a keletieknek, akik jóhiszeműen élnek a katolikus Egyháztól különválva, ha önként kérik és kellőképp fel vannak készülve* (OE 23).

házaknál kivétel nélkül feltételezi a szóban forgó szentségek érvényes meglétét. Ellenkező esetben ugyanis kifejezetten ki kellene kötnie, hogy a felvevő adott szentségre vonatkozó katolikus[sal konform] hitét előzetesen külön kérjék számon, ha ekörül bármi kétség merülne fel. Úgy tűnik azonban egyetlen olyan kánoni norma sincs, mely keleti akatolikusok vonatkozásában ilyet követelne.

Azt kell tehát mondjuk, ez utóbbi norma (s ennek tükrében a direktórium idézett szövege is) túlzottan általánosító. Azt sugallják, hogy az eucharisztia, az egyházi rend szentsége és az apostoli folytonosság megléte elegendő ahhoz, hogy az akatolikusok szentségeit érvényesnek tekintsük,⁹³ s következésképpen a szóban forgó közösségek híveivel minden további különleges feltétel, vagy vizsgálódás nélkül felekezeti közötti szentségkiszolgáltatásra kerülhessen sor.

Csakhogy a valóság mást mutat. Jóllehet a felsorolt elemek a szentségek érvényességéhez elengedhetetlenek, ám ezek valójában csak szükséges feltételei az akatolikus szentségek lehetőségének, nem abszolút garanciái *mind* a hét szentség *tényleges* meglétének. (Értsd: a fentebb felsorolt meghatározó egyházszerkezeti elemek megléte önmagában nem zárja ki, hogy egyes egyházak gyakorlatából némely – az egyházstruktúra szempontjából kisebb jelentőségű – szentség eltűnjék, avagy – lényegi elemében mutatkozó hiányosságok miatt – ugyanezek érvénye körül legalábbis kétségek merüljenek fel.)

Ha pedig egyes keleti egyházak gyakorlatából bizonyos szentségek kivesztek, vagy lényegi torzulást szenvedtek – mint például a szentkenetet mellőző betegek szentsége az örmény apostoli egyháznál – ott nemcsak a katolikusok aktív kommunikációja kizárt, hanem az ortodoxok katolikus szentségekben történő részesítése is nagyobb körültekintést igényel. Joggal jegyzi meg tehát *Eloy Téjero* a 844. kán. 3. §-a kapcsán, hogy az abban szereplő ‘keletiek’ (*orientales*) kifejezés túlságosan általános, ezért olykor esetükben is szükséges lehet meggyőződni arról, hogy az ortodox kérelmező hite valóban a katolikusnak megfelelő-e.⁹⁴ Erre ténylegesen elsősorban az asszír és esetleg néhány prekhalkedóni egyház híveinél lehet szükség, mint azt majd az egyes szentségek tárgyalásánál még láthatjuk.

Noha az ökumenikus kapcsolatok előmozdításáért fáradozók szemszögéből a látens szentségtani differenciák egyértelművé tétele és dokumentálása nem

93 ‘More specifically, the expectation, spelled out in greater detail in the ecumenical dialogue, is that a Church is to «have kept the substance of eucharistic teaching, the sacrament of orders, and apostolic succession», i.e., in order to be judged as having valid sacraments of penance, Eucharistic and anointing of the sick’, in *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, J. CORIDEN – TH. GREEN – D. HEINTSCHEL (eds.), New York/Mahwah 1985, 610 [J. Coriden].

94 *Codice*, 585.

tűnhet célszerűnek, a szentségi közösködés ismétlődő igénye ezt mégis sürgetővé teheti. (Erre pedig –például az asszír hívek napjainkban zajló tömeges exodusá miatt– vélhetőleg mind gyakrabban mutatkozik majd igény.)

6. Amint azt az Ökumenikus direktórium fentebb idézett pontjai is jelzik, az eucharisztia aktív és passzív kommunikáció módjára történő kiszolgáltatásánál is tiszteletben kell tartani az ortodox jogrend előírásait. Ezek egyházközi egyeztetése és a kérdésre vonatkozó belső egyházközi normák kiadása az említett szentség vételének relatív gyakorisága és kitüntetett szerepe miatt egyes régiókban különösen is sürgető feladatnak bizonyulhat.

Érdemes végül megjegyezni, hogy hasonló szellemű és célzatú megegyezések kialakítását maga az Ökumenikus direktórium is szorgalmazza:

A katolikusoknak biztonyságot kell tenniük a más egyházak és egyházi közösségek liturgikus és szentségi élete iránti őszinte tiszteletéről; s viszont, nekik ugyanezt meg kell kapniuk a többiektől. A fent említett konzultációk egyik témája lehet egymás liturgikus és szentségi fegyelmének jobb megértése, s a megegyezés arról, hogy mi történjenek olyan helyzetekben, amikor az egyik Egyház fegyelme ütközik, vagy ellenkezik a másikéval.⁹⁵

Ha nem tévedünk, a szentségekben való közösködésnél az egyes szentségek kiszolgáltatását (mind a passzív mind az aktív kommunikáció esetén) különböző súlyú feltételekhez lehetne kötni, hisz azok maguk sem azonos jelentőségűek az egyház[szerkezet], s így az egyház egységének megjelenítése (a 'significatio unitatis') szempontjából. E kérdés további teológiai elmélyítést és jogi szabályozást igényelne.⁹⁶

d) A szent dolgokban való közösködés

A keleti kódex külön utal katolikusok *ak*atolikus istentiszteleteken történő részvételének, illetve esetleges közreműködésének lehetőségére. Ehhez megfelelő ok szükséges, megtartva mindazt, amit a saját egyházi hatóságok erre vonatkozóan szabályként elrendelnek. Az *ak*atolikusokkal való kultikus közösség lehetőségének mértékére értelemszerűen kihat az adott felekezettel fennálló egyházi közösség foka. A keleti kódex továbbá arról is rendelkezik, hogy a katolikus 'szent helyeket' (pl. templomokat, temetőket), milyen feltételekkel lehet istentiszteleti célból *ak*atolikus hívők rendelkezésére bocsátani.

⁹⁵ ÖD n. 107.

⁹⁶ Úgy tűnik ekkleziológiai szempontból könnyebben megengedhetőnek tűnik például egy protestáns hívő katolikus pap előtti (esetleg akár viszonylag gyakori) gyónása, mint ugyanezen személy áldoztatása.

Természetesen ehhez elsősorban az szükséges, hogy az adott helységben nekik ne legyen megfelelő saját helyük. Ha a katolikus hely használatának objektív szüksége fenn áll, azokhoz akatolikus keresztények a katolikus *megyéspüspök* engedélyével bocsáthatóak. A szent helyek kölcsönzésének keretszabályait pedig a sajátjogú részleges jognak kell meghatározni.⁹⁷

4. A szentségi ‘karakter’ kérdése és a szentségek feltételes kiszolgáltatása

[1] *A szentségi ‘karakter’ fogalmának mellőzése.* A keleti törvénykönyv csak megállapítja, hogy a kereszttség, a bérmálás és az egyházi rend egyes fokozatai nem ismételtető szentségek, ám a latinnal szemben nem tér ki e tény pontos okára. Mint tudjuk, a latin doktrína ezt az eltörölhetetlen szentségi jegy (*character indelebilis*) fogalmával magyarázza.⁹⁸ A keleti teológiában azonban e fogalom ismeretlen, noha a patrisztikus forrásokban fellelhető szent és törhetetlen pecsét (*σφραγις*) kifejezés kétségtelenül ugyanarra a teológiai tényre utal.⁹⁹ A kodifikátorok e ponton is szándékoltnak mellőzni kívánták azonban a latin teológiai frazeológiát. Úgy látták ugyanis, hogy nehéz lenne olyan megfelelő szakkifejezést találni, mely úgy tudja visszaadni a szóban forgó idea pontos tartalmát, hogy közben a teológiai formulák törvényes sokféleségéről szóló zsinati elvnek (UR 17) is megfeleljen.¹⁰⁰

[2] *A szentségek feltételes kiszolgáltatása.* A keleti források ugyancsak nem ismerik a szentségek ‘feltételes kiszolgáltatásának’ kategóriáját sem. A ‘trulloszi gyűjtemény’ által egyetemes jogerőre emelt karthágói zsinat (419) 72. kánonja úgy rendelkezik, hogy minden további nélkül (rendes módon) meg kell keresztelni az olyan gyermekeket, akikről nem állapítható meg kétséget kizáróan, hogy már felvették e szentséget. Ha nincsenek megfelelő tanúk, s koruk miatt maguk sem tudnak kereszttségük tényéről számot adni, a szentséget minden hezitálás nélkül ki kell nekik szolgáltatni, nehogy nélkülözni legyenek kénytelenek az abból fakadó megtisztulást. Szinte szó szerint ugyanez a rendelkezés szerepel a Trulloszi Zsinat (691) 84. kánonjában is. E források tehát azt tanúsítják, hogy a régi keleti fegyelem nem ismerte a szentségek ‘feltételes’

97 CCEO 670. kán. 1–2. §; OE 28. A nem-szentségi egyházi együttműködés területeihez lásd: M. BROGI, *Apertura ecumeniche del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Antonianum* 66 (1991) 455–468, 461–463.

98 DH 1313, 1609.

99 Vö. még Ef. 4, 30.

100 CCEO 672. kán.; vö. *Nuntia* 15 (1982) 12. (Lásd még: N. BUX, *Il ‘sigillo’ dello Spirito nei sacramenti degli orientali*, in *Rivista liturgica* 85 [1998] 523–528; B. AMATA, *Il ‘carattere’ sacramentale: dottrina patristica?*, in *Rivista liturgica* 85 [1998] 487–522.)

(*sub conditione*) feladását. E ponton a kodifikátorok azonban mégsem a keleti források szemléletét követték. Úgy vélték, hogy az említett ‘*sub conditione*’ kitétel keleti kódexbe iktatását a katolikus teológiai szemlélet követelménye.¹⁰¹

5. Aktív részvétel az egyház liturgikus életében

A liturgia, s ezen belül is a szentségek ünneplése az Egyház, azaz Isten népe gyülekezete valamennyi tagjának közös cselekvése. Ezért ezeket –amennyire csak lehetséges– mindig a hívők tevékeny részvételével kell végezni. E kérdésben ma a két törvénykönyv egybehangzó előírást ad.¹⁰²

Az egyes szentségek tárgyalása során azonban láthatjuk majd, hogy (a latin liturgia klérus részéről mutatkozó mintegy ‘kisajátításából’ fakadóan) a két fegyelmi hagyomány között e kérdésben korábban igen jelentős eltérések adódtak. E jelenségnek számos összetevője volt, így például a klérus és a világiak Nyugaton nagyfokú szeparációja, vagy a nyugati penitenciális rend alakulása. Keleten viszont a liturgia nyilvános, közösségi jellegének megőrzését –az iménti anomáliák hiányán túl– olyan tényezők is segítették, mint például a bizánci liturgia kiemelkedően dialógikus jellege. Emellett a népnyelv használata is hozzájárult a hívek aktív részvételének biztosításához. Ez annak ellenére is igaz, hogy az istentisztelet nyelve az idők során –a beszélt nyelv továbbfejlődéséből adódóan– lassan Keleten is mind nehezebben érthető, archaikus ‘liturgikus nyelvvé’ vált.

A szentmisében való aktív közreműködés szorgalmazásában a két fegyelem között ma nincs különbség. Szembetűnő differencia viszont, hogy a latin plébániai liturgikus rendben a hívők szinte csak az eucharisztikus áldozati liturgián (szentmisén) vesznek részt. A liturgikus nap egyéb szertartásait –ha nem tévedünk– ténylegesen szinte kizárólag csak a klerikusok, illetve a szerzetesek végzik. Ezzel szemben –legalábbis a bizánci liturgikus gyakorlatban– az esti és a reggeli istentisztelet is tényleges nyilvánossággal bír, sőt a saját fegyelem alapján a keleti hívek ezek bármelyikének látogatása révén is eleget tehetnek az ünnepnapok megszentelésére vonatkozó jogi kötelezettségüknek.¹⁰³

101 Vö. *Nuntia* 15 (1982) 12.

102 CCEO 673. kán./CIC 837. kán. 2. §; vö. SC 26, skk.; *Il Padre*, n. 40.

103 *Il Padre*, n. 64; vö. CCEO 88I. kán. 1. §; OE 15. (Egyes keleti katolikus egyházak e kérdésre vonatkozó részleges jogához lásd pl. M. WOJNAR, *Decree on the Oriental Catholic Churches*, in *The Jurist* 25 [1965] 212–216; V. POSPISHIL, ‘*Orientalium Ecclesiarum*’. *The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical –Pastoral Commentary*, Bronx [N.Y.] 1965, 38–40.)

6. A szentségek kiszolgáltatásának rítusa és a ‘biritualizmus’

a) A saját rítus szerinti celebráció kötelezettsége

[1] A régi latin törvénykönyv előírta, hogy a szentségek létrehozásánál, feladásánál és vételénél is pontosan meg kell tartani azokat a rítusokat és ceremóniákat, melyek az egyház által jóváhagyott szertartáskönyvekben szerepelnek.¹⁰⁴ Emellett *mindenkinek* (klerikusoknak és hívőnek) a saját rítusát kellett követnie, a jog által kifejezetten kilátásba helyezett két esetet leszámítva.¹⁰⁵

A kódex által jelzett két kivétel a szentáldozást érintette. Szükséghelyzetben megengedett volt, hogy keleti pap ostyával *áldoztasson*, illetve fordítva: latin pap kovászos kenyérből konsekrált eucharisziával. Ez esetben is köteles volt azonban a kiszolgáltató a saját szertartását követve végezni az áldoztatást. (Egyes kommentátorok a kánon rendelkezését csak arra az esetre értették, mikor görög templomban miséző latin pap fogyna ki saját eucharisziájából, illetve keleti pap latin templomban kerülne hasonló szükséghelyzetbe. Ilyen esetben áldoztathatnának a tabernákulumban őrzött más kenyértípusból konsekrált eucharisziával. Eszerint a kánonban szereplő kivétel nem a konsekrálás cselekményét engedélyezte volna az idegen rítusú pap számára, hanem csakis a kenyértípusnak megfelelő rítusú pap által előzetesen átváltottatott eucharisztia *kiosztását*.¹⁰⁶) A másik kivétel az eltérő rítus szerinti *szentáldozás* lehetőségére vonatkozott. Eszerint bármely szertartáshoz tartozó hívőnek jogában állt az Eucharisziát bármely (katolikus) rítus szerint venni. A rítusközi áldozás teljes szabadságának e helyreállítására, mint majd láthatjuk, csak a xx. század elején került sor. A régi kódex továbbra is szorgalmazta viszont, hogy a húsvéti szentáldozást, illetve a *viaticum*-ot lehetőség szerint mindenki saját rítusú papjától vegye.¹⁰⁷

A rítusközi kérdések iránt nagyobb érdeklődést tanúsító egykori keleti alkotmányjog pedig külön kiemelte, hogy a kiszolgáltató akkor is saját rítusa szerint köteles celebrálni, ha más rítusú alárendeltjei számára végzi a szertartást. Sőt a híveket külön figyelmeztette arra, hogy vegyes rítusú területen a saját templomaik szertartásait látogassák. E rendelkezés fogalmazásmódja viszont a korábbi (keletieket is érintő) latin norma enyhítését is magával vonta. Szemben a fentebb idézett kódexbeli szöveghellyel ugyanis a *hívőkre* vonatkozóan már nem a kizárólagosság igényével szorgalmazta a saját szertartások

104 CIC 1917, 733. kán. I §.

105 uo. 2. §: *Unusquisque autem ritum suum sequatur, salvo praescripto can. 851, § 2, 866.*

106 Így: Bánk, II, 104.

107 CIC 1917, 866. kán.

követésének kötelezettségét.¹⁰⁸

[2] A két hatályos kódex továbbra is megköveteli, hogy a szentségeket minden kiszolgáltató a saját rítusa, pontosabban egyháza jóváhagyott szertartáskönyvei szerint adja fel. Ez alól, mint majd láthatjuk, a jog maga mindössze két szituációban enged kivételt. Idegen rítusú celebrációhoz *minden* más esetben szentszéki engedély szükséges.¹⁰⁹

Figyelmet érdemel ugyanakkor, hogy a hatályos jog rendelkezése –szemben a CIC 1917 fentebb idézett, *mindenkire* érvényes 733. kán. 2. §-ával– csak a *szentségkiszolgáltatók* (rendesen klerikusok) irányában ír elő kötelezettséget.¹¹⁰ Egyes szerzők szerint a törvényszöveg módosulása azt jelenti, hogy –szemben a korábbi joggal, amelyben a saját rítus és szertartások követése mindenkivel szemben előírt követelmény volt– a mai jog ugyanezt már csak a klerikusokkal szemben szorgalmazná. Ez azt jelentené, hogy a többi hívő esetében már nem létezne ilyen megkötés, tudniillik nem állna fenn a saját rítus követésének szigorúan vett jogi *kötelezettsége*.¹¹¹ Ez az előbbi szerző által feltételezett engedmény azonban a keletiekre semmiképpen nem vonatkozik. Ennek nyilvánvaló

108 CS 2. kán. 1–2. §. (Érdekes kérdés, hogy vajon e norma a latin hívek vonatkozásában is enyhítette e a 773. kán. 2. §-ának fentebb idézett előírását. Noha e kánon nem szerepel a latin törvénykönyvet közvetlen módosító normák listájában [vö. CS 14. kán.], mivel *valamennyi* rítusról beszél, a két jogrend közötti jogi kapcsolatról vallott modell függvényében esetleg a latin rítus is hatálya alá érthető; vö még: I. POZZI, *Biritualismus*, in DMC, 1, 469.)

109 Jegyezzük meg, a biritusú engedély alapján a *celebráns* tér el a saját rítusától. E szituáció nem keverendő azzal a másik, ma mind gyakoribb esettel, mikor a *felvevő* vesz egyes szentségeket a jog által számára előírttól (vagy legalábbis szorgalmazottól) eltérő rítus szerint.

110 *A szentségkiszolgáltató a szentségeket a maga sajátjogú egyházának liturgikus előírásai szerint szolgáltatassa ki, kivéve, ha a jog másként rendelkezik vagy ha különleges felhatalmazást nyert az Apostoli Szentszéktől* (CCEO 674. kán. 2. §) / *A kiszolgáltató a szentségeket a saját rítusa szerint szolgáltatassa ki* (CIC 846. kán. 2. §).

111 ‘One important difference from canon 733, § 2 of the 1917 Code is that the former law applied the norm to everyone (*unusquisque*), not merely to the minister. This is now an *unrestricted matter* for persons other than the minister of a sacrament, although conciliar injunctions about the preservation of the several rites, especially those of the Eastern Churches, which are in every way equal to the Roman and other Latin rites, remain full in force (SC 4; OE 6)’, in Code.CLSA, 612, [J. Coriden]. E kérdésben érdemes utalni arra, hogy a krisztushívők jogai között szereplő CIC 214. kán. a saját rítus megőrzésének jogáról szól, s e kánon is elsődlegesen a *keletiek* rítusának megőrzését hivatott szolgálni; vö. ‘Il testo ha carattere universale, e vale dunque per tutti i fedeli, come dice il titolo dell’ellenco: «De omnium Christifidelium». Ma pare anche chiaro che esso intenda tutelare in modo particolare i fedeli orientali...’, in M. BROGI, *Il diritto all’osservanza del proprio rito* (CIC can. 214), in *Antonianum* 68 (1993) 108–119, 112.

oka híveik olykor igen kis létszáma, illetve közösségeik ebből eredő szociológiai sérülékenysége. A keletiek hagyományairól a II. Vatikánum azt tanítja, hogy azok az egyetemes egyház Istentől kinyilatkoztatott osztatlan örökségének integráns részei. Ebből adódóan fennmaradásuk a Katolikus Egyháznak, így a latin rítusnak is elemi *közérdeke*.¹¹² Nyilvánvalóan ugyanez a tétel a latin rítusra is érvényes, azonban milliárdos létszámából adódóan ott a fennmaradás biztosított, következésképpen nincs szükség megszorító normákat foganatosítani ennek érdekében. A keletieknél viszont igen. Ebből adódóan törvénykönyvük –a latinnal szemben– ma is valamennyi keleti hívőt kifejezetten kötelezi saját rítusa megőrzésére.¹¹³

b) A 'birituális' felhatalmazás

[1] A *'biritualizmus' fogalma*. A szentségkiszolgáltató tehát mindig a maga sajátjogú egyházának liturgikus előírásai szerint köteles a szertartásokat végezni. Ettől csak akkor térhet el, azaz csak akkor celebrálhatja a szentséget a felvevő övétől különböző rítusa szerint, ha erre külön szentszéki felhatalmazást nyert.¹¹⁴ Ez utóbbi fakultást 'birituális' felhatalmazásnak, vagy engedélynek nevezzük.¹¹⁵ Fontos megjegyezni, ez a fakultás természetesen nem jelenti, hogy elnyerője ettől fogva két rítus alanya (értsd: két sajátjogú egyház tagja) lenne. Csak annyi változást eredményez, hogy birtokosa a leiratban meghatározott mértékben más rítus liturgikus könyvei szerint is végezhet szertartásokat.

A biritualizmus maga tehát nem érinti a felhatalmazást elnyerő sajátjogú egyháztagságát. Értelemszerűen az ilyen személy továbbra is csak az egyik jogrend közvetlen alanya marad. Funkciója természetéből adódóan jogállása mégis módosul, felhatalmazása tartalma mértékében azt (pontosabban szolgáltatást) számos ponton a másik jogrend előírásai is érinteni fogják. A biritusú papok működése a jogrendközi kérdések egy érdekes szektorát képezi, mely további reflexiót érdemelne. A jelen ponton csak egy-két aspektus felvillantására szorítkozunk. Noha az ilyen személy böjti fegyelme főszabályként a sajátjogú egyháza előírásainak megfelelő, amennyiben a liturgikus celebrációt érintő előkészületekről van szó, mégis azon egyház előírásai élveznek elsőbb-

112 OE I, UR 15c, 17b; vö. SZABÓ P., *Chiese 'sui iuris' in diaspora e nuove modalità di realizzazione della 'communio Ecclesiarum'*, in *'Nuove terre e nuove Chiese'. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Atti del Convegno di Studio svolto all'Istituto Pio X (Venezia), 23–25. IV. 2005, L. OKULIK (a cura di), Venezia [2007], 81–100, 84–86.

113 CCEO 40. kán. 3. §; vö. OE 6, illetve Pujol [OE], 62–68.

114 CCEO 674. kán. 2. § [b]; vö. can. 8, in *Nuntia* 15 (1982) 12.

115 POZZI, *Biritualismus*, 469–470.

séget, amelyik liturgiájának celebrálására készül. Ellenkező esetben az adott rítus épsége sérülhet, s a hívek botránkozásának veszélye is fennforoghat. Külön egyeztetést igénylő kérdéskör, hogy a főpásztori illetékességi viszonyok hogyan alakulnak abban az esetben, ha egy papot a saját területével egybeeső másik rítusú egyházmegye püspöke kér fel birituális szolgálatra. Figyelmet igényelhetnek a büntetőjog rendszertani eltéréseiből adódó differenciák is.¹¹⁶ Nyilván a személy jogállását az is jelentősen befolyásolja, hogy a másik rítushoz különleges módon is alkalmazkodott-e (vö. *conformatio*), avagy csak egyszerű birituális engedéllyel rendelkezik. Egy további elvi választ igénylő kérdés, hogy a biritualista engedélyből csak jogok fakadnak-e, avagy a keleti jogrend adott funkcióra érvényes limitációi is közvetlenül érvényesülnek. Egy latin pap, mint majd láthatjuk, érvényes feloldozást adhat a keleti jog szerint rezervált bűnök alól is. Felmerülhet a kérdés, hogy a biritusú gyóntatási engedély megadásánál nem lenne-e célszerű a keleti hívek vonatkozásában a gyóntatási joghatóság terjedelmét is a keleti fegyelem igényeihez igazítani? Mindenesetre, úgy tűnik a biritusú gyóntatót a keleti jog előírásainak és szellemének megtartása fokozottan kötelezi, hisz az egyszerű latin gyóntatótól eltérően vele szemben fokozott elvárás az adott rítus sajátosságainak pontos ismerete. (Mivel a két jogrendben –a keleti katolikus bünbánati fegyelem nagyfokú latinizációja miatt– eddig nem voltak lényegi eltérések, e kérdésre a birituális szentségkiszolgáltatás engedélyezésénél vélhetőleg nem fordítottak különösebb figyelmet.)

Elvileg egy személy nemcsak egy, hanem több másik rítus szerinti celebrálásra is kaphat engedélyt. Ilyenkor ‘*multiritualizmusról*’ beszélhetünk,¹¹⁷ ha ez a gyakorlatban minden bizonnyal csak ritkán előforduló jelenség is.

[2] *A biritualizmus tartalmi kiterjedése.* A korábbi keleti jog tételesen felsorolta, hogy a saját szertartást a szentliturgia, a szentségek és a szentelmények végzésénél is kötelező megtartani. Ezért a régi gyakorlat szerint a birituális engedélyre vonatkozó kérelemben is tételesen fel kellett sorolni, hogy mire ké-

116 Például ha egy keleti egyházhhoz tartozó pap kap latin celebrálásra engedélyt, reá, mint a keleti jogrend alanyára az önmagától beálló büntetésekről szóló jogszabályok úgy tűnik továbbra sem vonatkoznak, ami szükség esetén külön hatósági intézkedést igényelhet. Noha a biritusú engedélyek többségénél latin papok kapnak engedélyt keleti rítus szerinti celebrációra, a példában említett fordított helyzet sem ritka. E ponton elég, ha a latin szerzetesrendekhez csatlakozott keletiekre, vagy a latin egyházmegyékben tömegesen szolgáló malabár papokra gondolunk. (A mai keleti büntetőjog sajátosságainak áttekintéséhez lásd pl. T. J. GREEN, *Penal Law in the Code of Canon Law and the Code of Canons of the Eastern Churches: Some Comparative Reflections*, in *Studia canonica* 28 [1994] 407–451; C. G. FÜRST, *Diritto penale e carità*, in *Ius Ecclesiarum*, 515–534.)

117 Így: V. POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons: Rites – Persons in General – Clergy and Hierarchy – Monks and Religious – Laity* [English Translation and Differential Commentary], Ford City 1960, 24.

rik: áldozati liturgia bemutatására, esetleg szentségek kiszolgáltatására, egyéb szertartások celebrálására, és/vagy a zsolozsma más rítus szerinti végzésére.¹¹⁸ Eszerint a biritualizmusnak korlátozottabb formái is létezhetnek, s lehetnek ma is. Így például lehetséges, hogy egy más rítusú klerikus csak az áldozati szentliturgia bemutatására kap felhatalmazást ('misézési engedély'). A részleges biritualizmus példája, ha egy eltérő rítusú közegben élő pap számára a zsolozsma végzését engedélyezik az említett helyi rítus szerint. Latin pap esetében ilyenkor ügyelni kell arra, hogy a napi keleti zsolozsma ideje is a latinéhoz hasonló időtartamú, mintegy $\frac{3}{4}$ óra legyen.¹¹⁹

A korábbi és a mai jog fogalmazási eltéréséből érdekes megfigyelés tehető a birituális fakultáshoz kötött celebrációk típusainak mai lehatárolását illetően. A régi jog, mint mondtuk, a szentliturgián és a szentségeken túl a *szentelmények* esetében is kifejezetten szorgalmazta a saját rítus megtartását. A hatályos törvénykönyvek viszont szentszéki engedélyhez kifejezetten ma már csak a *szentségek* celebrálását kötik, értelemszerűen ide számítva az eucharisztia konzekrálásához szükséges szentmisést is.¹²⁰ Ha abból indulunk ki, hogy az érintett hívek szemszögéből a biritualizmus rezervációja a saját rítus szerinti liturgikus élethez való jog gyakorolhatóságának szűkülését eredményezi, a keleti kánonban megfogalmazott rezerváció szorososan, azaz ma csakis a hét szentség kiszolgáltatására értendő.¹²¹ E gondolatmenetből ha nem tévedünk az következik, hogy ma egy latin megyéspüspök is megbízhatna keleti rítusú papot például latin szertartású temetések végzésével. Ehhez természetesen megfelelő súlyú lelkipásztori ok, a szóban forgó szertartás ismerete, továbbá az érintett keleti hierarcha egyetértése szükségeseltetne.

[3] *A biritualizmus kérvényezése.* A saját egyházi hovatartozástól eltérő rítus szerint celebrálni tehát főszabályként nem szabad. Ezt a tilalmat önmagában az ellentétes lelkipásztori érdek sem írhatja felül. Azoknak a püspököknek sincs tehát automatikus birituális celebrálási lehetőségük, akikre keleti hívek vannak bízva. A szóban forgó felhatalmazást csakis valódi *lelkipásztori indok és tényleges szükség* esetén lehet elnyerni. Ilyen lelkipásztori megfontolás, ok lehet az olyan más rítusú hívek lelki java, akiknek nincs saját [rítus szerinti] papjuk, miközben folyamatosan igényelnék a szentségek saját rítus szerint vételét.¹²² A biritualizmus szükségessége rugalmasan értelmezendő. Az engedély kiadásá-

118 POZZI, *Biritualismus*, 470; vö. CS 2. kán. 1. §.

119 POZZI, *Biritualismus*, 470.

120 CS 2. kán. 1. §, illetve CCEO 674. kán. 2. §/CIC 846. kán. 2. §.

121 Vö. CIC 18. kán./CCEO 1500. kán.

122 M. RIZZI, *Adnotationes ad constitutionem apostolicam de Britannia*, in *Apollinaris* 31 (1958) III–IV, 181–190; AAS 50 (1958) 550.

nak egyik tipikus (magát a kérelmezőt kedvezményező) oka, ha azt azért adják meg, mert egy klerikust olyan vidékre küldenek, ahol eredendően más rítus őshonos.

Megjegyzendő, hogy az illetékes dikasztériumnak a biritusú felhatalmazások kiadására vonatkozóan is van egy kialakult belső gyakorlata. Ennek egyik elve szerint nős papok számára nem szokták engedélyezni az olyan rítus szerinti biritusú misevégzést és szentségkiszolgáltatást, amelyben kötelező a papi cölibátus. Így például bizánci rítusú pap latin rítus szerinti celebrálásra engedélyt rendszerint csak akkor kap, ha maga is nőtlen vagy özvegy.

[4] *Illetékes hatóság.* A birituális fakultás megadása –a pápától nyert különleges felhatalmazás erejében– a Keleti Kongregáció kizárólagos hatáskörébe tartozik. Mivel vegyes ügyről van szó, bármely kérelmezőnek akkor is e dikasztériumhoz kell fordulnia, ha maga latin rítusú, illetve akkor is, ha egy keleti pap latin szertartások végzéséhez szeretne felhatalmazást.

A szentségkiszolgáltatás kötelező rítusáról fentebb idézett norma latin törvénykönyvbeli verziója csak a keleti kánon első részét tartalmazza, mely a saját rítus szerinti celebráció kötelezettségét deklarálja. Hiányzik viszont belőle a birituális fakultásra történő utalás (valójában *rezerváció*), mely szerint e felhatalmazás megadása a Szentszék hatásköre.¹²³ Ennek is betudható, hogy egyes latin püspökök szükség esetén saját hatáskörben eljárva engedélyezik a más rítus szerinti celebrációt. Csak a latin törvénykönyv rendelkezését szem előtt tartva úgy tűnhetne, ennek valóban nincs akadálya. A szóban forgó latin norma ugyanis nem tartalmaz rezervációt, s az természeténél fogva sem tartozik a megyéspüspök felmentői hatalma alól szükségszerűen kieső kérdéskörök közé. Ezekből a tényekből egyesek szerint valóban arra lehetne következtetni, hogy a latin közegben a megyéspüspök szükség szerint felmentést adhat a saját rítus szerinti celebrációt előíró kódexbeli törvény kötelező ereje alól. Noha a keleti norma rendelkezéséből direkt következtetést a latin felmentői hatalom megszorítására levonni nem lehet, mégis egyértelmű, hogy a latin püspök az adott kérdésben nem adhat felmentést. Ez legalábbis azért bizonyos, mert a Keleti Kongregáció latinokat is érintő ide vonatkozó praxisa –mely szerint e dikasztérium pápai különleges felhatalmazáson nyugvó kizárólagos jogköre a birituális fakultás megadása– a latin kánon értelmezése számára is világos, kötelező irányvonalnak számít.¹²⁴

123 CIC 846. kán. 2. § (a kánon szövegét lásd feljebb).

124 Így: P. GEFAELL, *Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, in *Folia canonica* 9 (2006) 131–132. A két kódex közötti erősebb kölcsönhatás (megléhetősen valószínű) hipotézise esetén az említett latin praxis már a keleti kódex eltérő rendelkezése miatt sem törvényes. Noha a keleti jogrend e pontja direkte a CIC 846. kán. 2. §-át valóban nem módosította, a keleti norma a latin

A birituális fakultást tehát a Szentszék jogköre megadni. A kérelem benyújtásához azonban szükséges a helyi hierarcha/ordinárius, avagy a szerzetesi előjáró előzetes egyetértése is. Ezt a főpásztor pedig értelemszerűen csak akkor adhatja meg, ha meggyőződött arról, hogy a kérelmező az új rítus szertartásait és annak nyelvét is megfelelő mértékben elsajátította.¹²⁵ Ha az adott területen mindkét érintett rítusnak van hierarchája, a felhatalmazás előtt értelemszerűen a 'fogadó' rítus főpásztorának egyetértését is kikérik.¹²⁶

Végül megjegyzendő, hogy egyes szerzők nézete szerint birituális felhatalmazásra csak akkor lenne szükség, ha egy pap *rendszeresen* akar más rítusú liturgikus szertartásokat végezni, azaz ha valakit tartós jelleggel jelölnek ki ilyen feladatra.¹²⁷ E nézetet a vonatkozó jogforrások azonban nem támasztják alá. A kódexben mindössze két olyan szituáció szerepel, amikor birituális engedély nélkül lehet alkalmilag más rítus szerint celebrálni. Ezek azonban olyan esetek, amikor maga a *jog* hatalmaz fel erre. (Ez utóbbi kivételek lehetőségére a CCEO 674. kán. 2. §-a maga is kifejezetten utal.) Biritusú engedély nélkül lehetséges más rítusú szertartás végzése (1) *rítusközi koncelebráció* esetén, valamint (2) *püspökszentelés*nél.¹²⁸ (E szituációkban azonban az idegen rítusú pap/püspök csak a főcelebráns melletti *társ*misészőként, társzentelőként működik. A szertartások szabályos végzésének felelőse és garanciája ez esetben tehát mindig a végzett szertartások rítusa szerinti főcelebráns.) E két szituáción túl viszont *minden* más helyzetben csakis szentszéki engedély alapján megengedett a 'más rítus' szerinti celebráció. Ezt a kodifikációtörténet egy megnyilatkozása is világosan alátámasztja. Felmerült a kérdés, hogy egy másik sajátjogú egyházba átlépett pap továbbra is [automatikusan] celebrálhatja-e származási rítusa szertartásait, illetve, hogy e jogosultsága legalább a magánmisék vonatkozásában megmarad-e? A kodifikátorok válasza szerint a kánon világosan jelzi, hogy a celebráló *csakis* a saját egyháza szerinti szertartások végzésére jogosult, sajátjogú egyház(tagság)a márpedig mindenkinek *egy* van. Mivel pedig a kánon minden szentség celebrációjára kiterjed, a saját rítus szerinti celebráció kötelezettsége alól a magánmisék sem képeznek kivételt.¹²⁹

püspök mozgásterét közvetve mégis lehatárolja. Mivel a birituális engedély szükségszerűen valamely keleti egyház híveit érinti, tiszteletben kell tartania a reájuk már közvetlen érvényes keleti normát is. Ez viszont egyértelműen jelzi, hogy a birituális engedély megadása szentszéki jogkör.

125 Pozzi, *Biritualismus*, 470.

126 *Comentario exegético*, 3, 440 [J. Martín de Agar].

127 Így: V. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, New York 1996, 395–396 (vö. Gefaell, im.).

128 Lásd: CCEO 701. és 746. kk.

129 Vö. *Nuntia* 28 (1989) 83.

[5] Pontosítást igényelne viszont, hogy a biritusú szolgálat összefüggésében mikor is beszélhetünk valóban eltérő rítusokról. A keletiek rítus szerinti csoportosítása, elkülönítése az idők folyamán lassan kristályosodott ki. Hosszú ideig e kifejezésen csak a nagy rítuscsaládokat – mai szóval ‘tradíciókat’ – a latin, a bizánci, a kopt, az örmény, a szír, és (az ez utóbbtól csak kissé később elkülönített) káld ‘rítust’ értették.¹³⁰

Eszerint ‘biritualizmusról’ akkor lehetett beszélni, ha például valaki örmény létére latin rítusban kívánt celebrálni, vagy kopt létére bizánciban. Nem minősült viszont biritualizmusnak, ha például egy rutén bizánci rítusú az ugyancsak bizánci italo-grékus szertartásokat végezte. A mai hivatalos terminológia szerint azonban a *rítus* kifejezés valójában a liturgikus családokból deriválódott nációkat jelöli. Ennek megfelelően például a történelmi munkácsi egyházmegyéből kialakított részegyházak ma három elkülönülő rítushoz: a rutén, a magyar és a szlovák rítushoz tartoznak. Noha egyoldalúan e modern szóhasználatból kiindulva úgy tűnhetne, hogy például egy szlovák rítusú papnak a rutén rítus szerinti celebrációhoz is biritusú engedélyre van szüksége, e relációban mégsem tűnne ésszerűnek (szükségesnek) ilyen megkötés. A ‘birituális’ szabályok célja ugyanis csak az volt, hogy elejét vegyék az egymástól nagymértékben eltérő szertartások hiányos ismeretéből fakadó zavaroknak. Ez az előbb hozott példánál viszont nyilvánvalóan nem áll fenn.

Az imént mondottak fényében az tűnne tehát logikusnak, hogy a szentszéki biritusú engedélyt előíró kánont továbbra is csak a más *tradíció*hoz, vagy az egymástól igen jelentős mértékben elütő rítusokhoz tartozó liturgikus szertartások végzésére alkalmazzák. Eszerint nemcsak a konstantinápolyi tradícióhoz tartozó mintegy tucatnyi rítus között nincs szükség ilyenre, de például szírmaronita-malankár, kopt-etióp, vagy káld-malabár viszonylatban sem.¹³¹

130 A szóhasználat xiv. Benedek korától stabilizálódó ilyen értelméhez lásd: W. BASSETT, *The Determination of Rite* (Analecta Gregoriana 157), Rome 1967, 48–58.

131 Ha nem tévedünk, a keleti liturgikus instrukció bizonyos kitételei is ebbe az irányba mutatnak. Ennek jele, hogy a dokumentum a bizánci és a káld tradíción belüli rítusoknál az egyházkénti liturgikus direktóriumok kialakításához előzetes közös irányelvek kiadását helyezi kilátásba. Még világosabb jele a liturgikus fegyelem csak tradíciók szintjén történő elkülönítésére irányuló szándéknak, hogy az azonos tradíción belüli rítusközi papszentelésnél nem szükséges a Szentszék egyébként kötelező előzetes engedélye; vö. *Il Padre*, nn. 6, 77. Ugyanezen logika szerint az azonos tradíción belül eltérő rítus szerinti celebrációt sem kell(ene) birituális engedélyhez kötni. Ezek szertartásai ugyanis lényegi egységet mutatnak, melyek megfelelő szintű kölcsönös ismerete –legalábbis a bizánci tradíción belül– adottnak vehető.

[6] *Szerzetesi biritualizmus és 'hasonulás'* (*conformatio*).¹³² A birituális engedélyek egyik gyakori indoka egy adott rítushoz tartozó személy más rítusú szerzetesintézményhez történő csatlakozása. Egy szerzetesjelölt más rítusú intézménybe történő megengedett felvételéhez főszabályként ma szentszéki engedély szükséges. Korábban az örökfogadalom kapcsán a másrítusú szerzetest átsorolták a szerzetesház rítusába.¹³³ Az utóbbi idők gyakorlata szerint viszont az eltérő rítusú szerzetes megmarad eredeti rítusában, s rítusváltás helyett a Szentszék az adott rítushoz történő alkalmazkodást, 'hasonulást' (*conformatio*) engedélyezi. Ha a személyt pappá szentelik, ennek a szentelendő egyháztagságának megfelelő szertartás (s nem a szerzetesház rítusa) szerint kell történnie. Az új közösségébe történő zökkenőmentes beilleszkedése érdekében a [formálisan eredeti rítusán maradt] felszentelt papot 'birituális' felhatalmazással látják el.¹³⁴

[7] Noha az utóbbi időben az amerikai szórványterületeken sok új keleti részegyház született, hatalmas kiterjedésük melletti minimális létszámuk miatt ezeknek csak igen mérsékelt megtartóerejük van. Szétszórt hívek többségét az ezekbe inkardinált többnyire csak néhány pap nem tudja ténylegesen elérni, szerepük így többnyire csak szimbolikus.¹³⁵ Ebből adódóan a ténylegesen latin környezetben nevelkedett, papi hivatást érző keleti jelöltek többnyire latin szemináriumba, szerzetesközösségekbe lépnek. E jelenség mögött rendszerint nehezen visszafordítható, a saját rituális gyökerek szándékolt feladására irá-

132 Lásd: I. Pozzi, *Conformatio ad alium ritum*, in DMC, 1, 887–888; C. Korolevskij, *Le passage et l'adaptation des occidentaux au rite oriental*, in *Irenikon* 6 (1929) 136–164, 257–275, 402–419, 457–487, 538–551; 8 (1931) 282–322; újabban: *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions* 1999, 41–42.

133 Vö. M. Brogi, *Rito*, in DIP, VII, 1847. (A más rítusú szerzetesjelöltek felvételére vonatkozó eltérő jogosultságok jogrendközi szempontból is érdekes, mintegy fél tucat korábbi szituációjához lásd: Pospishil, CS, 271–272.)

134 Brogi, *Rito*, 1848; vö. CCEO 451. kán. A 'conformatio' intézményének ismeretes volt egy másik, a diaszpórában élő keleti *laikus hívek* számára engedélyezett változata is. Ez lényegében a helybéli (latin) rítus teljes körű, szentszéki engedély alapján regisztrált átvételét jelentette. Noha megkülönböztették a rítusváltástól, a hasonulásból fakadó (elvileg ideiglenes) jogállásváltozás azzal tényleges hatásait tekintve lényegében teljesen egyenértékű volt. Hatása csak akkor szűnt meg, ha a hívő a diaszpórából visszatérve újra saját rítusú területén szerzett lakhelyet; vö. Pozzi, *Conformatio*, 887.)

135 Vö. Szabó, P., *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO – SOCIETÀ PER IL DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI, *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio*. Atti del Congresso Internazionale, Università Cattolica Pázmány Péter, Budapest 2–7 settembre 2001, P. ERDŐ – P. SZABÓ (a cura di), Budapest 2002, 242. skk.

nyuló ('ethnofugal') hozzáállás, illetve azt eredményező szociológiai folyamat húzódik meg. A keleti származású (és formai jogállású), de latin szolgálatba jelentkező papok az ugyancsak nagy paphiánnyal küszködő keleti szórványterületek számára komoly veszteséget jelentenek. E problémát orvosolni ugyan nem tudja, de legalább némileg enyhítheti, ha az ilyen világi papok –a szerzeteseknél bevált gyakorlat mintájára– legalább formailag megőrzik keleti egyháztagságukat, s birituális felhatalmazásuknál fogva a szolgálati területükön élő keletiek lelkipásztori ellátását is *kötelező* feladatként kapják.

Összegzés

I. *A keleti szentségteológiai szemlélet alapjegyei.* A szentségek keleti víziója a jórészt máig a skolasztika módszertana által meghatározott latin megközelítéstől lényegi eltéréseket mutat. A 'szentség' fogalmának görög megfelelője (μυστήριον) a bibliai és patrisztikus szövegekben elsődlegesen 'az üdvösség titkát', Isten örök, rejtett 'üdvtervét' jelentette, s csak mellékesen alkalmazták az üdvösséget közvetítő szent rítusok jelölésére. E vízióban a megváltás titka és annak szentségi eszközei között a kapcsolat erőteljesebb. A szentségek *üdvhozó* ereje marad előtérben, amihez képest a szentségi cselekmények (a szorosabban vett *sacramentumok*) jellemzőinek vizsgálata, elméleti kidolgozása másodlagos jelentőségű. A keleti teológia e területen is inkább leíró, mintsem rendszerezésre törekvő, inkább szemlélődő mintsem spekulatív és analitikus. E metodika miatt a keleti szentségi doktrína iskolás szemmel kidolgozatlanak tűnhet. *Az üdvtörténeti megközelítés*, a megváltás misztériuma forrásokból történő közvetlen kiolvasásának nagy előnye viszont, hogy megőrzi az *átfogó* látásmódot. (A skolasztika részletek analizésébe bonyolódó, ráció alapú módszere viszont könnyen a szentségek üdvtörténeti kontextustól való izolálódását, az összkép töredezettségét eredményezi. Ez pedig olykor, mint majd látjuk, a lényeglátás gyöngüléséhez vezetett.)

A keleti teológiában a szentségek tehát az egyetlen isteni *üdvökonómia*, azaz Krisztus Szentlélek erejében ma is ható egyházbeli megváltó működésének megnyilvánulásai. A szentségeknek itt hangsúlyozottan közösségi, ekleziális dimenziójuk van, azok sosem tekinthetők pusztán a felvevő individuumokat érintő 'magánérdekű' kegyelemközlő eszközöknek. Keleten nem az egyedek számára elnyerhető (a keletiek számára 'dologiasnak' érzett) különleges 'kegyelmekre' irányul a figyelem, hanem az azokból az Egyházon át kiáradó 'át-

istenítő energiára'. A szentségek az anyag, s rajta keresztül a felvevő titokzatos ontológiai átváltozását eredményezik, az éltető Szentlélek erejében. Az Egyház epiklézise révén az ember a szentségi 'átistenülés' (θεωσις) részese lehet.

Az eltérő megközelítési módszerek a szentségekről szóló írások *műfaji* differenciáit is magával hozták. A latin szentségtani traktátusok helyett a keleti doktrína inkább homiletikus katekézisek, liturgikus kommentárok formájában öltött testet. Ez annak is betudható, hogy a keleti szakramentális doktrína ('magisztérium') kitüntetett forrása mindig is az Egyház élő liturgikus gyakorlata maradt. Ennélfogva ott a szentségtan elsősorban ma is a liturgikus celebráció szövegeiből, rítusaiból, rubrikáiból, azaz magukból a liturgikus könyvekből ismerhető meg.

2. *A szentségek száma.* A szentségek hetes száma nyugaton is csak a XII. sz. során stabilizálódott. E tézist –részben a skolasztikus szemléletmód hatásként, de főleg a protestantizmus részéről mutakozó kihívások kivédésére– az ortodoxia is átvette. A hét szentség tétele az újkori ortodox hitvallások eleme (pl. *Moghila*, illetve *Dosithei* hitvallása). Az ortodoxiában e tézis azonban formálisan nem dogmatizálódott. Ez elsősorban annak tudható be, hogy –a szentségek üdvtörténeti ('*antianalitikus*') szemléletéből fakadóan– a keletieknél ma sincs éles cezúra a szentségek és szentelmények között. Ebből adódik, hogy némely görög teológus –így *Matsoukas*– egyes patrisztikus auktorok nyomán ma is több 'szentségről', szentségi szertartásról beszél, e név alá sorolva a szerzetesi fogadalmat és a temetési szertartást is. (Hasonló ingadozással a pre-skolasztikus kor latin forrásaiban is találkozhatunk. Ez arra utal, hogy a szentségek kategóriájának és ebből adódó számának meghatározása, valamint a teológia módszer között szoros összefüggés mutatkozik.)

Egyes ókeleti egyházakban viszont némely szentség teljességgel kiveszett a gyakorlatból. Így az asszír egyházban ma nem létezik a szoros értelemben vett betegek kenetének szentsége, s nem ismerik el a házasság szentségi mivoltát sem. Az örmény apostoli egyházban kétséges a betegek kenetének szentségi formája. Némely ókeleti egyházban pedig, mint majd láthatjuk, a tényleges gyakorlat hanyagolja el végletesen egyes szentségek vételét.

3. A II. Vatikáni Zsinat teológiai formulák különbözőségének lehetőségéről szóló tézise alapján (UR 17) a keleti kodifikátorok törekedtek a skolasztikus szentségtani fogalomkészlet (pl. hilemorfista frazeológia) és szemlélet túlzott behatásának kiküszöbölésére.

4. A keleti kódex szentségekről szóló egyes fejezeteit (is) külön 'teológiai kánon' vezeti be. A legfontosabb tanbeli elvek kezdeti felelevenítése, melyekből aztán a tételes jog szabályai következnek, a keleti jogforrások hagyomá-

nyos jellemzője. Sőt az ortodoxok a Szentatyák levelekben adott 'válaszait' máig eredeti formájukban, teológiai és biblikus jellegű érveikkel együtt őrzik gyűjteményeikben. (Hasonló doktrinális megalapozás Jusztiniánusz és Bölcs Leó egyes törvényeiben is rendszeresen megjelent.)

5. A keleti szentségi jog kiemelkedő jellemzője az erőteljes *szakramentális pneumatológia*. A keleti felfogás szerint valamennyi szentség hangsúlyozottan 'pünkösdi esemény', tudniillik ezek a szertartások a papi epiklézis közvetítésével a Szentlelket közlik. Így a pneumatológiai mozzanat szervesen átjárja a szentségek krisztológiai és ekkleziológiai aspektusait. A keleti patrisztikus tradíció minden szentségi rítusnál egyenesen a Szentlélek hiposztatikus jelenlétének tulajdonítja az azokban megjelenő működő erőt!

6. A szentségek *felekezeti* közti feladását (a 'szentségekben való közösködést') ortodox relációban a keleti kódex szinte valamennyi szentségre kiterjeszti. Az egyházi rend feladása maradt az egyetlen kivétel, amelyben a közösködés továbbra is teljesen tiltott. Az ortodox egyházak egy része viszont –különösen az ókeleti koptok és a hellenofón ortodox egyházak– továbbra is zárt szentségi közösséget alkotnak. Ez azt jelenti, hogy a velük teljes közösségben nem levők számára az ortodox szentségek (különösen is az eucharisztia) kiszolgáltatását egyáltalán nem tartják lehetségesnek. E téren a szláv ortodox egyházak többségének gyakorlata rugalmasabb, gyakran a mai katolikus fegyelemnek megfelelő. Az egyes ortodox egyházak praxisának eltéréseiből adódóan e kérdésben többirányú felekezeti szabályozás látszik szükségesnek.

A 'communicatio in sacris' gyakorlata külön figyelmet igényel azon ókeleti egyházak relációjában, ahol némely szentség, vagy legalábbis azok tényleges alkalmazása hiányzik. E közösségekhez tartozó hívek esetében ugyanis –az ortodox egyházakra vonatkozó általános elvtől eltérően– nem mindig lehet a kérelmezett szentségről vallott katolikus hitet eleve adottnak venni.

7. A szentségek kiszolgáltatását minden pap csak saját liturgikus előírásai szerint végezheti. Ezek saját rítustól eltérő szertartás szerinti feladása csak a Keleti Kongregáció külön engedélyével lehetséges. Erre a régi kifejezéssel 'bírituális' engedélynek nevezett intézkedésre ma az idegen rítusú misevégzéshez és szentség-kiszolgáltatáshoz van szükség.

Irodalom

Keleti szentségtan (doktrína, szemlélet):

- ARCUDIUS, P., *De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione*, Paris 1626. {újabb kiadása: *Petri Arcudii [...] libri VII De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione : brevem totius operis relationem in nona ab hinc pagina reperies*, Paris 1672}, 617 pp.
- ASSEMANI, G., *Codex liturgicus ecclesiae universae in quo continentur libri rituales, missales, pontificales, officia, dypticha, etc., ecclesiarum occidentis et orientis*, Parisii–Lipsiae 1902, 13 vols. {ASSEMANI, G., *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, 8 vols., Romae 1756–1763}.
- DE MEESTER, P., *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino. Storia, disciplina, riti abbreviati, questioni connesse*, Roma 1947, 298 pp.
- DE VRIES, W., *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (Orientalia Christiana Analecta 133), Roma 1947, 298 pp.
- DE VRIES, W., *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten* (Orientalia Christiana Analecta 125), Roma 1940, 263 pp.
- DENZINGER, H., *Ritus orientalium, coptorum, syrorum et armenorum, in administrandis sacramentis*, 2 vols., Würzburg 1863.
- DOLHAI, L., *Lex orandi, lex credendi*, in *Teológia* 33 (1999) 3–4, 97–107.
- EVDOKIMOV, P., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Bibliothèque œcuménique IO – Série orthodoxe), Paris 1969 (= *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971), 112 pp.
- FELMY, K., *La teologia ortodossa contemporanea*, Brescia 1999, 257–358.
- FOLSOM, C., *The Holy Spirit and the Church in the Liturgy: CCC 1091–1109 and the Influence of Fr. Jean Corbon*, in 'Spiritus spiritualia nobis dona potenter infundit'. *A proposito di tematiche liturgico-pneumatologiche*. Studi in onore di Achille M. Triacca, E. CARR (a cura di), Roma 2005, 231–241.
- FRANCISCO, M., *Lo Spirito Santo ed i sacramenti. Bibliografia*, in *Notitiae* 131–132 (1977) 326–335.
- GIANAZZA, P., *Il concetto di 'sacramento' nell'Ortodossia*, in *Rivista liturgica* n. 94, 2007/3, 93–106.
- HOTZ, R., *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Ökumenische Theologie 2), Zürich 1979, 342 pp.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, III, *De sacramentis*, Parisii 1930, 5–26.
- KATSANEBAKËS, B., *I sacramenti nella Chiesa ortodossa*, Napoli 1954, v + 289 pp.
- KOPP, C., *Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche*, Roma 1932 {Orientalia Christiana, vol. XXV-I (1932) 75}, 217 pp.
- LANNE, E. (a cura di), *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica* (Telogia oggi 13), Roma 1970, 365 pp.

- LUISLAMPE, P., *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Cæsarea* (Münsterische Beiträge zur Theologie 48), Münster 1981, 203 pp.
- MALTZEW, A., *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1898, CCCXL + 570 + 77 pp.
- MANNA, S., *Il riconoscimento dei sacramenti delle altre Chiese da parte della Chiesa cattolica romana*, in *Kanon VIII* (1987) 119–134.
- MEYENDORFF, J., *A bizánci teológia*, Budapest 2006, 380 pp.
- PALMIERI, A., *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae Graeco-Russicæ) ad lumen catholicæ doctrinæ examinata et discussa*, 2 vols., Florentiæ 1911–1913.
- PARENTI, S., *Espíritu y desarrollo de la Liturgia bizantina*, in *Iglesias [BAC]*, 313–346.
- PARSONS, R. G., *Sacraments (Christian, Eastern)*, in *ERE*, 10, 902–903.
- PUJOL, C., *De sacramentis rituum orientalium [Breves notæ professoris ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961 [kézirat].
- SALACHAS, D., *Il ruolo dello Spirito Sancto nei sacramenti dell'iniziazione cristiana secondo il documento di Bari*, in *Nicolaus* 17 (1989) 1–2, 19–29.
- Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, A. CHUPUNGO (dir.), 5 vols., Casale Monferrato (Al) 32003.
- SPÁČIL, TH., *Doctrina theologiæ Orientis separati de sacramentis in genere (Orientalia Christiana Analecta 113)*, Roma 1937, 194 pp.
- SPITERIS, Y. – CONTICELLO, C. G., *Nicola Cabasilas Chamateos [III.5: I sacramenti: 'appropriazione' della redenzione]*, in *La Théologie byzantine et sa tradition*, 11, CONTICELLO, C. – CONTICELLO, V. (dir. par), Turnhout 2002, 373–389.
- THOMPSON, J., *The Holy Spirit and the Trinity in Ecumenical Perspectives*, in *Irish Theological Quarterly* 47 (1980) 272–285.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 7–78.
- TRIACCA, A.M., *La presenza e l'azione dello Spirito santo nella celebrazione dei sacramenti*, in *Liturgia* 19 (1985) 26–62.
- ŽUŽEK, I., *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.

Liturgikus jog, liturgikus könyvek és 'biritualizmus':

- HUELS, J., *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law* (Collection Gratianus Series, Section Handbooks), Montréal 2006, 249 pp.
- KOROLEVSKIJ, C., *Le passage et l'adaptation des occidentaux au rite oriental*, in *Irénikon* 6 (1929) 136–164, 257–275, 402–419, 457–487, 538–551; 8 (1931) 282–322.
- MOZEŠ, M., *Il movimento liturgico nelle Chiese bizantine. Analisi di alcune tendenze di riforma nel XX secolo* (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicæ', Subsidia 132), Roma 2005, 275 pp.
- POTT, TH., *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicæ', Subsidia 104), Roma 2000, 240 pp.

- POZZI, I., *Biritualismus*, in DMC, 1, 469–470.
- POZZI, I., *Conformatio ad alium ritum*, in DMC, 1, 887–888.
- RIHMER Z., *Megjegyzések az 'editio typica' fogalmáról és fordításáról, 1*, in *Praconia* 1 (2006) 100–158.
- SZABÓ P., *A görögkatolikus liturgikus könyvek kiadása. Rövid kánonjogtörténeti áttekintés*, in *Liturgikus örökségünk*, III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szimpozium anyaga, Nyíregyháza 2004, 19–43.
- SZABÓ P., *I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica. Sviluppo della prassi e stato attuale*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 261–287.
- TAFT, R., *I libri liturgici*, in G. CAVALLO (a cura di), *La cultura bizantina*, Roma 2004, 229–256.

Szentségekben való közösködés:

- COCCOPALMERIO, F., *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni* (Ricerche di Scienze Teologiche 5), Brescia 1969, 316 pp.
- DE VRIES, W., 'Communicatio in sacris'. *A Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, AA. VV., *The Church & Ecumenism* (Concilium, vol. 4), New York 1965, 18–40.
- GEFAELL, P., *Principi dottrinali per la normativa sulla 'communicatio in sacris'*, in *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 509–528.
- LANNE, E., 'Communicatio in sacris', in *Dizionario* V2, 866–906.
- LANNE, E., *Quelques questions posées à l'Église orthodoxe concernant la 'communicatio in sacris'*, in *Irenikon* 72 (1999) 435–452.
- LIMOURIS, G., *The Eucharist as the Sacrament of Sharing. An Orthodox Point of View*, in *The Ecumenical Review* 38 (1986) 401–415.
- RUYSSSEN, G., *Les positions des Églises/Communautés ecclésiales en matière de communicatio in sacris dans l'eucharistie*, in *Folia canonica* 9 (2006) 12–65.
- VLADIMIR E., *A görögkeletiekhez való viszonyunk szentségek és szentelmények kiszolgáltatásánál*, in *Keleti Egyház* 9 (1942) 20–32.
- ŽUŽEK, I., *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La civiltà cattolica* 122 (1971) 551–562.

1. § A keresztség szentsége

Keleten a keresztesy beavatás mindig is megbonthatatlan, szerves egységet képezett. Ennek eklatáns jele, hogy a keresztség kifejezést a beavatás szentségeinek egészét magában foglaló szertartás-együttesre használják ma is. E meghatározó fegyelmi sajátosság az újkori latinizáció nyomán, mint majd láthatjuk, az unitus közösségek többségének gyakorlatában sérüléseket szenvedett. A mai szentszéki dokumentumok viszont nemcsak értékelik az egységes antik teológiai víziót, hanem az annak megfelelő, egyetlen szertartásba koncentrált kiszolgáltatási gyakorlat fokozatos visszavezetésére is kötelezik a keleti katolikus egyházakat.¹

A keresztségi fegyelem –a lényegi azonosság mellett– az egyes helyi egyházakban kezdettől jelentős eltéréseket is mutatott. E különbségek döntő többsége tisztán fegyelmi jellegű volt. Néhány ponton azonban –úgy tűnik– ennél mélyebb, a teológiai látásmódot érintő differenciák is érzékelhetőek.² Ezek közül egyesek –mint majd láthatjuk– valamelyes mértékben a hatályos keleti jogban is tükröződnek.³

1. Bevezető teológiai kánon

[1] A keresztség teológiai mivoltának leírásánál is érvényesül az imént említett differenciált megközelítés. A keleti szöveg kiemeli a Szentháromság neve segítségül hívásának mozzanatát (*invocatio/epiklisis*).⁴ E norma nem említi viszont a *vágykeresztség* fogalmát. Ennek létét természetesen a mai keleti doktrína sem vonja kétségbe, ám az antik keleti egyházi források arról nem

1 E teológiai vízió és a belőle fakadó fegyelmi törekvés a keleti kódexnél is egyértelműbben jelenik meg a liturgikus instrukcióban; vö. *Il Padre*, nn. 42; 51. A keresztesy beavatás keleti megközelítésének lényegi aspektusaihoz lásd még pl. COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, doc. *Fede, sacramenti ed unità della Chiesa*, Cassano Murge [Bari], 16. VI. 1987, in *Enchiridion œcumenicum*, 3, 788–791; D. SALACHAS, *Les sacraments de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Église catholique-romaine et de l'Église orthodoxe*, in *Angelicum* 63 (1986) 187–212.

2 A keresztség keleti szentségi fegyelme történetének máig mértékadó, kitűnő összegzéséhez lásd: E. HERMAN, *Baptême en Orient*, in DDC, II, 1937, 174–201.

3 A szentség új kodifikációtörténetéhez lásd: *Nuntia* 31 (1990) 57. A kérdés szakirodalma eddig mind a szentség fontosságához, mind a keleti szabályozás által felvetett dilemmákhoz képest meglepően szerény. E témához mindenekelőtt lásd: D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992, 69–101.

4 CCEO 675. kán. 1. §. (A CIC 849. kán. e lényegi aspektust nem említi.)

beszéltek, a vízkeresztség alternatívájaként csak a vértanúságot ismerik. Figyelembe véve emellett, hogy a vágykeresztség kategóriáját csak a Trentói Zsinat rendszeresítette, a keleti kodifikátorok célszerűnek tartották a fogalom kódexbeli *említésének* mellőzését.⁵

A keresztség kiszolgáltatásánál végül a keleti jog is a vízzel való ‘lemosás által’ (*per lavacrum*) kifejezést alkalmazta. Ez ugyanis –a szokásosabb ‘alámerítéssel’ és ‘leöntéssel’ történő keresztelésen túl– a ‘meghintéssel’ (*per aspersionem*) való keresztelés lehetőségét is magában foglalja.⁶

Egészen a XIII. századig Nyugaton is az alámerítéssel való keresztelés volt a gyakorlat, ezt még Szent Tamás és Bonaventúra is általánosabb és dicséretesebb szokásnak mondta.⁷ Ettől kezdve azonban ott a leöntéssel történő keresztelés vált általánosabbá, sőt a vízzel való egyszerű ‘meghintéssel’ történő keresztelés sem volt ismeretlen.⁸ A keresztelés e harmadik módozata azonban –kétséges mivolta miatt– általános szokássá sehol sem vált. Érdemes viszont megjegyezni, hogy a meghintés –mint azt a Szentszék egy állásfoglalása tanúsítja– a bizánci rítusúak között sem volt teljesen ismeretlen. A Szent Inkvizíció döntvénye kimondja, hogy a rutének keresztelése, akár vízzel való *meghintéssel*, akár más módon történik a lemosás, érvényes (1680. VI. 24).⁹

A bizánci tradíció azonban csak az alámerítéssel történő keresztelést tekinti valóban megfelelő formának. Noha a kódex szándékosan döntött a legáltalánosabb jelentéstartalmú ‘lemosás’ kifejezés mellett, a részleges jog az egyes liturgikus hagyományoknak megfelelően pontosíthatja a keresztség kiszolgáltatásánál alkalmazandó cselekményt. Sőt a keresztelés közelebbi módozatára már maga a keleti liturgikus instrukció is világos irányelvet fogalmaz meg. Eszerint a keresztségi *háromszoros alámerítés* mély szimbolikát hordozó szertartás. Ezért, ha azt egy egyházban kényelmi okok miatt elhagyták volna, az illetékes egyházi hatóságoknak megfontoltan törekedni kell e gyakorlat visszaállítására.¹⁰

5 A kérdéssel kapcsolatos egyes régi forrásokhoz lásd: SALACHAS, *L'iniziazione*, 73–74. (A vágykeresztség katolikus doktrínájához lásd pl. Abel [*Iglesia desde*], in DiccEcl, 27–29 és im. 844.)

6 CCEO 675. kán. I. §/CIC 849. kán. A kodifikáció során még a II. Plenária idején is élénk vita zajlott arról, hogy melyik formula is a legalkalmasabb a keresztség kiszolgáltatásának jelölésére; *Nuntia* 29 (1989) 59–60; vö. SALACHAS, *L'iniziazione*, 70–86.

7 *Summa Theol.* III, q. 66, a. 7; 4. *Sentent.* dist. 3 p. 2 a. 2. q. 2.

8 Ez utóbbival kapcsolatos egyes középkori nyugati forrásokhoz lásd: H. G. WOOD, *Baptism*, in ERE, vol. 2, 399.

9 Mihályfi, 42. (Úgy tűnik az etiópoknál a meghintéssel történő keresztelés mindmáig gyakorlat: ‘Le baptême est conféré par une triple aspersion’, [N.N.], *Sacrements*, in J. ASSFALG – P. KRÜGER, *Petit dictionnaire de l’Orient chrétien* [Petit dictionnaires bleus], Turnhout 1991, 438.)

10 *Il Padre*, n. 50.

A hiteles bizánci tradícióban a háromszori alámerítés a rendes kiszolgáltatás egyetlen elismert módja. Ezt nemcsak a liturgikus könyvek tanúsítják, hanem olyan mértékadó források is, mint *Nagy Szent Bazil*. A Trulluszi Zsinat az egyszeri alámerítéssel keresztelő ‘eunomiánus’ eretnekeket keresztelés révén rendeli felvenni az Egyházba, azaz az egyszeri alámerítéssel történő keresztelést érvénytelennek tartja. A keleti tradíció szerint a háromszori alámerítés a szentháromsági hit kifejezője. A (háromszori) leöntéssel történő keresztelést csak szükséghelyzetben tartották megengedhetőnek, mint azt már a *Didakhé* is tanúsítja. Az egyszeri cselekményt viszont a Szentháromsággal kapcsolatos tévten jelének tartották. Az így keresztelő papot ezért már az apostoli kánonok is letétellel fenyegetik.¹¹

Noha mai olvasatban az imént idézett 50. apostoli kánon inkább csak arra utal, hogy a ceremónia mögött meghúzódó *tévhit* miatt érvénytelen az egyszeri alámerítéssel történő keresztelés, a bizánci tradíció a háromszori alámerítést mégis (önmagában is) a szabályos szentségkiszolgáltatás lényegi elemének tekintti. Ezzel is magyarázható, hogy a görög ortodoxiában egyesek ma is élesen elítélik a latin keresztelési gyakorlatot.¹²

[2] *A ceremónia*. A keleti jog megkívánja a keresztség szertartásának *hiánytalan* végzését. Ennek érdekében a Szentszék szorgalmazza a szertartás egyes kifejező mozzanatait lerontó, elhagyó változtatások és rövidítések felszámolását. Ezért lépések teendők az ördögűzés, a víz és a katekumenek olajának megáldása, illetve a keresztséget követő beöltöztetés ceremóniáinak helyreállítására. E szertartások igazi jelentésüket persze akkor mutatják meg, ha azok végzésére felnőttek esetén valódi katekumenátusi előkészület folyamatában kerül sor. Ennek érdekében a liturgikus instrukció a keresztség szertartásai egyes fázisainak lehetőség szerinti *különválasztását* és szakaszos, lépésekre bontott kiszolgáltatását is szorgalmazza.¹³

11 Vö. HERMAN, *Baptême*, 175–176; valamint: PG 32, 119; Trull. 95. kán.; *Didakhé* VII, 3; Jeruzsálemi Szent Círil *Misztagógikus Katekézis*, II, 4. Vö. *Ha valamely püspök, vagy presbiter nem végzi el az egy [keresztelési] szentség három alámerítését, hanem [csak] egy alámerítést, amelyet az Úr halálára vonatkoztatnak, fokoztassék le. Mert nem azt mondotta az Úr: ‘Halálomra kereszteljetek’, hanem ‘Elmenvén tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának és a Fiúnak és a Szentléleknek nevében’* (50. Apostoli kánon).

12 Vö. HERMAN, *Baptême*, 176, 184.

13 Vö. *Il Padre*, nn. 50 és 45. (A hit titkai és a szentségek *misztagógikus* közvetítése a keleti identitás egyik zsinórmértéke; vö. C. GUGEROTTI, *Diritto e liturgia nelle Chiese orientali cattoliche*, in *Ius Ecclesiarum*, 267–268.)

2. A szentség kiszolgáltatója

[1] A szentség *rendes* kiszolgáltatója a keleti jog szerint csakis a felszentelt püspök és pap (*sacerdos*). A (mai) latin joggal szemben a diakónus tehát nem rendes kiszolgáltató.¹⁴ Szükség esetén azonban a keleti kódex is megengedi más személyeknek a keresztelés elvégzését, mégha szigorú sorrendet állít is fel a lehetséges kiszolgáltatók között. Püspök és pap hiányában így szükség esetén először is a diakónus keresztelhet. Ez utóbbi elérhetetlensége esetén megengedett az más klerikusnak (értsd kisebb klerikusnak), egy megszentelt élet valamely intézményéhez tartozó (nem klerikus) személynek, s végül az előzőek hiányában más krisztushívőnek is. Szülő azonban csakis abban az esetben keresztelheti meg megengedetten gyermekét, ha senki nem érhető el, aki ismerné a szentség kiszolgáltatásának módját.¹⁵

A latin fegyelmi rend fentebb jelzett újítását, mely szerint ma ott a diakónus is rendes kiszolgáltató, egyes szerzők a katolikus és ortodox praxis közötti 'súlyos doktrinális eltérésnek' minősítik.¹⁶ Az ortodoxia/ökumenizmus igényei önmagukban természetesen nem képezhetik a katolikus gyakorlat megítélésének zsinórmértékét. A jelen esetben viszont valóban kérdéses, hogy a latin fegyelem e ponton történő újítása mögött kimutatható-e olyan súlyú érv, mely tényleg indokolttá tette az eddig osztatlan hagyománytól való eltérést!

[2] A '*pogány*', illetve *eretnek kiszolgáltató kérdése*. A kiszolgáltatók imént vázolt lehatárolásában a keleti tradíció szemléletmódja tükröződik, mely a Szentlélek szentségi működéséhez mindig rendi közvetítést (vö. 'papi epiklézis') feltételez. Ennek megfelelően, mint láthattuk, a keleti kódex sem tesz *említést* arról, hogy szükség esetén egy *nem keresztény* is megengedetten szolgáltatná ki a szentséget.¹⁷ E ténnyől egyes szerzők arra –az első olvasatra nehezen tart-

14 CCEO 677. kán. I. §/CIC 861. kán. I. §. (Figyelemre méltó, hogy korábban a latin jog is csak a papot tekintette a szentség rendes kiszolgáltatójának, míg a diakónus csak rendkívülinek minősült [CIC 1917, 738. kán. I. § és 741. kán.]. Régi, szintén a püspök és a pap kizárólagos rendes kiszolgáltatói minőségét állító forrásokhoz lásd: a 47., 49. és 50. apostoli kánont, továbbá a Firenzei Zsinat tanítását: COD 543).

15 CCEO 677. kán. 2. §. A keleti kódex rendelkezése e kérdésben lényegében megegyezik a mai ortodox fegyelmi renddel; vö: Milasch, 555. Ebben mindkét jogrend a közös keleti hagyományra nyúlik vissza. (Hasonló értelmű sorrendiség olvasható ki már Szent Nikefor pátriárka 13. és 19. kánonjából is [IX. sz.]; lásd: Pitra, II, 328–329.)

16 SALACHAS, *L'iniziazione*, 93. (Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a szerző által e ponton hivatkozott forrásban a 'súlyos' jelző nem szerepel; vö. *Doc.Bari 1987*, in *Enchiridion œcumenicum* 3, n. 50, 790.)

17 Vö. CCEO 677. kán. I. §. (A latin törvénykönyv ezt kifejezetten jelzi: '...immo, in casu necessitatis, *quilibet homo* debita intentione motus' [CIC 861. kán. 2. §].)

hatónak tűnő– következtetésre jutottak, hogy e jogrendben a ‘pogányok’ által kiszolgáltatót kereszttség ma is *érvénytelen* lenne!¹⁸

[2.a] *Történeti visszatekintés.* A keleti törvénykönyv rendelkezésének háttereként e ponton érdemes feleleveníteni a kérdésre vonatkozó régi egyházi forrásokat és gyakorlatot. Az atyák korában a pogányok által kiszolgáltatót kereszttséget általában érvénytelennek tekintették, vagy legalábbis komoly kétségek mutatkoztak az ilyen kereszttség elfogadhatósága körül.¹⁹ Csak a példa kedvéért, Nyugaton Ciprián, Keleten Nagy Szent Bazil írásából egyértelműen a pogánykereszttség érvénytelenségére következtethetünk, de Szent Atanáz, sőt még Szent Ágoston egyes megnyilatkozásai is inkább erre hajlanak.²⁰

E ponton a keleti és latin tradíció egyes forrásai között kétségtelenül releváns differencia mutatkozik. Így *Nagy Szent Bazil* 1. kánonja az eretnek-keresztsegről azt írja, hogy az éppen olyan érvénytelen mintha laikus szolgáltatta volna ki. Ha viszont ez utóbbi kereszttség sem érvényes, akkor a pogány által kiszolgáltatót értelemszerűen még kevésbé lehet az. Egy későbbi bizánci forrás, Nikefor pátriárka 19. kánonja a (keresztény) laikus által kiszolgáltatót kereszttség érvényét már nem vonja kétségbe.²¹ A pogányok által végzett keresztelés érvényességének elismerésével azonban az antik keleti forrásokban egyáltalán nem találkozunk.

E sokféleség (bizonytalanság) nem kis mértékben a kereszttség lényegi feltételeire vonatkozó tanok fejletlenségének volt betudható, mely a keleti és nyugati doktrínát ekkortájt egyaránt jellemezte.²² *Dimitri Salachas* jó érzékkel

18 Így: V. PARLATO, *Orientali (diritto delle Chiese)*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, vol. x, Torino 1995, 527. Eszerint e norma is azt a keleti meggyőződést testesítené meg, mely szerint egy szentség érvényessége attól is függ, hogy az Egyház kebelén belül szolgáltatták-e ki. (Kétségtelen, főleg a görög ortodoxoknál a szentségek érvényességének elismerése terén máig egy erős ‘konfesszionalista’ irányvonal dominál. E megközelítésben csak az a szentség érvényes, melyet az ortodoxia kánoni határain belül –szemszögükből ‘az egyetlen igaz Egyházban’– szolgáltattak ki; vö. pl. Y. SPITERIS, *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come ‘Chiesa sorella’? Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*, in *Studi Ecumenici* 14 [1996] 1, 43–81, 49–66.)

19 Megjegyzendő, az érvényesség (‘validitas’) jogi kategóriája (vagy legalábbis annak szisztematikus alkalmazása) a szentségek vonatkozásában a skolasztikus reflexió eredménye.

20 Az antik kor kérdéses álláspontjaihoz lásd: G. BAREILLE, *Baptême d’après des les Pères grecs et latins*, in *DThC*, II, 178–219; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, III, *De sacramentis*, Parisiis 1930, 87–98; P. TORQUEBAU, *Baptême en Occident*, in *DDC*, 2, 122 skk.; H. G. WOOD, *Baptism (Later Christian)*, in *ERE*, 2, 390–397; J. AUER, *I sacramenti della Chiesa* (J. Auer – J. Ratzinger, *Piccola dogmatica cattolica* 7), Roma 1989, 96–97.

21 Lásd: JOANNOU, *Discipline*, II, 97 (magyarul: *A kappadókiai atyák* [Ókeresztény írók 6/1], 257–260); illetve Pitra, II, 329.

22 Vö. BAREILLE, *Baptême*, 178–219; vö. még: V. PARLATO, *Il problema della validità dei*

mutat rá a keresztség lehetséges kiszolgáltatójának kérdésében a két tradíció között mutatkozó e lényegi eltérés gyökerére. Mint írja, a keleti hagyomány szerint semmilyen esetben, még súlyos szükség esetén sem lenne érvényes a nemkeresztény személy által kiszolgáltatót keresztség. E tézis akkor válik érthetővé, ha szem előtt tartjuk, hogy a keleti hagyomány elutasítja a materiális kiszolgáltatónak pusztán 'eszköz okként' történő kezelését. Itt a szentségkiszolgáltató csak Szentlélekkel felruházott személy lehet. A latin gyakorlat más képletből indul ki. Ha a szentséget végső soron pogány is kiszolgáltathatja, arra egyedül az szolgálhat magyarázatként, hogy az egész emberiség kapcsolódik valamely módon az egyházhoz, abból fakadóan tudniillik, hogy kapcsolódik Krisztushoz. Csak így magyarázható mi módon lehet egy pogány egy olyan szentségi cselekmény szereplője, mely meghaladja saját ontológiai állapotát.²³ A problémakörre vonatkozó teljesebb kép kialakítása érdekében feltétlen érdemes még megjegyezni, hogy a keresztség kiszolgáltatására képes személyek köre az antik latin fegyelemben is komoly limitációkat mutatott. A fentebb jelzett szentatyák dilemmáin túl érdekes például, hogy a (keresztény) nők által kiszolgáltatót keresztséget egészen II. Orbán pápa koráig Nyugaton is vitatott volt.²⁴

Az *ókeleti egyházak* többségében pedig –e kérdésben, mondhatnánk, érintetlenül megőrizve a monofizita szakadás előtti (IV. sz.-i) keleti álláspontot (vö. Bazil, I. kán.)– mindmáig *csakis és kivétel nélkül* a felszentelt személyek által kiszolgáltatót keresztséget tekintik 'érvényesnek'.²⁵ Eszerint a laikus részéről kiszolgáltatót keresztség még szükséghelyzetben sem érvényes.

[2.b] *A hatályos doktrína és jog forrásai.* A kánonjogi doktrína szerint egy törvény inhabilitáló/irritáló hatása elvileg implicit megfogalmazás esetén is fennállhat. Az említett szerzői álláspont azonban úgy tűnik (legalábbis jelenleg) mégsem tartható. A keleti törvénykönyv szövege²⁶ ugyanis nem állítja azt,

sacramenti, amministrati da eretici e scismatici in alcune fonti orientali del IV e V secolo, in *Folia Canonica* 1 (1998) 55–69; D. SALACHAS, *La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici*, in *Nicolaus* 9 (1981) 2, 315–347. (A szükségkeresztség kiszolgáltatójáról szóló doktrína a latin egyházban is csak fokozatosan tisztázódott; lásd: Mihályfi, 47.)

23 SALACHAS, *L'iniziazione*, 94, 97.

24 Vö. BAREILLE, *Baptême*, 284; vö. 'Il primo riconoscimento ufficiale come «ministro del battesimo in caso di necessità» la donna lo ebbe con il papa Urbano II nel 1094', in AA. VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa* (Quaderni di Apollinaris), III, Roma 1992, 74; vö. PL 161, 1051 sk.

25 V. ERMONI, *Baptême* VI. [*baptême chez les coptes*], in *DThC*, 2, 245; ID., VII. [*baptême chez les syriens*], in *DThC*, 2, 248; vö. még pl. W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten* (Orientalia Christiana Analecta 125), Roma 1940, 110–114.

26 *Szükség esetén azonban szabad a keresztséget kiszolgáltatót a diakónusnak, illetve az ő távollétében vagy akadályoztatása esetén más klerikusnak, a megszentelt élet intézménye tagjának*

amit Parlato kiolvas belőle, tudniillik a *pogánykeresztség érvénytelenségét*. Sőt a Katolikus Egyház Katekizmusa továbbra is kifejezetten tanítja, hogy a keresztséget szükséghelyzetben a meg nem keresztelt is érvényesen szolgáltathatja ki.²⁷ Eszerint önmagában az ontológiai állapota (tudniillik a keresztség hiánya) miatt a pogányt sem zárja ki a szentség érvényes kiszolgáltatására alkalmas személyek köréből.

Érdekes viszont, hogy a keleti liturgikus instrukció –mely az említett urbinói szerző lexikoncikkének megjelenése után került kiadásra– kérdésünkben a keleti kódex tartózkodó szövegénél határozottabb módon áll az antik keleti tradíció vonalában. Szemben a latin fegyelemmel ugyanis –s *bizonyos* mértékig nyilvánvaló feszültségben a KEK imént idézett szöveghelyével– e dokumentum egyértelműen elhatárolódik a keresztség pogány részről történő kiszolgáltatásának lehetőségétől: ‘...szükséghelyzetben ellenben, a 677. kán. 2. §-a szerint [a keresztséget] bárki megengedetten szolgáltatja ki, a diakónuson túl a klerikusok, a megszentelt élet intézményének tagjai, és «bármely más krisztushívó is», de nem «bárki is akit helyes szándék vezérel», amint azt a latin egyház számára a CIC 861. kán. 2. §-a jelzi’.²⁸ E szöveg sem összeegyeztethetetlen ugyanakkor a Katekizmus iménti szöveghelyével, amennyiben a liturgikus instrukció sem mondja ki kifejezett szavakkal a pogánykeresztség *érvénytelenségét*. E szöveghelyek –figyelembe véve, hogy a keleti kánoni normák is csak akkor érvénytelenítő hatásúak, ha azt a szövegük kifejezetten [‘*expresse*’] állítja²⁹– így végső soron nem támasztják alá a fenti szerzői nézetet, mely szerint a hatályos keleti katolikus fegyelem érvénytelennek minősítené a pogány által kiszolgáltatott keresztséget.

A keleti források, illetve a hatályos keleti jog előbbiek fontosságáról és materiális továbbéléséről tett kijelentései,³⁰ s nemkevésbé az ortodox doktrína és

vagy bármely más krisztushívónek; az apának és az anyának viszont csak akkor, ha más, a keresztelés módját ismerő személy nem elérhető (CCEO 677. kán. 2. §).

27 Szükség esetén mindenki, még a meg nem keresztelt egyén is, rendelkezve a megfelelő szándékkal, keresztelhet. A megkövetelt szándék az, hogy azt akarja tenni, amit az Egyház kereszteléskor tesz és a szentháromságos keresztségi formát alkalmazza; KEK n. 1256. (A katolikus doktrína II. évezredbeli hasonló értelmű megnyilatkozásainak lajstromához lásd: DH^m K3c, 1349.)

28 ...in caso di necessità invece, secondo il can. 677 § 2, [il battesimo] lo possono amministrare licitamente, oltre ai diaconi, i chierici, i membri di istituti di vita consacrata, ed anche «qualsiasi altro fedele cristiano», ma non anche «chiunque, mosso da retta intenzione» come indicato invece per la Chiesa latina nel can. 861 § 2 del CIC..., in *Il Padre*, n. 46 (kiemelés tőlem).

29 CCEO 1495. kán./CIC 10. kán.

30 Pl. CCEO 2. kán.

egyházfegyelem újszerű katolikus megítéléséből adódó következmények is³¹ azonban kétségtelenül felvetik a kérdést, hogy vajon a katolikus egyház legfőbb hatósága tételes rendelkezéssel érvénytelenné nyilváníthatná-e keleti kontextusban pogány kiszolgáltató által feladott szentséget. Jelentős érvek hozhatóak fel azon álláspont mellett, mely szerint egy ilyen intézkedés nem haladná meg az egyház szentségek felett gyakorolt hatalmának határait.³² A kérdésnek sajátos aktualitást ad, hogy a katolikus egyház elismerte az ortodoxia fegyelmi önállóságának törvényességét, sőt teológiai látásmódjának az apostoli tradíció keretei közötti autonómiáját is.³³ Ennek tükrében felmerül a dilemma, vajon a jelen kérdéssel kapcsolatos ortodox álláspontot is recipiálhatja-e a katolikus egyházfegyelem? Ez annak függvénye, hogy a jelenlegi katolikus doktrína oly mértékben tartozik-e az egyház lényegi tanításához, mely e kérdésben tejjességel kizárja az eltérő tradíciók egymás kölcsönösen kiegészítő doktrínák módjára történő felfogását.³⁴

[3] *Más rítushoz sorolandó személy keresztelése.* (A) *Idegen rítusú saját alárendelt keresztelése.* Az áldozópapok között elsődleges illetékességgel a keleti jog szerint is a területi paróchus rendelkezik. A keresztelési engedélyt nem tagadhatja meg viszont a paróchus akkor, ha más sajátjogú egyházhoz tartozó (pontosabban a keresztség révén a szülők jogállása miatt egy másik egyházhoz sorolandó) majdani alárendeltje keresztelésére olyan pap kér engedélyt, aki a keresztelendő szüleinek egyházához tartozik.³⁵ Érdekes módon a jelen jogszabály nem jelzi kifejezetten, hogy keleti alárendeltjeik vonatkozásában e rendelkezés a latin plébánosokat is kötelezné. Ha a két kódex kölcsönhatásának el-

31 Vö. UR 16–17.

32 A kérdés elemzéséhez lásd: SZABÓ P., *La validità del battesimo amministrato da un pagano nelle discipline delle Chiese orientali*, in *Folia canonica* 11 (2008), 241–255.

33 UR 16, illetve 15e, 17.

34 Ez utóbbihoz lásd: UR 17a; M. GARIJO-GUEMBE, *Die Komplementarität der Traditionen als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus*, in R. TAFT (ed.), *The Christian East, Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflexion*. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome 30 May – 5 June 1993 (*Orientalia Christiana Analecta* 251), Rome 1996, 613–630; C. O'DONNELL, *Pluralismo*, in *DiccEcl*, 854–856; E. LANNE, *Formule teologiche degli orientali*, in *Dizionario del Concilio Vaticano Secondo*, T. FEDERICI (a cura di), Roma 1969, 1158–1161.

35 CCEO 678. kán. I. §, vö: 916. kán. (Példa: A pátriárka rendelkezése folytán egy terület szír katolikus hívei –saját hierarchia hiányában– a helyi maronita egyházmegyébe tagozódnak. E területen a szír katolikusok gyermekének keresztelésére a helyi maronita paróchus illetékes. Ha azonban a szülők a keresztség saját rítus szerinti celebrációjára szír papot hívnának, a jog kötelezné a helyi maronita paróchust a keresztelési engedély említett szír rítusú vendégpap számára történő megadására.)

véből nem volna levezethető a norma indirekt érvénye a latin plébánosokra,³⁶ maga a szóban forgó norma *célja* követelné meg a törvényszöveg pontosítását. A jelen rendelkezés ugyanis nyilvánvalóan a saját rítus megőrzésének előmozdítását hivatott segíteni. Márpedig a nyugati szórványban a saját lelkipásztori szervezettel nem rendelkező keleti katolikusok többnyire ma is a latin egyházi kötelékben élnek. Ezért ha a jelen kánon a latinokra nem vonatkozna, gyakorlati jelentősége alig maradna, funkcióját éppen a ténylegesen messze leggyakoribb rítusközi relációban nem tölthetné be.

(B) *Más rítusú pap alárendeltjének keresztelése.* A keresztségből fakadó sajátjogú egyháztagság témáját a törvénykönyv más titulusa szabályozza, ezért e komplex kérdéskörre itt nem térünk ki.³⁷ Egy kivétel mégis indokoltnak tűnik, méghozzá a rítusközi szentség-kiszolgáltatási illetékesség, illetve az ahhoz köthető keresztelési anyakönyvezési szabályok szempontjából.

A régi latin törvénykönyv kifejezetten utalt arra a lehetőségre, hogy egy személyt nem a területe szerint illetékes *saját rítusú* paróchusa/plébánosa kereszteli, noha ilyennel az rendelkezik.³⁸ Ez a helyzet hazánkban a latin és a bizánci katolikus hívek esetében fordulhat elő, hisz ma már a bizánci rítus is az ország teljes területére kiterjedő –ámde a latin egyházzal távolról sem azonos mértékű *tényleges* lefedettséget biztosító– lelkipásztori szervezettel rendelkezik. Noha erről a hatályos törvénykönyvek kifejezetten nem beszélnek, ma is előfordulhat –például a saját rítusú pap igen nagy távolsága, vagy akadályoztatása miatt, de valamely más sürgető körülményből adódóan is– hogy egy személyt idegen rítusú kiszolgáltatónak kell megkeresztelnie. Úgy tűnik, az egyetemes jogszabályok mai hiánya miatt e kérdésben precíz, s a helyi körülményeket

36 A két kódex jogi kölcsönhatásának értelmezéséhez lásd: ERDŐ P., *A szentségi jog rítusközi (egyházközi) kérdései (keresztség)*, in *Orientalium dignitas*. A XIII. Leó pápa által kiadott 'Keletiek méltósága' kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpózium anyaga, 1994. november 2–4, OROSZ L. (szerk.), Nyíregyháza 1995, 129–133. (Újra kiadva: *A szentségi jog rítusközi [egyházközi] kérdései. Kereszttség, bérmálás*, in *Id., Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 337–357, itt: 337–340.)

37 A sajátjogú egyháztagság hatályos normáihoz lásd: ERDŐ, *Szentségi jog* I, 129–145; SZABÓ P., *Sajátjogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC III–II2. és CCEO 29–38. kk.)*, in *Kánonjog* I (1999) 1–2, 33–68; újabban: SZLÁVIK A., *A sajátjogú egyháztagság szabályozására vonatkozó normatíva új tendenciái, különös tekintettel a két kódex kapcsolatára*, Budapest 2006. (A korábbi e kérdésre vonatkozó részleges joghoz és szentszéki gyakorlathoz pedig mindenekelőtt: W. BASSETT, *The Determination of Rite* [Analecta Gregoriana 157], Rome 1967.)

38 A korábbi jogból egyértelműen kitűnt, hogy ha a keresztséget csak súlyos szükségből (*ob gravem necessitatem*) szolgáltatta ki az apa rítusától különböző szertartású pap, akkor a gyermek ahhoz az egyházhöz tartozik, amelyik szerint keresztelni kellett volna; vö. CIC 1917 98. kán. 1. §/CS 6. kán. 2. §.

maximálisan szem előtt tartó részleges jog kidolgozása lenne szükséges. Először is célszerű tisztázni, hogy melyek azok a fontosabb típusesetek, körülmények, amikor a más rítusú kiszolgáltató jogosulttá válik a keresztelés feladására. Ekkor is indokoltnak tűnik azonban az illetékes paróchus/plébános lehetőség szerinti előzetes értesítése. Keleti egyházhoz sorolandó személy keresztelese kapcsán a lehetőségek határai között meg kell tartani a kiszolgáltatók sorrendjéről szóló fentebb említett szabályt: a keresztelést rendszeren papnak (és nem diakónusnak) kell végeznie. Ezt követően az [idegen rítusú] keresztelés helye szerinti anyakönyv adatai közé a keresztelt sajátjogú egyháztagságára vonatkozó bejegyzést is pontosan meg kell tenni. Megjegyzendő, erre a keleti kódex kifejezett említéssel a latin kiszolgáltatókat is közvetlenül *kötelezi*.³⁹

Mivel az új kódexek nem térnek ki az anyakönyvezés részleteire, hazánkban továbbra is hatályban maradt a MKPK ajánlásával kiadott *Egységes Katolikus Anyakönyvi Szabályzat* ide vonatkozó rendelkezése. Eszerint ahol két különböző szertartású plébánia/paróchia területe egybeesik, s valamely törvényes oknál fogva mégis latin papnak kellene egy olyan gyermeket megkeresztelnie, akinek a keresztelésére a görögkatolikus paróchus illetékes, vagy megfordítva: görögkatolikus pap keresztel olyan gyermeket, aki esetében a latin plébános lenne illetékes, a keresztelés helye szerinti papnak a keresztséget folyószám *nélkül* kell anyakönyveznie. Egyidejűleg pedig a keresztelés adatait köteles megküldeni az adott keresztelésre főszabályként illetékes szertartású papnak, aki ugyanezt a keresztséget *folyószámmal* anyakönyvezi. A folyószám nélküli keresztelési bejegyzés feljegyzések rovatába beírandó, hogy a megkeresztelt az apa rítusát követi, tehát az „x” sajátjogú egyházhoz tartozik. A folyószámmal rendelkező anyakönyvi bejegyzésben viszont azt kell feltüntetni, hogy a keresztséget hol szolgáltatták ki. Minden további anyakönyvi ügyvitelre csak a folyószámmal anyakönyvező, saját rítusú paróchus/plébános illetékes.⁴⁰

Különös figyelmet igényel a vegyes rítusú szülők gyermekének idegen keresztelő részéről történő anyakönyvezése. Ha gyermeküket harmadik rítus szerinti pap kereszteli, akkor a szóban forgó –a sorszámmal ellátott anyakönyvezés érdekében küldendő– értesítést az apa rítusának megfelelő lakóhely szerinti paróchiára/plébániára kell címezni. Ez esetben akkor sem tartozhat a 14 éven aluli keresztelt a keresztelő pap rítusához, ha azt a szülők kifejezetten

39 CCEO 37. kán. (Sajnos a latin fejelemi rend e norma révén történő tételes módosítása a mértékadó magyar kiadványokba máig nem került átvezetésre; vö. *Egyházjog*^[3], 85, 140, 376, 443; továbbá: ET³, 87, 155, 431.)

40 *Egységes Katolikus Anyakönyvezési Szabályzat*, Budapest 1988, 15. §, 23–24; vö. még: Hajdúdorogi EK n. 470/1959; valamint: MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, *Körlevél*, 1974. IX. 12, 12, no. 4.

kérnék! Ha a szülők egyike szerinti rítus papja szolgáltatja ki a szentséget, akkor a gyermek hovatarozását a szülők nyilatkozata határozza meg. Mivel a keleti kódex szövegezése ez esetre *kifejezett* akaratnyilvánítást igényel, keleti katolikus apa gyermeke az anya szerinti sajátjogú egyházba (legyen az akár a latin, akár másik keleti), csak akkor anyakönyvezhető szabályosan, ha az apa ilyen irányú szándéka *bizonyítható*. Ez leginkább okirati nyilatkozattal tehető egyértelművé. Egy ilyen jellegű –mind a jogbiztonságot mind a rítusok zavartalan együttélését kedvezően érintő– gyakorlat részleges norma keretében történő bevezetésére már született javaslat.⁴¹ Pusztán az a tény, hogy a gyermeket *de facto* milyen szertartás szerint keresztelték, az esetek többségében nem perdöntő jele az egyháztagságnak. Egy vegyes rítusú család esetében, csakis akkor vélelmezhető, hogy a kereszteltet a választott kiszolgáltatási szertartás szerinti egyházhoz kívánják soroltatni, ha egyébként a másik rítusú pap is ugyanolyan könnyen elérhető lenne, s mégsem azt választották. Ha azonban az egyik sajátjogú egyház papja csak bizonyos nehézség árán érhető el, míg a másik könnyen, akkor a szertartásválasztás tényéből *nem* lehet a gyermeknek szánt rítusra következtetni!⁴² Emiatt is célszerűnek tűnne az említett okirati nyilatkozat rendjének részleges jog keretében történő bevezetése.

[4] *Ortodox szülők (ortodox) gyermekének keresztelése*. Főszabályként a keleti jog is a kereszttség elnapolását írja elő arra az esetre, ha a keresztelendő katolikus hitben való nevelése nem látszik megfelelően biztosítottnak. Ámde ha az akatolikus szülők, vagy legalább azok egyike (a) saját kiszolgáltató hiányában és (b) önként kéri katolikus paptól a keresztelést, ez utóbbi is megengedetten szolgáltatja ki a szentséget.⁴³

Első látásra úgy tűnhetne e keleti norma a latin fegyelemmel ellentétes tartalmú. Ez utóbbi *szövege* ugyanis a katolikus nevelés biztosításának hiánya esetén *kivételt nem téve* tiltja a kereszttség kiszolgáltatását.⁴⁴ A két normatíva azonban a mögöttes *ráció* vizsgálata alapján könnyen összehangolható.⁴⁵ A

41 ERDŐ, *A szentségi jog*, 140; vö. még: SZABÓ, *Egyháztagság*, 37.

42 Igaz a keresztelés szertartásának lehetőleg ki kell fejeznie a rítusbeli (sajátjogú egyház) tagságot. Ám ha erre bármely oknál fogva a szülők jogállásától, vagy akaratától eltérő ceremónia szerint kerülne sor, akkor a ceremóniának e tekintetben önmagában ma ugyanúgy nincs meghatározó szerepe, mint ahogy már a régi jog szerint sem volt; vö. M. BROGI, *I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici*, in *Antonianum* 58 (1983) 221; illetve CIC 1917, CIC 1917 98. kán./CS 6. kán.

43 CCEO 681. kán. 1. és 5. §.

44 Lásd: CIC 868. kán. 1. § 2°.

45 Vö. SZABÓ P., *A kereszttség kiszolgáltatásának elnapolására vonatkozó norma (CIC 868. kán. 1. § 2°) értelmezése a párhuzamos keleti jogszabály tükrében*, in *Hírlevél* 1, 1996 december, 19–28.

keleti kódex újítása mögött az ortodox doktrína papi kiszolgáltatáshoz ragaszkodó szigora, illetve az ez utóbbi tényből fakadó lehetséges negatív következmények mérséklésének ökumenikus szándéka áll. Fentebb láttuk, a keleti fegyelem szerint a keresztség (rendes) kiszolgáltatója csakis a pap. Egyes ortodox egyházakban e hagyományt a gyakorlat olyan szigorúan veszi, hogy a gyermek keresztelését egyáltalán nem tartják lehetségesnek, ha nem érhető el felszentelt pap.⁴⁶ Ha figyelembe vesszük, hogy a keresztség az üdvösséghez szükséges szentség,⁴⁷ nem meglepő, hogy a keleti kódexben erre az esetre a törvényhozó enyhítette a főszabályként itt is szereplő tilalmat. Eszerint a jelen esetben a keresztség akkor is kiszolgáltatandó a katolikus pap részéről, ha a szülők kinyilvánított szándéka, hogy gyermeküket ortodox hitben neveljék. Természetesen, ha a szülők kérése mögött nem ez a ráció húzódna (tudniillik a keleti tradíció [e ponton szinte kivételt nem ismerő] szigor elve [ἀκριβεία] szerinti követése), hanem az indifferentizmus, akkor értelemszerűen a keleti fegyelemben is a tilalmat megfogalmazó főszabály érvényesülne. Noha a törvényszöveg általában beszél az akatolikusokról, az említett ráció azt sugallja, hogy a kivételt megfogalmazó szabály inkább csak ortodox szülők gyermekeire alkalmazható. (Elvileg hasonlóan szigorú szabály egyes nyugati akatolikusoknál sem kizárt. Protestánsok esetében ez azonban aligha fordulhat elő. Náluk az egyházi rend szentsége is hiányzik, ezért a saját tradíció tisztelete esetükben a szentség felszentelt pap révén történő kiszolgáltatását eleve nem tételezheti.)

Noha a párhuzamos latin norma kifejezett tilalmat fogalmaz meg, a tilalom valódi szándéka a keresztségnek elsősorban olyan esetekben történő elnapolása, mikor a katolikus nevelés biztosításának hiánya az érintettek *közömbösségéből* fakad. (Ez esetben, mint mondtuk, a szentség nemcsak a latin, de értelemszerűen a keleti fegyelmi rend szerint sem szolgáltatható ki!) Úgy tűnik ellenben nincs akadálya annak, hogy a szóban forgó ortodox szituációban latin pap is kiszolgáltassa a keresztséget.⁴⁸ Más szempontból kiindulva: ha a szentségek teljességének számító eucharisztia ortodoxok számára immár min-

46 E meggyőződés különösen az ókeleti egyházaknál, így a jakobitáknál, a koptoknál és az etiópoknál rendkívül erős, ha a diakónus által kiszolgáltatott szükségkeresztséget nem is feltétlen és mindenütt vetik el; vö. HERMAN, *Baptême*, 192–193. A világiak által kiszolgáltatott keresztség koptok részéről mutatkozó határozott elutasításához lásd: C. KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, in *Orientalia Christiana* xxv-1 (1932) 75, 93–94; vö. még: SZABÓ, *La validità*, 245.

47 KEK 1257.

48 Így: M. BROGI, *Ulteriore possibilità di 'communicato in sacris'*, in *Antonianum* 60 (1985) 469. (E szempontból figyelemre méltó, hogy a jelen keleti szabályozás –ha nem tévedünk– egy Zsinat-utáni olasz gyakorlatra nyúlik vissza. A Szentszék először etióp monofizita szülők gyermekeinek keresztelését tette lehetővé olaszországi latin papok számára.)

den megszorítás nélkül kiszolgáltatható, az említett szituációban aligha észszerű az üdvösséghez szükségesnek tekintett (ám a közösködés szempontjából kevésbé érzékeny) kereszttség ortodoxok számára történő elutasítása. (A szóban forgó CCEO 681. kán. 5. § által vázolt szituációban a katolikus nevelés feltétlen kikötése a törvénytelen prozelitizmus veszélyét is magában hordozhatná.⁴⁹

Az ortodox egyházba keresztelt ilyen gyermekek *anyakönyvezésére* vonatkozóan –az érintett ortodox egyházak hatóságaival történő előzetes egyeztetés nyomán– külön szabályok kiadása tűnik szükségesnek. A katolikus anyakönyvben mindenesetre jelzendő a szülők és főleg a gyermek felekezeti hovatartozása. A szentség ilyen egyházközi feladása előtt célszerű lehetőség szerint az érintett ortodox egyházzal is előzetes kapcsolatba lépni. A keresztelés (és bérálás) tényéről mindenesetre az illetékes ortodox paróchus (vagy egyházi hatóság) felé igazolást kell küldeni.⁵⁰

[5] A latin jog szerint a katolikus, sőt a nem katolikus szülők gyermekét is meg szabad keresztelni életveszélyben, még *a szülők akarata ellenére is*. Figyelemre méltó, hogy ez utóbbi záradék –mely régóta komoly viták tárgya– a keleti kódexből elmaradt.⁵¹

49 Vö. M. BROGI, 'Communicato in sacris' tra attolici e cristiani orientali non cattolici, in *Antonianum* 53 (1978) 186.

50 Az ortodox viszonylatra vonatkozó konkrét rendelkezés esetleges hiányában, úgy tűnik, valódi joghézaggal állnánk szemben. Ekkor az egyes esetekben felmerülő anyakönyvez[tet]ési dilemmát a katolikus rítusközi keresztelésre szóló szabályokból vont analógia alapján kellene (a fentebb említett értelemben) megoldani. (A szülők ortodox nevelés melletti egyértelmű akaratnyilvánítása esetén a gyermek nem anyakönyvezhető katolikusnak. Ez nemcsak a szülői jogok sérelmét eredményezné ugyanis, hanem –az említett körülményekből adódóan– nyilvánvalóan és szükségszerűen objektíve téves anyakönyvi bejegyzést is, ami értelemszerűen kerülendő.)

51 CIC 868. kán. 2. §/CCEO 681. kán. 4. §. (A latin normatíva korábbi kritikai –megszorító– értelmezéséhez lásd: Mihályfi, 50. Megjegyzendő, hogy a nem keresztény szülők gyermekeire is irányuló régi joggal szemben a hatályos e szükségkereszttséget már csak a katolikus szülők gyermekei esetében említi, illetve kiszolgáltatási kötelezettség helyett annak csak megengedtségére utal. Ennek ellenére is vitatott a norma, mert egyes komentátorok a szülők beleegyezése nélkül feladott keresztelésben a szülői jogok sérülését látják; vö. *CodiceQ*, 869. A kérdés részletesebb tárgyalásához lásd: M. RIVELLA, *Battezzare i bambini in pericolo di morte anche contro la volontà dei genitori (can. 868 § 2) [Commento a un canone]*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996) 66–75.

3. A keresztszülő

[1] A keleti jogban ma is létezik a lelki rokonság házassági akadály. Mivel ez a házasságok érvényességét érinti, továbbra is szükséges egyértelműen körülírni az akadály határait. Ennek érdekében a keleti kódex ma is rögzíti a keresztszülői státusz *érvényességi* elemeit, melyek tudniillik az említett házassági akadály keletkezésének feltételei. Érvényességi feltétel a beavatás szentségeinek előzetes vétele, a katolikus egyháztagság, a feladat felvállalásának szándéka, a feladatra történő felkérés, bizonyos egyházi büntetésektől való mentesség, végül e feladatot sem a keresztelendő apja, anyja, sem házastársa nem töltheti be.⁵²

[2] Noha a keresztszülői státusz egyik érvényességi feltétele a katolikus egyházhoz való tartozás, a keleti jog lehetővé teszi, hogy katolikus keresztszülő mellett keleti *ak*atolikus személy is (*társ*)*keresztszülő* lehessen.⁵³ Első látásra a két törvénykönyv között e ponton is releváns különbséget sejtethetnénk. A latin kódex ugyanis nem katolikus személyt csak a keresztség *tanújaként* enged a keresztséghez. Figyelmesebb olvasat esetén azonban kitűnik, hogy a két normarend között e ponton egyáltalán nincs eltérés. A keleti kódex csakis ortodox krisztushívó számára engedélyezi a társkeresztszülői státuszt. A latin kódex viszont protestáns keresztényekre utal, mikor a ‘nemkatolikus *egyházi közösségek*’ tagjait csak a keresztség *tanúinak* ismeri el.⁵⁴ Ezt az értelmezést az ökumenikus direktórium rendelkezése is megerősíti, amely latin keresztelésnél is kifejezetten lehetővé teszi ortodox ‘*társ*keresztszülő’ állítását.⁵⁵

4. A keresztelés helye és bizonyítása

[1] A keleti jog a latinnál egyszerűbb szabályokat ad a keresztség kiszolgáltatási *helyére* vonatkozóan. Szükség esetét –vagy eltérő törvényes jogszokásleszámítva, a keresztelés a paróchiális templomban tartandó.⁵⁶ A magánháznál

52 CCEO 685. kán. 1. § (vö. CIC 1917, 765. kán.); illetve: CCEO

53 CCEO 687. kán. 3. §.

54 CIC 874. kán. 2. §. A kánonban szereplő ‘nem katolikus *egyházi közösség*’ (*communitas ecclesastica*) kifejezés az ökumenizmusról szóló zsinati határozat szóhasználata szerint egyértelműen csakis a nyugati szakadásból származó keresztényekre utal; vö. UR 19 skk. (Sőt a latin kodifikáció során kifejezetten is jelezték, hogy a szóban forgó kánon tilalmát az ortodoxokra nem kívánták kiterjeszteni; lásd: *Communicationes* 15 [1983] 182.)

55 ÖD n. 98.

56 CCEO 687. kán. 1–2. §; vö. CIC 857–860. kk. Az antik egyházban a hit titkaiba történő bevezetés (misztagógia) egyik kiemelkedő állomása éppen a keresztség szertartása volt,

történő keresztelést –úgy tűnik az imént jelzett alapelv keretein belül– a részleges jog szabályozhatja, illetve a helyi hierarcha engedélyezheti.⁵⁷

[2] Végül a keleti jog eltérően szabályozza a kereszttség *bizonyítását*. Elsősorban természetesen itt is az okirati bizonyítás, illetve a keresztstégről biztos tudomással rendelkező tanúk nyilatkozata jöhet számításba. Jelentős eltérés mutatkozik viszont az érintett személy *önmaga megkereszteltségére* vonatkozó tanúskodásának lehetőségénél. Keleti katolikus saját keresztstégéről szóló tanúskodása ugyanis –ha kétségtelen tényeken alapul– akkor is lehetséges, ha a szentség felvételére az értelemhasználat elnyerése előtt, kisded korában került sor. A latin jog ezzel szemben ilyen ‘öntanúskodásra’ csak felnőtt (értsd: hét éves kor feletti) kereszttség esetén ad lehetőséget, s e tanúskodást külön eskütételhez is köti.⁵⁸

A keleti jog által e kérdésben megkövetelt ‘kétségtelen tények’ különbözőek lehetnek. Ezek között említették a kodifikáció során például azt az –ortodox egyházi praxisban teljes értékű bizonyítéknak tekintett– esetet, mikor a kisdedkorban keresztelt –értelemszerűen későbbi ismeretek alapján– emlékszik a keresztstszülőre, vagy az őt keresztelő pap nevére, avagy ha [első] áldozáshoz bocsátották.⁵⁹ Egyes ortodox egyházak szokása szerint (így például az oroszoknál) a gyermekek keresztelésüktől fogva kis keresztet viselnek nyakukban, melytől egy pillanatra sem válnak meg. Ezért például ha valaki úgy emlékszik vissza, hogy mindig is hordott ilyet, az a keleti kódex jelen kánonjának erejében biztosan megkereszteltnek tekintendő. Úgy tűnik hasonló bizonyító értéke lehetne például a koptoknál és etiópoknál előforduló, csuklóra, vagy homlokra tetovált keresztnek.

E rendelkezés, mint a keleti jogrendhez tartozó személy jogállásá[nak bizonyításá]ra vonatkozó norma, közvetve a keleti hívővel kapcsolatba kerülő latinok számára is irányadó. Eszerint a saját kisdedkorban nyert keresztstégéről objektív *indirekt* bizonyítékot felmutatni tudó keleti személyt latin papnak is tilos feltételesen újrakeresztelni.

melyet gyakran külön e célra épült baptisztérionban szolgáltatnak ki. A nagyszombati keleti keresztstégi szertartás menetét például Jeruzsálemi Szent Ciril (+386) írja le (vö. Mihályfi, 66).

57 Vö. még: *Nuntia* 28 (1989) 86.

58 CCEO 691. kán./CIC 876. kán.

59 Így: *Nuntia* 15 (1982) 21.

5. *Excursus:*

a 'heterodox' keresztség érvényességének megítélése az ortodoxiában

Az eretnekek és szakadárók által kiszolgáltatott szentségek elfogadhatósága ('érvényessége') körül, mint láttuk, a teológiai reflexió kezdeteitől nézetkülönbségek mutatkoztak.⁶⁰ Egyes atyák, így például Ciprián az eretnekkeresztséget minden különböztetés nélkül érvénytelennek, kortársa István pápa ránk maradt töredéke pedig valamennyi (!) eretnekkeresztséget érvényesnek tekintette.⁶¹ A későbbi források, így a Nikaiai Zsinat és Nagy Szent Bazil már teológiailag árnyaltabb, megalapozottabb álláspontot képviseltek. Eszerint a kiszolgáltató hite szempontjából a Szentháromságra vonatkozó doktrína megéléte (lényegi helyessége) az, ami meghatározza a keresztség érvényességét.⁶² Figyelemre méltó, hogy a Szentszék egy közelmúltban kiadott hivatalos állásfoglalása –az ágostoni formalista kritériummal szemben– ugyanezen logika mentén nyilatkozott egy szekta (a keresztelési formula alakja szempontjából hiánytalan) keresztségének érvénytelenségéről.⁶³

60 BAREILLE, *Baptême*, 178–219.

61 DH^m 110, III, 123, 127.

62 *A katharok szintén azok közé tartoznak, akik elszakadtak, de a régiiek –gondolok itt a Cyprianus (55) és a mi elődünk Firmilianosz (56) alatt tartott zsinatokra– úgy döntöttek, hogy ugyanannak az ítéletnek vessék alá a katharokat, enkratitákat, hüdroparaszatákat és apotaktitákat. Az elszakadás ugyanis a szakadársággal kezdődött. Azok pedig, akik elszakadtak, nem hordozták már magukban a Szentlélek kegyelmét, mivel az (apostoli) utódlás megszakadásával megszűnt a Szentlélek közlése is. Azok ugyanis, akik először elszakadtak, a szentelést az atyáktól kapták, és az ő kézfeltételük által nyerték el a Szentlélek ajándékát. Akik viszont elszakadtak és így világiakká váltak, nem rendelkeztek már sem a keresztelés, sem a papszentelés hatalmával, mivel nem közvetíthették a Szentléleknek azt a kegyelmét, amelyet ők maguk elveszítettek. Ezért parancsolták a régiiek, hogy akiket ezek mint laikusok kereszteltek meg, az egyházba való átlépéskor az egyház igazi keresztsége által tisztuljanak meg. Mivel azonban az ázsiaiak közül egyeseknek a közjó érdekében jönnek látszott ezek keresztségét általában érvényesnek elfogadni, maradjon így; Bazil I. kán. [= Szent Baszileiosznak, a kappadókiai Caesarea püspökének Amphilokhiosz ikonioni püspökhöz címzett első kánoni levele, in *A kappadókiai atyák* (Ókeresztény Írók 6), Budapest 1983, 259].*

63 A Hittani Kongregáció a mormon-keresztség érvénytelenségét annak ellenére állapította meg, hogy a szekta beszél a Szentháromságról, sőt formailag *szabályos szentháromsági formulával* szolgáltatja ki a keresztséget. Mivel azonban szentháromsági *doktrínájuk* lényegileg egyeztethetetlen össze az Egyház hitével, a kiszolgáltatás teljes formai precizitása ellenére is biztos érvénytelen a keresztségük. E ponton tehát, úgy tűnik, a mai katolikus doktrína az eddig továbbelő ágostoni formalizmus helyett egyre egyértelműbben fordul a kappadókiai atyáéval azonos –a szentháromsági hit tartalmát is érdemi szempontként tételező– megközelítése felé. E kérdések részletesebb elemzéséhez lásd: SZABÓ P., *A 'heterodox' keresztség érvényessége megítélésének fejlődése a katolikus egyház[jog]ban* [az

A katolikusok ortodox részről történő újrakeresztelésére –elsősorban az ősi alámerítéssel történő keresztelés helyett a leöntéssel végzett ceremónia érvénye körüli keleti kétségek miatt⁶⁴– példák már a szakadás utáni századokban is adódtak. A katolikus keresztiség érvényének huzamos időn át vallott, következetes és hivatalos kétségbevonása azonban csak a XVIII. századi görög ortodoxiában jelent meg.⁶⁵ A firenzei unió elhalását követő 1484-es konstantinápolyi szinódus a latinok ortodoxiába történő felvételére hivatalosan a műronnal történő megkenés szertartását írta elő. Az antióchiai melkiták XVIII. századi uniója azonban a konstantinápolyi patriarchatusban súlyos riadalmat keltett. Úgy tűnik e mozgalom terjedésének fékezését is szolgálta a katolikus szentségek érvénytelenségének v. Kírilosz ökumenikus pátriárka szorgalmazására történő, 1755-ös kimondása. Noha a tradíció fővonalától mutatott elhajlása miatt e tézis befogadtatása némi időt igényelt, a görög nyelvű ortodox egyházak között végül hivatalos doktrínává vált. Ezt követően ezért a katolikusok görög ortodoxiába történő felvétele többnyire [újra]kereszteléssel történt. Az ugyanezen kérdésben inkább korábban intranzigens álláspontot képviselő orosz egyház ezt a tant viszont nem tette magáévá. Ennek betudhatóan az ortodoxiában a katolikus szentségek érvényességének megítélése körül érdekes kettőség bontakozott ki. A hellenofón (görög és közel-keleti egyházak) az említett fordulattól nem ismerték el a katolikus szentségek érvényességét.

alábbi konferencián elhangzott előadás *kézírata*: Magyar Kánonjogi Társaság, *A kánonjogtudomány művelése és alkalmazása*, KJPI, Budapest 2006. május 29]; illetve: SZABÓ P., *A magyar unitárius keresztiség érvényességének mai megítélése és ennek kihatása a katolikus házasságjogi gyakorlatra*, in *Kánonjog* 8 (2006) 39–48; továbbá pl. C. TESTORE, *Battesimo dei dissidenti*, in EC, 2, 1045–1046.

- 64 Az antik egyházfegyelem foglalatának tekinthető ‘szent kánonok’ ragaszkodtak a keresztiség háromszori alámerítéssel történő kiszolgáltatásához. Ebben, mint láttuk, a keleti egyházfegyelem mindig is a szentháromsági hit megvallását látta. E szertartás nyugati mellőzése némileg magyarázza a latinokkal szemben mutatott elutasítást és az alkalmankénti újrakereszteléseket; vö. 12. jegyzet feljebb, HERMAN, *Baptême*, 176, 184. (Megjegyzendő, elvéve az ortodoxok latin részről történő újrakeresztelésének anomál szokásáról is maradtak fenn adatok, mint például a következő pápai dokumentum is tanúsítja: LEO X., *Accepimus nuper*, 18. v. 1521, in LEONIS ALLATII, *De atate et interstitiis in Collatione ordinum etiam apud. Græcos seruandis*, Romæ 1638, 6.)
- 65 A kérdés áttekintéséhez lásd pl. J. ERICKSON, *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, in *St Vladimir’s Theological Quarterly* 41 (1997) 1–17; G. DRAGAS, *The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church, with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1662 (Moscow)*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) 1–4, 235–271; továbbá: P. PALMIERI, *La rebaptisation des Latins chez les Grecs*, in *Revue de l’Orient Chretien* 7 (1902) 618–46; 8 (1903) 111–132.

Ezzel szemben a szláv ortodox egyházak fenntartották az 1484-es szinódus által rögzített fegyelmet. Mi több egyes képviselőik görög ortodoxia újítását kifejezetten is a tradícióban meg nem alapozott elhajlásnak minősítették.⁶⁶

Egyébként a Kürillosz-féle intranszignens álláspont a görög ortodoxia gyakorlatában sem érvényesült teljes következetességgel. Nem egy esetben az új-akeresztelés mellőzésével vettek fel katolikusokat egyházukba. Ennek a kettősségnek az igazolására az antik ikonómia/akrívia kettős fogalmának újszerű alkalmazását hívták segítségül. Az ortodoxia hagyományosan különböztetett a szent kánonok előírásainak 'egzakt' és 'engedékenyebb' alkalmazása között: *ακριβεια/οικονομια*. Az előbbi a Szentlélek által sugallt kánonok előírásainak pontos és hiánytalan megtartását jelenti, az utóbbi ezzel szemben az emberieség vagy más fontos egyházi szempontok érdekében lehetővé teszi a fegyelmi normák egzakt követésétől történő alkalmi, ideiglenes eltérést. E kettős fogalmat a szentségek érvényességére – esetünkben például a háromszori alámerítést szorgalmazó ősi kánonokra – alkalmazva a görög ortodox doktrína máig lehetségesnek tartja, hogy a szemükben 'heterodoxok' szentségeinek érvényéről az ortodox egyház szabadon nyilatkozzék. Eszerint az 'ikonómia' erejében az [ortodox] Egyház, mint az isteni kegyelem teljességének letéteményese és kiosztója, érvényesítheti az eretnekek önmagában érvénytelen keresztségét, pótolhatja azt a kegyelmet, mely az eretnekek szentségi ceremóniáiból természetüknél fogva hiányzik. A keresztség esetében ez azt jelenti, hogy az ortodox egyház jóakarátának köszönhetően egy önmagában hasztalan ceremóniát [értsd: az intranszignens görög ortodox szemszögből érvénytelennek tartott katolikus keresztséget] az igaz keresztség hatásaival ruházza (ruházhatja) fel.⁶⁷ Ezen elmélet segítségével megmagyarázható az ortodoxia más felekezetek keresztségének érvényességével kapcsolatos álláspontjának történeti hullámozása, következetlensége. Ennek ellenére e tézist az ortodoxia nagyobb része sem osztja.⁶⁸

A fenti görög/szláv törésvonal mentén mutatkozó doktrinális kettős-

66 Így: N. MILASCH, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche: nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden spezial-gesetzen*, Mostar 1905, 506.

67 Vö. HERMAN, *Baptême*, 188–189.

68 Egyes ortodox szerzők igencsak éles kritikával illetik a görög ortodox doktrína fentebb említett XVIII. századi újítását: így *George Florovsky* szerint az oikonómia fenti átértelmezése egyszerűen *nem az Egyház tanítása*; hanem csak egy *magán* jellegű, *kései és igen vitatott* teológiai vélemény, mely az [ortodox] teológiai konfúzió és hanyatlás időszakában keletkezett, s melyet a római teológiától való minél élesebb elkülönülés sürgető szándéka deteminált; G. FLOROVSKY, *Limits of the Church*, in *Church Quarterly Review* 117 (1933–34) 125.

ség máig jelentős mértékben érezteti hatását. A ortodox-katolikus hivatalos párbeszéd egyik jelentős lépéseként aláírásra került egy közös nyilatkozat, az úgynevezett 'Balamandi dokumentum', melyben a felek kölcsönösen elismerik egymás szentségeinek érvényességét.⁶⁹ Csakhogy e nyilatkozat egyes ortodox körökben igen éles kritikát és elutasítást váltott ki, elsősorban éppen a hellenofón egyházak, így például az athéni ortodox érsek részéről.⁷⁰ Ezzel ellentétben ismételten a közös tradicionális (és nem az 'újító' görög ortodox) álláspontot képviseli az orosz pravoszláv egyház egy közelmúltbéli hivatalos állásfoglalása. Ez kifejezetten elismeri az isteni kegyelem működésének lehetőségét az ortodoxián kívül.⁷¹ E kijelentés bennfoglaltan a (szemszögükből) 'heterodox' szentségek érvényességének elismerését is magában hordozza.

Fontos végül megjegyezni, hogy az *οικονομία* [jog?] intézménye körül mindmáig több zavaró bizonytalanság mutatkozik. Így sem a fogalom pontos természetete, sem a [jog]eszköz alkalmazhatóságának határai nem tisztáztak egyértelműen.⁷² Ennek is betudható, hogy a keleti katolikus kodifikáció végül még a

69 *De part et d'autre, on reconnaît que ce que le Christ a confié à son Église –profession de la foi apostolique, participation aux mêmes sacrements, surtout à l'unique sacerdoce célébrant l'unique sacrifice du Christ, succession apostolique des évêques– ne peut être considéré comme la propriété exclusive d'une de nos Églises. Dans ce contexte, il est évident que tout re-baptême est exclu;* COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, Balamand [Liban] 23. VI. 1993, in *Service d'Information* 27/83 (1993/II) 100–103; n. 13 [lásd még: *Enchiridion œcumenicum* 3, 808.]

70 Y. SPITERIS, *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come «Chiesa sorella»? Il Punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*, in *Studi ecumenici* 14 (1996) 43–81.

71 Az orosz ortodox egyház más felekezeti keresztényekkel szembeni gyakorlatának alapelveit összegző színódusi dokumentuma újra leszögezte: 'az ortodox kommúnió kívül élő közösségeket sosem tekintette olyanoknak, mint amelyek teljességgel meg lennének fosztva Isten kegyelmétől'; lásd: *Principi basiliani dell'atteggiamento della Chiesa russa verso le altre confessioni cristiane, elaborati dal Concilio dei vescovi della Chiesa ortodossa russa*, in *Regno–Documenti* 5 (2001) 191, n. 1,15. Az oikonomia fentebb vázolt intranzingens formáját ugyancsak elutasító amerikai ortodox állásponthoz lásd: CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA, *Dichiarazione congiunta sul principio della 'oikonomia'*, Washington 1976, in *Enchiridion œcumenicum* 2, 1622.

72 A kérdés bőséges irodalmából lásd pl.; K. DUCHATELEZ, *La notion de économie et ses richesses théologiques*, in *Nouvelle revue théologique* 92 (1970) 267–292; J. ERICKSON, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, in *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, K. Pennington (ed. by), Philadelphia 1977, 225–236; B. PETRÁ, *Il concetto di 'economia ecclesiastica' nella teologia ortodossa*, in *Rivista di teologia morale* 14 (1982) 507–521; magyarul: SZOTYORI-NAGY Á., *Az 'oikonomia' a kánonjogban és a keleti kodifikációban*, in *Athanasiana* 23 (2006) 65–71; A jogintézmény részletesebb vizsgálatához lásd:

kifejezés törvénykönyvbeli említésétől is tartózkodott,⁷³ annak ellenére is, hogy kétségtelenül a keleti egyházfegyelem antik idők óta ismert, egyik igen karakterisztikus, sőt egyenesen a jogrend arculatát meghatározó jelenségéről van szó.

Összegzés

1. A keleti tradícióban rendszeresen a beavatás mindhárom szentségét egyetlen osztatlan szertartás keretében adják fel. A kiszolgáltatás rítusánál mély biblikus-liturgikus szimbolikája miatt a Keleti Kongregáció instrukciója újra a *háromszori alámerítéssel* történő keresztelést szorgalmazza. Ennek gyakorlatát az antik egyház meghatározó forrásai szinte egységesen tanúsítják. (A leöntéssel történő keresztelés nyugaton is csak a XIII. századtól kapott elsőbbséget.) A keresztelési szertartások hiánytalan és közösségi végzését az új keleti szabályozás ugyancsak előírja. Ez felnőttek esetén azt feltételezi, hogy a beavatás keresztséget megelőző rítusait a keresztelés szorosabban vett szertartásától elkülönítve, előzetesen végezzék el.

2. A keresztség rendes kiszolgáltatója keletieknél csakis a püspök és a pap. Mások csak valódi *szükség* helyzetben keresztelhetnek. A jog ez utóbbi esetre is sorrendet állít fel azonban az elérhető rendkívüli kiszolgáltatók között. Pap hiányában a szükségkeresztséget lehetőleg diakónusnak kell végeznie. Ha ő sem érhető el a szentség kiszolgáltatása a kisebb klerikus, illetve a megszentelt élet intézményéhez tartozó hívő feladata. Ezek hiányában bármely keresztyén keresztelhet, a szülők azonban csak akkor, ha senki más nem tudja a szentséget feladni. A keleti forrásoknak megfelelően a CCEO nem szól arról, hogy pogány is keresztelhetne. A Keleti Kongregáció liturgikus instrukciója pedig – a klasszikussá vált katolikus tanítástól eltérően – egyenesen úgy fogalmaz, hogy

J. KOTSONIS, *Problèmes de l'Économie ecclésiastique*, Gembloux 1971; AA. Vv., *Oikonomia – Mischeben*, in «Kanon». *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, VI [Wien 1983]; H. ALIVIZATOS, *Die Oikonomia: Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, A. BELLIGER [Hrsg. übers. u. mit Einleitung von], Frankfurt/M. 1998 [reprint]; P. GEFAELL, *Foundations and Limits of Oikonomia in the Oriental Tradition*, in *Folia Canonica* 3 (2000) 73–99; S. TROIANOS, 'Akribeia' und 'Oikonomia' in den heiligen Kanones, in *Ius Ecclesiarum*, 187–198; J. ERICKSON, *Oikonomia*, in DeOC, 539–541; vö. még pl. CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA, *Dichiarazione congiunta sul principio della 'oikonomia'*, Washington 1976, in *Enchiridion œcumenicum* 2, 1619–1622.

73 Vö. I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Revision du Code de Droit Canonique Oriental*, in *Kanon* VI [Wien 1983], 66–83.

‘szükség esetén... a [keresztséget] a diakónuson... túl «bármely más *krisztus-hívő*» is megengedetten szolgáltathatja ki, de nem «bárki más, akit megfelelő szándék vezet», mint azt a CIC 861. kán. 2. §.-a jelzi...(n. 46).’ E rendelkezés a kérdésben a meghatározó antik keleti források álláspontját követi. További teológiai tisztázást igényel, hogy e ponton a két tradíció között milyen mérvű differencia lehetséges, illetve, hogy a két jogrend közötti ténylegesen mutaközlő jelentősnek tűnő normadifferencia miként értendő és hangolható össze.

3. Előfordul, hogy egy keleti hívő saját pásztor hiányában a területen működő más sajátjogú egyházhoz tartozó paróchusra/plébánosra van bízva. Ez esetben a keresztelés kiszolgáltatására is e pap jogosult, biritusú engedély hiányában értelemszerűn a saját szertartása szerint. Ha azonban elérhető egy a keresztelendő szülei rítusához tartozó pap, a saját szertartás szerinti szentségkiszolgáltatás biztosítása miatt az említett paróchus/plébános köteles neki megadni a keresztelési engedélyt.

4. Ha valamely törvényes oknál fogva, vagy netán tévedésből idegen rítusú szülők gyermekét keresztelné egy pap, akkor az EKASZ ez esetre vonatkozó előírásai szerint kell az anyakönyvezést végezni. A pontos rendelkezéseket lásd fentebb: 2. [3] B.

5. Saját papjuk elérhetetlensége miatt ortodox szülők katolikus paptól is kérhetik gyermekük keresztelését. A hatályos jog szerint –az ortodox pap elérhetetlensége okán– ez már akkor is kiszolgáltatható, ha a szülők ragaszkodnak gyermekük saját felekezetük hite szerinti neveléséhez. A keleti kódex e kérdésben a latin fegyelmet is megvilágítja. Az utóbbi analóg normájában megfogalmazódó tilalom rációja nem a jelen esetet tartja szem előtt. Ezért ha az adott ortodox egyház fegyelme feltétlen papi közreműködést igényel, ámde saját pap nem érhető el, a katolikus (akár keleti, akár latin) pap a keresztelésre éppen oly mértékben kötelezett, mintha katolikus szülők kérnék azt.

6. A keleti kánonjog a keresztszülői funkció vonatkozásában továbbra is rögzít érvényességi feltételeket. Ennek valódi oka azonban a házasságjogban keresendő. (A keresztszülői státusból ugyanis a keletieknél továbbra is keletkezik a ‘lelki rokonság’ házassági akadály. Az érvényességi feltételek precíz lehatárolása valójában csakis e házassági akadály beazonosíthatóságát célozza.) Ortodox személy nemcsak a keresztség tanúja, hanem –egy katolikus keresztszülő mellett– ‘társkeresztszülő’ is lehet. Az ökumenikus direktórium tanúsága szerint ugyanez a latin kereszteleseknél is lehetséges.

7. Objektív bizonyítékok esetén a keleti jog arra az esetre is elfogadja egy hívő saját keresztelkedéséről történő *tanúzását*, ha a szentség vételére csecsemő korban került sor.

8. A firenzei unió kifulladásá után az ortodox egyházfegyelem müronnal történő megkenést írt elő a katolikusok ortodox egyházba történő átvételére (1484). E szabályt egy v. Kúrilosz idején, 1755-ben kiadott újabb konstantinápolyi zsinati rendelkezés váltotta fel. Ez érvénytelennek nyilvánította a katolikusok által kiszolgáltatott keresztséget. E doktrinális állásfoglalás ellenében állt a korábbi ortodox praxis fővonalával, ezért a görögök hatókörén kívül eső egyházak nem is fogadták el. Ebből adódóan a katolikus szentségek ortodox részéről történő megítélésében mindmáig kettősség figyelhető meg. A hellenofón egyházak inkább elutasítják azt, ezért az említett fordulat után gyakran folyamodtak a betérő katolikusok újakereszteléséhez. Az orosz ortodox egyház (és nyomában a többi pravoszláv egyház is) ellenben egyértelműen érvényesnek ismeri el a katolikus egyház szentségeit. A túlzó újkori konstantinápolyi álláspont történeti tényekkel és tradícióval történő összehangolása érdekében a görögök a szentségtan terén az *οικονομία* fogalmának ugyancsak újszerű értelmezéséhez folyamodtak. Eszerint az [ortodox] egyház, mint az isteni kegyelem teljességének letéteményese és kiosztója, érvényesítheti a 'heterodoxok' semmis keresztségét, azaz pótolhatja azt a kegyelmet, mely az eretnekek szentségi ceremóniáiból természetüknél fogva hiányzik. A keresztség esetében ez azt jelenti, hogy az ortodox egyház jóakarátának köszönhetően egy önmagában hasztalan heterodox ceremóniát az igaz keresztség hatásaival ruházza fel. E doktrínát ugyanakkor ma az ortodox kanonisztika jelentős része is vitatja. Noha a katolikus szentségek ortodox megítélése az elmúlt században összességében kedvező irányba fejlődött, jelzés értékű, hogy a szentségek kölcsönös érvényességét deklaráló balamandi ortodox-katolikus dokumentumot a görög ortodox egyház nyíltan elutasította.

Irodalom

- AA. VV., *Oikonomia – Mischehen*, in «*Kanon*». *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, VI [Wien 1983], 143 pp.
- ALIVIZATOS, H., *Die Oikonomia: Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, A. BELLIGER [Hrsg. übers. u. mit Einleitung von], Frankfurt/M. 1998 [reprint], 150 pp.
- BAREILLE, G., *Baptême d'après les Pères grecs et latins*, in DThC, II, 178–219.
- BASSETT, W., *The Determination of Rite* (Analecta Gregoriana 157), Rome 1967, XII + 281 pp.

- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I: *De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione ed eucharistia*, Romæ 1938, 845–853.
- RAI, P., *L'iconomie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI^e siècle. Recherches historiques et canoniques*, in *Istina* 3 (1973) 260–326.
- RAI, P., *L'iconomie chez les Orthodoxes depuis 1755*, in *Istina* 3 (1973) 359–368.
- FAHEY, M., *Ecclesiastical 'Economy' and Mutual Recognition of Faith: a Roman Catholic Perspective*, in *Diakonia* II (1976) 204–223.
- DRAGAS, G., *The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church, with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1662 (Moscow)*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) 1–4, 235–271.
- DUCHATELEZ, K., *La notion de économie et ses richesses théologiques*, in *Nouvelle revue théologique* 92 (1970) 267–292.
- DUCHATELEZ, K., *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*, in *Istina* 18 (1973) 327–358.
- DUCHATELEZ, K., *Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe*, in *Nouvelle revue théologique* 124 (2002) 565–581.
- ERDŐ P., *A szentségi jog ritusközi (egyházközi) kérdései (keresztség)*, in *Orientalium dignitas. A XIII. Leó pápa által kiadott 'Keletiek méltósága' kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpózium anyaga*, 1994. november 2–4, OROSZ L. (szerk.), Nyíregyháza 1995, 129–145.
- ERICKSON, J., *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, in *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, K. PENNINGTON (ed. by), Philadelphia 1977, 225–236.
- ERICKSON, J., *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997) 1–17.
- ERMONI, V., *L'histoire de baptême depuis l'édit de Milan (313) jusqu'au concile in Trullo (692)*, in *Revue des questions historiques* n.s. 20 (1898) 313–324.
- FORTINO, E., *L'iniziazione cristiana nella Chiesa bizantina* (Sussidi Catechetici 1), Roma 1985.
- GEFAELL, P., *Foundations and Limits of Oikonomia in the Oriental Tradition*, in *Folia Canonica* 3 (2000) 73–99.
- GIRARDI, M., *Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, in *Vetera Christianorum* 17 (1980) 49–77.
- GRÉBAUT, S., *Ordre du Baptême et de la confirmation dans l'Église éthiopienne*, in *Revue de l'Orient chrétien* 6 (1927–1928) 103–189.
- HERMAN, E., *Baptême en Orient*, in DDC, II, 1937, 174–201.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, III, *De sacramentis*, Parisiis 1930, 62–125.
- LADARIA, L., *Commento teologico [sulla risposta ad un dubbio circa la validità del battesimo conferito nella «Chiesa di Gesù Cristo dei Santi dell'ultimo giorno»]*, in *Periodica* 90 (2001) 638–647.

- PALMIERI, P., *La rebaptisation des Latins chez les Grecs*, in *Revue de l'Orient Chretien* 7 (1902) 618–46; 8 (1903) III–132.
- PARLATO, V., *Il problema della validità dei sacramenti, amministrati da eretici e scismatici in alcune fonti orientali del IV e V secolo*, in *Folia Canonica* 1 (1998) 55–69.
- PETRÁ, B., *Il concetto di 'economia ecclesiastica' nella teologia ortodossa*, in *Rivista di teologia morale* 14 (1982) 507–521.
- PUJOL, C., *Baptismus infantium in Ecclesiis Orientalibus*, in *Periodica* 72 (1983) 204–237, 563–591.
- RAMBALDI, G., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* (Analecta Gregoriana 33, Sectio B, n. 15), Romæ 1944, 192 pp.
- SALACHAS, D., *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992, 69–101.
- SALACHAS, D., *La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici*, in *Nicolaus* 9 (1981) 2, 315–347.
- SALACHAS, D., *Les sacraments de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Église catholique-romaine et de l'Église orthodoxe*, in *Angelicum* 63 (1986) 187–212.
- SPÁČIL, TH., *Doctrina theologiæ Orientis separati de sacramento baptismi* (Orientalia Christiana 25), Roma 1926 {estratto da: Orientalia Christiana, vol. VI-4 (1926), 25}, 180–263 pp.
- SPITERIS, Y., *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come 'Chiesa sorella'? Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*, in *Studi Ecu-
menici* 14 (1996) 1, 43–81.
- STASIAK, M., *Disciplina sacramentale della Chiesa di rito bizantino-slavo in Polonia secondo i sinodi provinciali di Zamosc (1720) e di Leopoli (1891)*, Exc. Diss PUL, Roma 1974, 75 pp.
- SZABÓ P., *A 'heterodox' keresztség érvényessége megítélésének fejlődése a katolikus egyház[jog]ban [az alábbi konferencián elhangzott előadás kézírata: Magyar Kánonjogi Társaság, A kánonjogtudomány művelése és alkalmazása, KJPI, Budapest 2006. május 29]*
- SZABÓ P., *A keresztség kiszolgáltatásának elnapolására vonatkozó norma (CIC 868. kán. I. § 2°) értelmezése a párhuzamos keleti jogszabály tükrében*, in *Hírlevél* 1, 1996 december, 19–28.
- SZABÓ P., *A magyar unitárius keresztség érvényességének mai megítélése és ennek kihatása a katolikus házasságjogi gyakorlatra*, in *Kánonjog* 8 (2006) 39–48.
- SZABÓ P., *La validità del battesimo amministrato da un pagano nelle discipline delle Chiese orientali*, in *Folia canonica* 11 (2008) 241–255.
- SZABÓ P., *Sajátjogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC III–II2. és CCEO 29–38. kk.)*, in *Kánonjog* 1 (1999) 1–2, 33–68.
- SZOTYORI-NAGY, Á., *Az „oikonomia” a kánonjogban és a keleti kodifikációban*, in *Athanasiana* 23 (2006) 63–78.

- THOMSON, F., *Economy: an Examination of the Various Theories of Economy Held within the Orthodox Church with Special Reference to the Ecumenical Recognition of the Validity of Non-Orthodox Sacraments*, in *Journal of Theological Studies* 16 (1965) 368–420.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 79–129.
- TROIANOS, S., 'Akribeia' und 'Oikonomia' in den heiligen Kanones, in *Ius Ecclesiarum*, 187–198.
- WALDRON, J., *The Minister of Baptism* (Canon Law Studies 170), Washington 1942, 206 pp.
- ŽUŽEK, I., *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.
- ŽUŽEK, I., *L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Revision du Code de Droit Canonique Oriental*, in *Kanon* VI [Wien 1983], 66–83.

További bibliográfiai repertórium az 'oikonomía' kérdéséhez:

http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Dragas_RomanCatholic_8.html

2. § A bérmálás szentsége

A bérmálásnál az új kodifikáció helyreállította a tradicionális keleti fegyelem meghatározó jegyeit.¹ A szentség keleti teológiai szemléletének egyes elemei pedig a bérmálás idők folyamán egyoldalúvá vált latin megközelítése némely hiányosságának kiküszöbölésére is támpontként szolgálhatnak.

1. Bevezető teológiai kánon: a bérmálás funkciója

Eleinte az egyház nem különítette el a beavatás szentségeit. A keresztség, avagy a ‘megvilágosítás’ (φωτισμός) a beavatás szertartásának *egészét* jelölte az újonnan megkeresztelt áldoztatásáig bezárólag. Ennek kiszolgáltatója a közösség élén álló püspök volt. Noha a keresztség és bérmálás elvi elkülöníthetősége szentírási alapokon nyugszik, az utóbbi beavatási fázis tényleges szertartásbeli szeparációjára csak akkor került sor, amikor –a keresztség tömegvallássá válása nyomán– a presbiterek nagyobb mérvű bevonása is elkerülhetetlenné vált a keresztyén iniciáció szertartásaiba. A bérmálás nem egyszerű megkenést, hanem a Szentlélekkel történő ‘felkenést’ jelent, mely révén a hívő a ‘Felkent-hez’ (Χριστός) válik hasonlóvá.

A szent műron természetének, s így a bérmálás jelentőségének keleti megközelítését szépen tükrözi Jeruzsálemi Szent Cirill *Misztagógikus Katekézisének* egy szöveghelye: ‘...amint az eucharisztikus kenyér a Szentlélek leedsése után többé már nem egyszerű kenyér, hanem Krisztus Teste, úgy ez a szent olaj nem egyszerűen [olaj], s azt az invokáció után nem nevezhetjük rendes olajnak, hisz az Krisztus karizmájává vált, s a Szentlélek jelenléte által az hordozza istenségének energiáját’.²

- 1 A CCEO kodifikációtörténetéhez lásd: *Nuntia* 31 (1990) 57; továbbá: SALACHAS, *L’iniziazione*, 103–144. A szentség keleti fegyelemtörténetének áttekintéséhez pedig: E. HERMAN, *Confirmation dans l’Église orientale*, in DDC, tom. IV, Paris 1949, 109–128; továbbá pl. L. LIGIER, *La confirmation: sens et conjuncture ecumenique hier et aujourd’hui* (Théologie historique 23), Paris 1973; C. FABRIS, *Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teologico pastorale*, Padova 1997; H. THURSTON, *Confirmation*, in ERE, 4, 1–10, 2–6. (A szentségre vonatkozó antik keleti forrásokhoz újabban lásd: A. ELBERTI, *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, 144–169.)
- 2 *Catechesis mystagogica*, III, 3, in PG 33, 1089–1092; vö. HERMAN, *Confirmation*, 114. (Látjuk majd, hogy a szentkenetnél az antik korban inkább a magát a megszentelt betegek olaját, s nem annyira az azzal történő megkenést tekintették a szentségnek. Úgy tűnik a jelen szöveghely a műron különleges szentség-hordozó mivoltának kiemelésével hasonló szemléletmódról tanúskodik.)

A bérmálás keresztségtől elkülöníthető teológiai hatásának beazonosítása nem egyszerű. Noha a beavatás szentségeinek egy liturgikus celebráció keretén belül történő kiszolgáltatása miatt a keleti tradíció nem kényszerül e kérdés magyarázatára – tudniillik, hogy rávilágítson a bérmálás későbbi vételének fontosságára, mint az a latin doktrína számára a két szentséget elkülönítve kiszolgáltató praxisból adódóan elkerülhetetlen– a keleti kódexben is találkozzunk a szentség sajátos hatása szokásos meghatározásával. Eszerint a Szentlélek ajándékának pecsétje a hívőket Krisztus alkalmasabb tanúivá és Országának társépítőivé teszi.³

2. A szentség ‘anyaga’ és ‘form[ul]ája’

a) A ‘szent műron’, avagy a bérmálás ‘anyaga’

[1] A keletiek műronnak nevezett különleges bérmaolajat használnak a szentség kiszolgáltatásához. Ennek alapanyaga olívaolaj, melyhez további, akár több mint 50-féle olajat, illatszert és egyéb anyagot kevernek. Így többek között főleg vörösbort, továbbá kisebb mennyiségben narancslevet, rózsavizet, balzsamot, aloét, tömjént, mirhát, mandula- és nárdusolajat, stb...⁴ E szerek között a keletieknél a balzsamolajnak nincs megkülönböztetett szerepe.

A műron készítése kezdetben Keleten is a püspök feladata volt, a későbbiekben azonban gyakran a pátriákáknak rezervált jogkörre vált.⁵ A keleti

3 CCEO 692. kán.; vö. LG II, Laodik. 48. kán.; lásd: még VI. Pál *Divina consortium nature* kezdetű konstitúcióját (idézi: BABOS I., *A keresztség és a bérmálás*, in *Teológiai Vázlatok. Tanulmányok a filozófia és teológia köréből a II. Vatikáni Zsinat után*, ALSZEGHY Z. [és mások] [szerk.], Budapest 1983, 167–168).

4 Lásd: C. PUJOL, *De sacramentis rituum orientalium (Breves notæ Professoris [Ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961, 43–52; HERMAN, *Confirmation*, 119–120; M. MARUSYN, *L'unzione col santo myron*, in *Nuntia* 2 (1976) 14. A műró összetétele egyes egyházakban, területeken eltérések mutatathat. A konstantinápolyi recept leírásához lásd: L. PETIT, *Composition et consécration du saint chrême*, in *Échos d'Orient* 3 (1899) 129–141; vö. Διατάξις περί τοῦ ἁγ. μύρον, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1890. (Az unitusok által készített műron anyagainak korábbi kérdéséhez lásd: HERMAN, *Confirmation*, 122–123.)

5 A görög euchológionok csak ritkán tartalmazzák a műron áldásának szertartását. Ezért nem egyszerű pontosan megállapítani a pátriárkai rezerváció kialakulásának időpontját. Úgy tűnik ez a görög és a szír egyházban a XIII. sz. tájára datálható. Az örmény jogforrások viszont a műronkészítés pátriárkai rezervációját már a VIII. század második felében egyértelműen tanúsítják (Partavi Zsinat, 770 körül); vö. HERMAN, *Confirmation*, 120; Marusyn, 15. (Érdemes megjegyezni, hogy a konstantinápolyi pátriárka nemcsak a joghatósága alá rendelt püspökökkel, hanem a tőle – főleg a XIX. század során – autokefál státuszt nyert egyházakkal szemben is érvényesíteni igyekezett e jogot. A Fanar értelme-

bérmaolaj előállítására a hozzávalók ritkasága miatt rendkívül költséges. Ezzel is összefügg, hogy egyes egyházakban csak igen ritkán kerül sor készítésére.⁶ Az előállítás költséges voltának is betudható, hogy egyes egyházakban a pátriárkák magas díjat szedtek érte. A korábbi keleti katolikus jog ezért kifejezetten előírta a műron ingyenes osztását.⁷

[2] Érdemes még megemlíteni, hogy a világháborúból fakadó rendkívüli helyzet miatt xv. Benedek pápa püspökké nem szentelt apostoli kormányzókat és káptalani helynököket is felhatalmazott műró készítésére [1916]. E rendkívüli lehetőségről azonban a törvénykönyv nem tesz említést, ma a bérmaolajat csakis felszentelt püspök áldhatja meg.⁸ E rezerváció éppen azt hivatott kifejezni, hogy a Szentlélek kiáradása végső soron a keleti egyházakban is a püspök közreműködésével zajlik. Noha e közösségekben –szemben a latin fegyelemmel– nem csak ő a szentség rendes kiszolgáltatója, a presbiterek itt is csak a püspöktől nyert olajjal végezhetik a bérmálást. Ebből adódóan a bérmaolaj osztása a keletieknél mintegy az apostolutóddal fenntartott egyházi közösség kifejezésének eszköze is! A műróáldás pátriárkai rezervációjában is ugyanezen egyházi kötelék nyilvánul meg, ez esetben egyházmegyék feletti szinten.⁹

b) A szentség kiszolgáltatási form[ul]ája

A szentség kiszolgáltatásának formulája Keleten már a iv–v. századra stabilizálódott: *Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου* [‘A Szentlélek ajándékának pecsétje’]. Nyugaton a bérmálás lényegi rítusa a xii–xiii. századig nemigen volt meghatározva. Ekkortól kezdve az alábbi formula vált elterjedt: ‘Megjelöllek a kereszt jelével, és megerősítelek az üdvösség krizmájával. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.’ A II. Vatikáni Zsinat előírta a bérmálás szertartásának átdolgozását, mely végül a lényegi form[ul]a megváltoztatását is magával

zése szerint a műronkészítés autokefál egyházakkal szembeni fenntartása azt hivatott kifejezni, hogy ‘a Nagy Egyház’ az egész Ortodoxia anyaegyháza; vö. L. PETIT, *Du pouvoir de consacrer les saint chrême*, in *Échos d’Orient* 3 [1899] 6–7; HERMAN, *Confirmation*, 121.)

6 Így Konstantinápolyban a xix. század második felében csak négy alkalommal szenteltek műrót. A koptok viszont egyenesen úgy tartják, hogy egyházukban mindössze huszonöt alkalommal került sor erre. (Tény, hogy 1823 után a következő műrószentelést csak 1930-ban végezték); vö. HERMAN, *Confirmation*, 121.

7 CS 285. kán. 2. cikk.

8 CCEO 693. kán. (Az említett háborús szükségrendelkezésekhez lásd: Marusyn, 15; Hollos[3], 20.)

9 *Il Padre*, n. 50.

hozta. Ez utóbbiról a VI. Pál így nyilatkozott: ‘ami a megkenés alkalmával elhangzó szavakat illeti, a latin egyházban használt tiszteletre méltó formula méltóságát ugyan egyenlőképpen értékeljük, mégis előnyben részesítjük a bizánci rítus saját ősrégi formuláját.’¹⁰ E pápai döntés egyik szép példája annak is, hogy a keleti tradíció miként szolgálhat indikátorként a hitletétemény árnyaltabb, mélyebb megvilágítására. Nem kétséges ugyanis, hogy a keleti formula a régi latinnál lényegre törőbben fejezi ki bérmálás szentségének mibenlétét.¹¹

3. A bérmálás ideje és teológiai helye a beavatás menetében

a) A szentségkiszolgáltatás ideje

[1] A bérmálást a keleti egyházakban mindig a keresztséggel *együtt* kell kiszolgáltatni. Ez alól kivételt csakis és kizárólag a szükségkereszttség helyzete képezhet. Ha ez utóbbi ok miatt került volna sor csak a kereszttség elkülönített kiszolgáltatására, a bérmálás a keletiéknél mielőbb pótlendő.¹² Ez esetben a keresztelés helyének paróchusát értesíteni kell a szükséges anyakönyvi bejegyzés elvégzése érdekében. Magyarországon a bizánci katolikus joghatóság 1968 óta az ország egész területét lefedi. Ebből adódóan a szentségek kiszolgáltatására a bizánci rítusú hívőknek mindenütt a saját papjaik illetékesek. Ha a saját paróchus elérhetetlensége miatt latin rítusú keresztségre kerülne sor, a megfelelő anyakönyvezés véget az illetékes görögkatolikus paróchus értesítendő.¹³ Az ő feladata lesz az elmaradt bérmálás lehetőség szerint mielőbbi pótlása.

[2] Első hallásra meglepően hangzik, ám (a keleti teológia sajátos preferenciáját tiszteletben tartva) úgy tűnik az lenne logikus, hogy a szükséghelyzetben keresztelő latin pap meg is bérmálja a szülei keleti rítusához sorolandó keresztelkedőt, ha erre van felhatalmazása. Ez különösen is sürgetőnek tűnik akkor, ha az utóbbi szentség saját rítusú kiszolgáltatására belátható időn belül nincs remény. A keleti megközelítés számára ugyanis sokkal fontosabb a Szentlélek sajátos jelenlétének ajándéka és az Egyház testébe ennek révén nyert teljesebb betagozódás, mint az, hogy erre a teológiailag teljesebb egyháztagság elnyeré-

10 PAULUS VI, const. ap. *Divina consortium natura*, 15. VIII. 1971, in AAS 63 (1971) 657–664, 663; vö. KEK, n. 1300; továbbá: P. DE CLERCK, *Confermazione*, in DCrT, 329–330.

11 A formula módosítására azért volt lehetőség, mert e szentségnél azt a kinyilatkoztatás forrásai csak ‘generikus’ szinten határozzák meg; vö. A. MOSTAZA, *Confermazione*, in Nddc, 264; vö. még: Mihályfi, 81.

12 CCEO 695. kán.

13 *Egységes Katolikus Anyakönyvezési Szabályzat*, Budapest 1988, 15. §, 23–24.

sére milyen rítusú ceremónia révén került sor. (Megjegyzendő, a latin hívek keletiek részéről történő idő előtti bérmálásának tilalma mögött sem az eltérő rítus az igazi ok, hanem az, hogy a ma domináns latin felfogás a bérmálást valamilyen módon a ‘nagykorúság’ szentségének tekinti.)

b) A beavatás szentségeinek sorrendje

[1] A keleti jog a beavatási szentségek szekvenciáját ma újra szigorúan meghatározza. Eszerint a keleti katolikus egyházak hívei immár nem részesíthetők eucharisziában ha nem volnának megbérmálva!¹⁴

[2] A beavatás szentségeinek teológiai sorrendje a keleti híveket *kötelező* norma, amelyet –‘indirekt’ kötelezettség alapján¹⁵– a latin szentségkiszolgáltatóknak is tiszteletben kell tartaniuk. Értelemszerűen e norma akkor is kötelező, ha saját rítusú egyházszervezet hiányában egy latin plébános saját híveként részesít elsőáldozásban egy keleti katolikus egyházhoz tartozó gyermeket. Ő tehát csak akkor lehet elsőáldozó ha előtte meg lett bérmálva.

*

Úgy tűnik az iménti két szituáció is rítusközi koordinációt igényelne. Olyan területeken, ahol keleti kiszolgáltató huzamos ideig elérhetetlen, célszerűnek tűnne egyes latin papoknak általánosabb formában is felhatalmazást adni a keleti gyermekek közvetlen bérmálására. (Ez már csak azért is hasznos lenne, mert megkönnyítené a későbbi elsőáldozást. A bérmálás előtt őket a saját jogrendjük, mint mondtuk, a majdani –véltetőleg ugyancsak latin ceremónia szerint zajló– ‘elsőáldozáshoz’ sem engedi.)

4. A szentség kiszolgáltatója

a) Elméleti kérdések

[1] *A régi praxis és módosítása.* Az újkori latinizált keleti jog különböztetett a szentség rendes és rendkívüli kiszolgáltatója között. Úgy vélték, hogy a keleti papok is legfeljebb csak hallgatóságos pápai beleegyezésből fakadó delegáció

14 *Divina Eucharistia post chrismationem ministretur* (CCEO can. 697); vö. ‘Per un orientale non sarebbe neanche lecito dare la SS.ma Eucaristia a un uomo soltanto battezzato’; *Nuntia* 2 (1976) 13.

15 A két jogrend kölcsönhatásának e formájához lásd: ERDŐ, *Szentségi jogi*, 131–132.

erejében bérmálhatnak érvényesen. Egyes egyházakban pedig a Szentszék a bérmálást teljességgel a püspökök számára rezerválta.¹⁶

Egyes keleti közösségek tehát a latin bérmálási fegyelem átvételére kényszerültek. Így a maronitáknak már III. Ince ‘Quia divinæ sapientiæ’ kezdetű bullája megtiltotta a bérmálás papok részéről történő kiszolgáltatását (1215). Több hasonló értelmű pápai és szinodális rendelkezés után a maroniták ‘részleges kódexét’ képező 1736-os libanon-hegyi zsinat is a püspököknek tartotta fenn a bérmálást, egy engedménnyel. Eszerint a szentséget pátriárkai delegáció esetén a ‘vidéki püspökök’ (χωρηπισκοπος) és presbiterek mégis feladhatták. Az 1599-es diamperi zsinat a malabároknál is a püspököknek rezerválta a bérmálást. E szinódus esetében igen erőteljes latin behatás érvényesült. A dél-indiai portugál gyarmatosítókkal érkező latin főpapok –a korszellemnek megfelelően– ugyanis minden olyan sajátosságot visszaélésnek bélyegeztek, mely eltért a római fegyelemtől. A rutén, a melkita, az örmény, a káld, a szír és a román egyház megőrizte az antik keleti gyakorlatot. Ellenben az italo-grékus papokat XIV. Benedek pápa az ‘Etsi pastoralis’ révén ugyancsak eltiltotta a bérmálástól (1742). E szellemiség nyomdokain, egy kései latinizálási hullám keretében, a Szentszék a XX. század elején az amerikai ruténekre is hasonló szabályozást igyekezett kiterjeszteni. Saját rítusú helyi hierarchia hiányában ez ott ténylegesen azt jelentette, hogy a rutén katolikusokat is csak a helyi latin püspökök bérmálhatták, saját hiveikkel egy időben. Érthetően e kísérlet nagymérvű felzúdulást váltott ki. Ez végül a Szentszék egy amerikai bizánci exarchátus felállítására készítette. Ennek keretében a rutén papok bérmálási jogkörüket is hamarosan visszanyerték.¹⁷

A II. Vatikánum e területen is a hiteles fegyelem teljes körű helyreállítását írta elő.¹⁸ Ennek köszönhetően a szentség kiszolgáltatója meghatározásánál ma a keleti jog már nem tesz különbséget rendes és rendkívüli kiszolgáltató között. Ehelyett –a hiteles saját tradíciónak megfelelően– egyszerűen a papot (*presbyter*) nyilvánítja a bérmálás feladására illetékesnek. A keleti fegyelem szerint tehát a pap nemcsak kivételesen, hanem rendszeren is kiszolgáltatója a bérmálásnak, melyhez –szemben a latin joggal– nem szorul külön felhatalmazásra.¹⁹

16 A kérdés történetének áttekintéséhez lásd: PUJOL, *De sacramentis*, 57–74; HERMAN, *Confirmation*, 123–127; C. FABRIS, *Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teologico pastorale*, Padova 1997, 56–63; Marusyn, 15–17.

17 Marusyn, 16; vö. *Oriente cattolico* ¹³, 308, 332.

18 Vö. *Teljesen fel kell újítani a bérmálás kiszolgáltatójára vonatkozó szabályt, amely ösidőktől fogva érvényben van a keletieknél ezt a szentséget kiszolgáltathatják az áldozópapok, még hozzá olyan krizmával, amelyet a pátriárka vagy a püspök áldott meg* (OE 13).

19 CCEO 694. kán. (lásd ezzel szemben a CIC 882. kán.-t).

[2] *A gyakorlat teológiai háttérének kérdése.* A keleti kódex ugyan nem nevezi a papot ‘rendes’ kiszolgáltatónak, de ez csak annak tudható be, hogy e szentségnél maga a rendes és rendkívüli kiszolgáltató közötti különböztetés mint olyan idegen a keleti szemlélettől. A Trentói Zsinat még meglehetősen markáns formulával nyilvánította a püspököt a szentség egyedüli *rendes* kiszolgáltatójának: ‘Ha valaki azt állítaná, hogy a bérmálás szentségének rendes kiszolgáltatója nem egyedül a püspök, hanem bármely egyszerű pap: legyen kiközösítve’.²⁰ Ezt a II. Vatikánum –részben a keleti tradíció iránti tiszteletből– úgy finomította, hogy a püspököt már nem rendes, hanem *eredeti* kiszolgáltatónak minősítette.²¹

Érdeemes megjegyezni, hogy az utóbbi évtizedek kutatásai nyomán a mai latin teológia immár meglehetősen nyitott annak elismerésére, hogy a bérmálás feladásának képessége a presbiteri *rendből magából* is fakad, s az a papokat nemcsak valamely külön delegáció erejében illeti meg. Noha a latin törvénykönyv végül továbbra is megtartotta a rendes és rendkívüli kiszolgáltató közötti különböztetést, az ímént említett teológiai reflexió tükrében e distinkció ma már csak a latin (sajátjogú) fegyelem tisztán egyházi jogi alapú rendelkezésének tűnik, nem pedig a dolog teológiai természetéből fakadó tételnek. E kérdésben a téma kiemelkedő szakértője *Antonio Mostaza Rodríguez* az alábbi radikális és egyértelmű megállapításra jut: ‘A püspökök azon kiváltsága, hogy ők a bérmálás rendes kiszolgáltatói a latin egyházban, egyházi eredetű [norma], avagy –ami ugyanezt jelenti– csak egy kifejezett egyházi tiltásnak tudható be, hogy az egyszerű papok nem szolgáltatathatják ki a Szentlélek szentségét külön pápai felhatalmazás nélkül... Az egyház tehát, amikor megengedi a bérmálás kiszolgáltatását a papoknak, semmilyen különleges hatalmat nem ruház rájuk, hanem csak arra szorítkozik, hogy elismerje számukra egy olyan hatalom szabad gyakorlását, mellyel a papok *rendi erejük*nél fogva rendelkeznek, s mely érvényességét az egyház egyszerűen csak megvonta, egy kifejezett tiltás erejében. Az, amit pontatlanul pápai delegációnak, esetleg a jogtól, vagy illetékese hatóságtól származó koncesszióknak neveznek, valójában nem jelent mást, mint egy olyan akadály, tudniillik az előzetes tiltás elhárítását, mely e szentség érvényes feladását gátolja. E meggondolás fényében azonnal eltűnnek azok a kérdőjelek, melyek a rendkívüli kiszolgáltató problematikájából fakadnak, s haszontalanná válnak a papok bérmálási hatalmának természetére vonatkozó mesterkéltny magyarázatok...’²²

20 DH^m 1630 (vö. DH^m 1318).

21 Vö. LG 26c: ‘minister *originarius*’ (‘minister *ordinarius*’ helyett).

22 R. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *Confermazione*, in Nddc, 270. Bővebben: ID., *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca 1952, 372–374.

E felismerés akár a bevett latin fegyelmi rend keleti tradícióhoz közelítő további revíziójának is alapja lehet.²³ Egy ilyen megoldás a mai latin praxis néhány feloldhatatlan önellentmondásának egyszerű kiküszöbölését is magában rejtené. Érdeemes ugyanakkor emlékeztetni rá, hogy a papok bérmálási jogköre *de facto* Keleten is csak a iv. század vége felé alakult ki. Ez a kereszténység terjedésével, közelebbről pedig a katekumenátus intézményének megszűnésével hozható összefüggésbe.²⁴ (Ez önmagában nem bizonyítja viszont, hogy a bérmálásra való képesség ne lenne a papi rend sajátja.) Megjegyzendő még, ha a szertartáson püspök is jelen van, akkor a keresztény beavatási szertartás végzése természetesen a mai keleti gyakorlat szerint is az ő joga és feladata.²⁵

b) A bérmálás mai egyházközi kiszolgáltatása

b.1) Sajátjogú egyházak közötti relációban

α) Érvényesség

A régi jog erősen korlátozta a szentség rítusközi kiszolgáltatását.²⁶ Ez különösen keleti-latin viszonylatban jelentkezett.²⁷ E korlátozások a tiltáson túl nem ritkán a kiszolgáltatás rítusközi érvénytelenségét is kimondták.

A régi gyakorlat szerint egy keleti katolikus pap csak akkor bérmálhatott meg más keleti rítusút, ha a papok a *felvevő* rítusa szerint is rendelkeztek bérmálási jogkörrel. Hasonló logika mentén a régi törvénykönyv tiltotta a latin hívek keleti papok részéről történő bérmálását. Nem volt egységes a nézet azonban arra vonatkozóan, hogy az e tilalom ellenére feladott szentség ér-

23 'Nem lenne ellenünk a püspök és a pap közötti kapcsolatot a beavatás szentsége esetében is annak analógiájára értelmezni, mint amilyen reláció ma a keresztység kapcsán a paróchus és a diakónus között jelentkezik. [Értsd:] a diakónus is rendes kiszolgáltatója a keresztységnek, de tevékenységét csak a paróchus irányítása alatt végezheti', így: A. CELEGHIN, *L'iniziazione cristiana nel CIC 1983 [I-II]*, in *Periodica de re canonica* 39 (1995) 71–72. Ez az analógián alapuló felvetés –ha jól értjük– a latin papok számára is éppen olyan bérmálási jogkört vizionál, mint amilyennel a keletiek rendelkeznek.

24 HERMAN, *Confirmation*, 116–117. (Aranyszájú Szent János egy homíliájában még a püspök tűnik a szentség kiszolgáltatójának; vö. PG 60, 144.)

25 Marusyn, 15.

26 vö. PUJOL, *De sacramentis*, 68–70; HERMAN, *Confirmation*, 127.

27 Lásd: J. KOWALCZYK, *De extraordinario confirmationis ministro. Comparatio inter disciplinam Ecclesie latine et Ecclesiarum orientalium*, PUG Diss., Roma 1969; C. PUJOL, *De extensione potestatis confirmandi in presbyteris orientalibus*, in *Periodica* 48 (1959) 543–551; ERDŐ P., *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 340–342; FABRIS, *Il presbitero*, 291–296.

vénytelen-e.²⁸ E korlátozások régi történeti előzményekre nyúlnak vissza. A keleti papoknak még életveszély esetén is tilos volt a latinok bérmálása. Így a zamości zsinat szerint, mely jogrendje –úgy tűnik– a munkácsi egyházmegyére is hatott,²⁹ a rutén papoknak tilos volt a szükséghelyzetben kereszttelt latin gyermeket megbérmálniuk. A tilalom áthágásához súlyos, felfüggesztést kilátásba helyező szankció is fűződött.³⁰ E megszorító megközelítést későbbi szentszéki megnyilatkozások ismételten megerősítették. Így 1866-ban a keletiekért akkor felelős Hitterjesztési Kongregáció negatív választ adott arra a felvetésre, hogy egy keleti katolikus pap, ha jogosult egy latin egyházhhoz sorolandó gyermek keresztelésére, kiszolgáltathatja-e keresztséggel együtt a bérmálás szentségét is. A válaszhoz figyelmeztetés is fűződött, mely szerint ez a tilalom súlyos és a keleti püspökök is kötelesek az ilyen bérmálástól eltítani papjaikat.³¹ E tilalom későbbi egyetemes és részleges normákban is feltűnik.³² A felhatalmazással rendelkező latin papok viszont idővel már megbérmálhatták keleti rítusú alárendeltjeiket.³³

Ebben a kérdésben is a II. Vatikánum hozott lényegi fordulatot. Ennek nyomán a hatályos jog –legalábbis az *érvényesség* szempontjából– már nem támaszt korlátokat. Ma minden katolikus pap bármely sajátjogú egyházhhoz tartozó hívőnek érvényesen szolgáltatja ki a szentséget. Ez –a keleti normában szereplő kifejezett említés erejében– a latin rítusú papokra is igaz, amennyiben saját jogrendjük szerint rendelkeznek bérmálási felhatalmazással. Ennek meg-

28 CIC 1917, 782. kán. 5. §; vö. PUJOL, *De sacramentis*, 68–70; HERMAN, *Confirmation*, 127.

29 E kérdéshez lásd: VASIE, *Fonti*, 126–129.

30 ‘suspensio a divinis ipso facto incurrenda’; lásd: Synodus Provincialis Ruthenorum, Zamość 1720, tit. III, § 1, in *Collectio Lacensis. Acta et decreta conciliorum recentiorum usque ad annum 1870*, I–VII, Friburgi Br. 1870–1890, II, 563. E szankció tiltotta a nagyobb rendi hatalom bármely ténykedését, így többek között a misézést, a szentségek és szentelmények kiszolgáltatását is; vö. Bánk, II, 777.

31 S. CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, Resp. (5. VII. 1886), in *Fontes CIC*, VII, 4915.

32 S. CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, INST. *Sacerdos, cui facultas*, 14. IX. 1946, n. 4, in AAS 38 (1946) 354: *Nefas est presbyteris ritus orientalis, qui facultate vel privilegio gaudent Confirmatio una cum baptismo infantibus sui ritus conferendi, eandem ministrare infantibus latini ritus*; lásd még: *Acta et decreta Synodi Provincialis Ruthenorum Galiciæ habita Leopoli an. 1891*, Romæ 1895, tit. II, cap. 2; továbbá: *Acta et statuta synodi diœcesanæ Premisliensis quam anno 1902 ... habuit Josephus Sebastianus Pelczar episcopus Premisliensis Latinorum*, Premisliæ 1903, tit. III, cap. 3, n. 140. (Ez utóbbi zsinati rendelkezés sajátossága, hogy a rutén katolikus papok részéről szükséghelyzetben latin gyermeknek feladott bérmálást kifejezetten *érvénytelennek* nyilvánítja; vö. ERDŐ, *Questioni [battesimo]*, 342.)

33 S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, decr. *Cum ex canone*, I. V. 1948, in AAS 40 (1948) 422–423. (A CIC 1917 782. kán. 4. §-a ezzel szemben –kifejezetten ellentétes egyedi rendelkezés hiányában– még *érvénytelennek* nyilvánította a latin *presbiter* részéről keletieknek kiszolgáltatót bérmálást.)

felelően bármely katolikus hívő bármely paptól –így oda és vissza keleti-latin viszonylatban is– *érvényesen* felveheti e szentséget.³⁴

β) Megengedtség

A bérmálás megengedett rítusközi kiszolgáltatása továbbra is szűkebb körre korlátozódik. A keletiekről szóló zsinati határozat ezt az aspektust érdemben nem érintette, egyszerűen csak megerősítette, hogy e kérdésben a jog vonatkozó egyetemes és részleges szabályai mérvadóak.

A bérmálás megengedett kiszolgáltatásáról korábban is születtek rendszabályok. A fentebb említett tiltó rendelkezéseken túl (melyek egy része vélhetően csak megengedtségi, s nem érvényességi kritériumot rögzített), fontos elvet fogalmazott meg a Szent Officium egy 1896-os levele, melyet a Zsinat után is hatályban levőnek tekintettek. Eszerint egy keleti pap csak akkor bérmálhatja meg megengedetten egy másik *keleti* rítus hívét, ha az illető saját rítusú papja nem érhető el.³⁵ A CCEO 696. kán. 3. §-ának egy korai tervezetében még külön záradék jelezte, hogy a keleti papnak nem szabad a keresztséggel együtt a bérmálást is feladni olyan keresztelendőnek, aki a latin egyházhoz sorolandó.³⁶ E záradék ugyan a kihirdetett szövegben már nem jelenik meg, úgy tűnik azonban a benne megfogalmazódó tradicionális elv továbbra is érvényes.

A sajátjogú egyháztagság szempontjából főszabályként továbbra is minden pap csak a saját egyháza híveinek szolgáltatja ki megengedetten e szentséget. Más egyházhoz tartozóknál csak akkor megengedett a bérmálás, ha (a) a kiszolgáltató saját alárendeltjeiről van szó, vagy (b) ha olyanokról, akiket más jogcím alapján törvényesen keresztel, vagy (c) ha életveszélyben fogó személyt bérmál. E paragrafus záradéka emellett lehetővé teszi, hogy az egyes sajátjogú egyházak felsőbb hatóságai e tárgykörben külön megállapodásokat kössenek. Fontos megjegyezni, ez nem csak a fenti esetek törvény melletti pontosítását jelentheti, hanem a további megengedtségi esetek jogszabályba foglalását is.³⁷

34 CCEO 696 kán.; vö: OE 14.

35 SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, litt. 19. v. 1896, in *Coll. P. F.*, II, n. 1926; vö. KOWALCZYK, *De extraordinario*, 42–43 (idézi Erdő).

36 'Bár a keleti papnak a saját egyháza szertartás[i előírás]ait kell követnie amikor más egyházak híveinek szolgáltatja ki a szentségeket, mégsem szabad neki a nyugati egyház híveinek keresztelése során a szent bérmálást is kiszolgáltatni a keresztséggel, nehogy bármely módon sérelem érje azt a jogrendet, melynek a megkeresztelt alá van rendelve', in *Nuntia* 10 (1980) 23.

37 CCEO 696 kán. 3. §. (A kodifikáció kifejezett szándéka szerint a jelen paragrafusban felsorolt kivételek mellett az egyházközi megállapodások továbbiakat is nevesíthetnek; vö. *Nuntia* 15 [1982] 24.)

β.1) Keleti kiszolgáltató – latin felvevő

[1] *Szerzői vélemények.* Erről a normáról –mely szerint tudniillik a keleti pap más egyházhoz tartozókat is bérmálhat, ha őket egyébként törvényesen kereszteli– a kódex kihirdetése után egymásnak ellentmondó értelmezések láttak napvilágot. E nehézségek minden bizonnyal a két kódex kölcsönhatása általános elvei terén jelentkező bizonytalansággal is összefüggésbe hozhatóak. Egyes szerzők –a keleti törvénykönyv azon rendelkezésére hivatkozva, mely szerint a keleti katolikus papoknak immár a keresztséggel együtt (súlyos okot leszámítva) mindig kötelező a bérmálást is feladni– úgy foglaltak állást, hogy a keleti pap akkor is köteles a keresztelendő t egyben meg is bérmálni, ha ő a szülei jogállása miatt szükségszerűen a latin egyház tagja lesz. Ezt a keleti pap nemcsak érvényesen, hanem megengedetten is tenné, sőt, ha nem így cselekedne –a két szentség szeparálása miatt– a keleti tradíció tiszteletén esne csorba.³⁸ E tekintélyes szerzői vélemények ellenére is valószínűbbnek tűnik azonban az ellentétes álláspont: a keleti papok *rendszerint* továbbra sem bérmálhatják meg az olyan latin rítushoz sorolandó kisdedeket, akiket valamely törvényes oknál fogva nekik kell keresztelniük.

[2] *A normatíva értelmezése.* Ezzel a kérdéssel kapcsolatban két előzetes észrevétel szükségeltetik. Egyrészt a keleti szövegtervezet említett módosításának –a latinok bérmálását kifejezetten tiltó záradék törlésének– indoka pusztán az volt, hogy a kódexet ne terheljék bonyolult interrituális kazuisztikával. Nincs viszont kifejezett nyoma annak, hogy ezzel a megengedettségi szabályokra

38 Salachas, *L'iniziazione*, 120; FABRIS, *Il presbitero*, 295; vö. CCEO 695. kán. 1. §. Hasonló értelemben, a két szentség latin keresztelendők számára is egyidejű keleti kiszolgáltatójának kötelezettsége mellett foglal még állást pl. CELEGHIN, *L'iniziazione [II]*, 294. Carl Gerold Fürst szerint a szóban forgó új keleti norma hatályon kívül helyezte a CIC 1917, 782. kán. 5. §-át, mely a keleti papok számára szigorúan tiltotta a latinok bérmálását; C. G. FÜRST, *Interdipendenza del diritto canonico latino ed orientale. Alcune osservazioni circa il diritto canonico della Chiesa Cattolica*, in *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale* (Studi giuridici 34), K. BHARANIKULANGARA (a cura di), Città del Vaticano 1995, 27. (E ponton a szerzőre jellemző –nézetem szerint téves– megközelítéssel találkozunk, mely vélelmezi, hogy a régi latin törvénykönyv keletieket érintő normái vonatkozásukban az új latin törvénykönyv hatályba lépése után is megőrizték érvényüket. Egyetértünk abban, hogy a régi latin törvénykönyv tilalma már nincs hatályban. (Igaz, nézetünk szerint ez már 1983 adventjétől van így.) E régi tilalom megszűnéséből azonban nem következik, hogy ma a keleti pap az általa törvényesen keresztelt latin híveknek mindig megengedetten szolgáltatóná ki a bérmálás szentségét is. A keleti norma ugyanis csak a 'lex posterior derogat priori' elv alapján írhatná felül a korábbi egyetemes és részleges jogot. A két kódex mai viszonya viszont a többségi vélemény szerint nem ezen az elven nyugszik.)

vonatkozó korábbi évszázados és stabil gyakorlaton is változtatni kívántak volna.³⁹ Másrészt, mint arra imént is utaltunk, a két törvénykönyv viszonyrendszerét nagy valószínűség szerint a kölcsönös relatív autonómia (és nem az említett ‘lex posterior’) elve határozza meg.⁴⁰ A két kódex indirekt kölcsönhatásairól szóló tézis jegyében jogos megállapítás, hogy ‘közvetve azonban... a latin Codex előírásai is érintik a keleti pap tevékenységének megengedettségét, mivel a megengedett bérmáláshoz az is szükséges, hogy a *latin hívőknek* a saját joga megengedje ennek a szentségnek a *felvételét*’.⁴¹ Mivel életveszély esetén a latin jog is szorgalmazza a csecsemők azonnali bérmálását, evidens, hogy e helyzetben a keleti pap latin kisedet is megbérmálhatja, formálisan azért, mert a keleti kódexben adott felhatalmazáson túl azt a *felvevő* jogrendje is megengedi a bérmálandó számára.⁴² A CCEO 696. kán. 3. § által kilátásba helyezett másik két szituációnál –a saját rítusú lelképászorok hiányában neki *alárendelt* latin hívő esetében, illetve a *más törvényes okból* keresztelendő nem alárendelt latin hívők esetén is– ugyanez az elv érvényesítendő. A keleti katolikus pap akkor (és csak akkor) bérmálja megengedetten e híveket, ha azok a saját (*latin*) jogrendjük ide vonatkozó előírásai szerint is megengedetten *veszik fel* a szentséget. Az imént említett két szituációban maradéktalanul meg kell tartani tehát a latin egyetemes és részleges jogszabályok életkorra, előkészületre, és diszpozícióra vonatkozó előírásait. Ebből adódóan a keleti katolikus pap az életveszély esetét leszámítva –persze ha egyébként arra saját szemszögéből jogosult– csak az adott területen érvényes latin részleges jog szerinti életkorú (vagy ilyen hiányában a latin törvénykönyv szerinti hétév körüli) latin gyermekeket bérmálhat megengedetten.⁴³

[2] *Jogrendközi koordináció.* A két jogrend relatív autonómiája –és nem kevésbé a fentebb ismertetett régi szentszéki doktrína egyértelmű állásfoglalásai– fényében nem lehetne viszont a két szentség latinok számára történő együttes kiszolgáltatásának elégséges indoka pusztán az a (keleti jogrenden *belül* egyébként valóban súlyos) érv, mely szerint a keleti kiszolgáltatónak a

39 Vö. *Nuntia* 15 (1982) 23–24.

40 Vö. F. URRUTIA, *Canones praeliminares codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum (CCEO)*, in *Periodica* 81 (1992) 155, 158; M. BROGI, *Il nuovo Codice orientale ed i latini*, in *Antonianum* 66 (1991) 46–49; ID., *Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa sui iuris*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 50 (1993) 667; ERDŐ, *Szentségi jogi*, 129–132.

41 ERDŐ, *Questioni [battesimo]*, 345. (Az idézetben hivatkozott relatív autonómia elvéhez lásd: ERDŐ, *Szentségi jogi*, 129–132.)

42 CCEO 696. kán. 3. § / CIC 889. kán. 2. §.

43 Így: ERDŐ, *Questioni [battesimo]*, 346–347.

két szentséget lehetőség szerint mindig együtt kell feladnia. Ez esetben, ha a kiszolgáltató a saját liturgikus tradíció iránti tisztelet miatt mégsem érzi a két szentség különválasztását helyénvalónak, a jogilag korrekt megoldás valóban az, hogy a keresztség kiszolgáltatásától is tartózkodik.⁴⁴ Mi több, a keleti szemléletmód szempontjából igazán következetes az lenne, ha maga a keleti törvényhozó kifejezetten meg is tiltaná papjainak a latin hívek bérmálását minden olyan esetre, mikor a latin jog szerint az nem köthető egybe – a keleti felfogás igényének megfelelően – a bérmálás keresztséggel egyetlen szertartás keretében történő kiszolgáltatásával. Egy ilyen rendelkezés mögött nemcsak az érintett egyházak közötti viszony javításának szándéka húzódna meg, hanem a saját jogrend szemléletének és [érték]rendjének védelme is. Ez utóbbi ugyanis olykor nem a szentségek kiszolgáltatásának könnyítését, hanem éppen korlátozását igényli. (E tilalom természetesen nem érinthetné a már korábban megkeresztelt latin gyermek sürgető életveszélyben történő elkülönült bérmálását sem. Szülei kérésére ezt más rítusú pap is szabadon elvégezhetné. Ebben a különleges helyzetben a szentségkiszolgáltatást a felvevő saját jogrendje sem tiltja, s azt a keleti sem tehetné. Nem is teszi. Éppen ellenkezőleg ez utóbbi logikája önmagában pontosan azt szorgalmazza, hogy a keresztségtől elmaradt bérmálást mielőbb pótolják.)

β.2) Latin kiszolgáltató – keleti felvevő

[1] *A keleti kereszstelendő joga a teljes[ebb] beavatáshoz.* Noha kétségtelen, hogy a világegyház egészét tekintve e viszonylatban zajlik nagyságrendekkel több interrituális bérmálás, meglepő módon ez a reláció eddig különösebben nem keltette fel a kanonisztika figyelmét. Ha a fentebb említett törvényes okok valamelyikénél fogva latin pap keleti egyházhoz sorolandó gyermeket keresztel, megfelelő fakultás esetén a keresztséggel együtt neki is fel kell adnia bérmálást. Ez esetben a latin kiszolgáltató a bérmálásra nemcsak jogosult, de *köteles* is. A másik jogrend tisztelete ugyanis, ha nem tévedünk, nemcsak passzív magatartásformákban állhat, hanem esetenként éppen cselekvő közreműködést igényel! A bérmálást hatályos joga szerint egy latin pap persze csak akkor tudja elvégezni, ha erre rendelkezik a megfelelő felhatalmazással. Ezt alkalmi esetre saját püspökétől kérheti, vagy akár a terület szerint illetékes keleti püspöktől is. Ha pedig egy latin joghatóság alatt olyan nagy számú keleti hívő él, hogy számukra külön latin lelkipásztor kinevezése szükséges, neki a

44 ERDŐ, *Questioni [battesimo]*, 347. (E megállapítás természetesen nem terjed ki az életveszélyben levő kisdéd esetére, hisz ott a latin jogrend is szorgalmazza a bérmálás kereszteléssel együttes, azonnali kiszolgáltatását, melyet így a keleti pap is szabadon elvégezhet.)

keleti hívek vonatkozásában indokolt lenne állandó bérmálási felhatalmazást is biztosítani. Előfordulhat olyan helyzet is, hogy egyes latin papok az egyházmegyénk területével részben egybeeső keleti eparchia szórványban élő híveire szívesen vállalnak lelkipásztori feladatokat.⁴⁵ Ilyen esetben vélhetőleg már a megbízáskor rendezik a bérmálási felhatalmazás kérdését. A keleti fegyelem azt követelné, hogy a latin papok minden hasonló helyzetben rendelkezzenek a keleti tradíció elvárásainak megfelelő beavatási rend elvégzéséhez szükséges felhatalmazással. Csak így tudná a keresztelendő keleti gyermekeket a keleti tradíció igénye szerint azonnal meg is bérmálni. Mi több, ha egyrészt igaz az, hogy a szentségkiszolgáltatásnál a felvevő jogrendjének követelményeit is tiszteletben kell tartani, másrészt az, hogy a felvevő jogrendje a kiszolgáltató felé nemcsak tilalmakat, hanem olykor indirekt kötelezettségeket (jogos elvárásokat) is közvetíthet, akkor felmerül a kérdés, hogy a keresztség és a bérmálás egyidejű elnyerése esetén a keleti kised nem volna-e szülei kérése alapján az azonnali áldoztatásra is jogosult?⁴⁶

[2] *A saját rítus szerinti kiszolgáltatás feltételes preferenciája.* A keresztség kapcsán láttuk, a szentség felvevőjét a *saját szertartás* szerinti vételi jog illeti meg. Ebből adódóan a keleti kódex egy a rítusán kívül a keresztelendőhöz semmilyen jogviszonnal nem kötődő saját rítusú vendégpapak is elsőbbséget igényel az idegen rítusú saját plébánossal (paróchussal) szemben. Ez az elv pedig

45 CCEO 916. kán. 4. §.

46 Első látásra ez kizártnak tűnik, hisz latin törvénykönyv éppenséggel az értelemszerűen még el nem jutott gyermekek eucharisztia-tól való visszatartására kötelezi plébánosokat. A keleti keresztelendők latin pap részéről történő közvetlen (bérmálásának és) áldoztatásának, illetve az e kérdést szabályozó rítusközi részleges jog kiadásának igénye komoly interpretációs kérdést vet fel. Erre közvetlenül csak akkor kerülhetne sor, ha feltételezhetjük, hogy a latin törvénykönyv keletivel ellentétes előírásai (CIC 889–890. és 914. kk.) eleve *csak latin relációban* kötik a latin plébánosokat. Ellenkező esetben a latin papok számára a keleti fegyelem elvárásainak megfelelő bérmálási és áldoztatási jogkör kizárólag a törvénykönyv módosításárailletékes legfőbb törvényhozó adhatna. Nézetünk szerint a latin jog ide vonatkozó előírásai azonban csak a latin *sajátjogú* részleges jog szintjéhez tartozó jogszabálynak tűnnek. Ennek bizonyítéka éppen az, hogy a keleti kódexben ellentétes normák szerepelnek, azaz a latin norma nem szükségszerűen generális, eleve minden relációra kiterjedő. Ebből az látszik következni, hogy az említett két kánon csak a *belső* latin fegyelmi rend biztosítását célozza, nem szándékozik azonban korlátot állítani a latin papok másik jogrend hívei relációjában esedékes szentségkiszolgáltatási mozgásterével szemben. A kérdés mindenesetre tisztázást igényelne, mert az objektív lehetőségek határai között a keleti gyermekeknek is joga a szentségi fegyelem saját rítus szerinti megélése. A latin törvénykönyv eltérő rendelkezése –mivel az pusztán egy *sajátjogú* jogrenden, tudniillik a latin fegyelmen belüli, korlátozott horizontú norma– az egyházközi kiszolgáltatás viszonylatában, ha nem tévedünk, nem képez szükségszerűen akadályt.

nemcsak akkor érvényesítendő, ha az idegen rítusú plébános (vagy paróchus) saját keleti alávetettjéről van szó, hanem minden olyan esetben is, mikor egy idegen rítusú pap valamely oknál fogva törvényesen keresztelne egy keleti egyházhoz sorolandó személyt. Értelemszerűen az ideális megoldás ez esetben is az, hogy a felvevő saját szertartása szerint részesüljön a szentség(ek)ben. Noha ezt a keleti jog kifejezetten csak a kereszttség vonatkozásában mondja ki,⁴⁷ az említett alapelv értelemszerűen a bérmálásra is vonatkozik. Ha a keleti hívő bérmálása a kereszttség szertartásával egybekötve zajlik, akkor ez magától adódik. A krisztushívők saját rítushoz való jogának elve alapján a saját szertartás szerinti szentségfelvétel joga azonban a keresztstégtől elkülönülten kiszolgáltatott bérmálás esetén is megilleti a felvevőt. Így a saját rítus szerinti 'vendég' papnak az imént említett kánonból vonható analógia alapján –úgy tűnik– a bérmálási engedély is megadandó. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a szülők nem járnának el a keleti tradíció szellemében, ha a saját szertartáshoz való ragaszkodásuk a szentség vételének hosszadalmas késleltetését eredményezné.

γ) Anyakönyvezés

A kereszttség latin-keleti viszonylatú rítusközi kiszolgáltatása esetén a fentebb értelmezett kódexbeli normák alapján a vélelem amellet szól, hogy a bérmálás kiszolgáltatására nem került sor. Latin pap esetén azért, mert noha a felvevő igényelné, maga rendszerint nem rendelkezik bérmálási felhatalmazással. Keleti esetén pedig azért nem, mert ugyan felhatalmazása van, ám rendes körülmények között azzal korhiányos latin keresztelendő javára nem élhet. A körülmények sürgető jellege, esetleges külön felhatalmazás alapján, téves adatok, avagy ne adj' Isten a jog rendelkezéseinek hiányos ismerete miatt azonban olykor előfordulhat, hogy a rítusközi keresztelést mégis követi a bérmálás feladása is. A keresztelésről ilyenkor esedékes anyakönyveztetés céljából küldendő értesítésben ezt mindig feltétlen jelezni kell. Ennek elmulasztása a szentség másodszori kiszolgáltatásának veszélyét rejtene magában, ami az esetleg szabálytalannak minősülő rítusközi kiszolgáltatás pusztán fegyelmi kérdésénél sokkal súlyosabb teológiai anomália lenne.⁴⁸

A bérmálás sajátjogú egyházközi kiszolgáltatására vonatkozó jelen fejezet lezárásaként érdemes még felhívni arra a figyelmet, hogy e szentség kiszolgáltatása a latin rítusú felvevő sajátjogú státuszára önmagában véve semmilyen körülmények között nincs hatással.

47 CCEO 678. kán. I. §.

48 Lásd: EKASZ, 55. §.

b.2) Felekezetközi kiszolgáltatás

[1] A 'szentségi közösködés' újabb esete. A nemkatolikus vonatkozású szentségkiszolgáltatásra a 'szentségekben való közösködés szabályai' érvényesek. Fentebb láttuk, hogy a keleti jog bizonyos feltételekkel akkor is megengedi akatolikus szülők gyermekeinek katolikus pap részéről történő kereszteleését, ha azok deklaráltnak saját hitük szerint kívánják nevelni a keresztelendőt. Amennyiben egy *ortodox* egyházba keresztelendő gyermekről van szó, a keresztséggel együtt ilyenkor lehetőség szerint a bérmálás is feladandó. Úgy tűnik, ha ezt a gyermek szülei kéri, a bérmálás kiszolgáltatására felhatalmazás birtokában közvetve egy latin pap is *kötelezett* lenne. Ha ugyanis törvényesen kereszтели az ortodox egyházba sorolandó gyermeket, úgy tűnik –a CIC 889–890. kk. fentebb említett, latin egyházra korlátozott horizontú értelmezésének helytállóságából kiindulva– semmi sem tiltja neki, hogy ez esetben bérmálási felhatalmazásával is éljen. Az ortodox keresztelendőt saját jogrendje kötelezi a beavatás szentségeinek együttes vételére. Ez utóbbi tény viszont a kiszolgáltató pap felé indirekt kötelezettséget közvetít.

[2] Itt kell még megjegyeznünk, hogy a katolikus jogrend korábban az ortodox papok által kiszolgáltatót bérmálást is érvénytelennek tartotta azon területeken, ahol a katolikus keleti papok e jogkörét a Szentszék megvonta. Így az ilyen egyházakból katolizáló ortodoxokat régen újrabérmálták! Ahol viszont a keleti katolikus papok bérmálási joga fennmaradt, ott a nem egyesült keleti papok által feladott bérmálás érvényességét is *valószínűnek* tekintették.⁴⁹

5. A bérmálás az asszír egyházban

Különös történeti érdekesség, hogy a sírek, vagy legalábbis a mezopotámiai-perzsiai keleti [as]szír egyház gyakorlata századokon keresztül csak egy keresztség *előtti* megkenést ismert. A keresztség utáni (valódi bérmálási) felkenés közöttük csak III. *Ísojabb* pátriárka idején, a VII. sz. közepén terjedt el, egyértelműen más egyházak gyakorlatának hatása alatt.⁵⁰ Későbbi források azonban már náluk is a bérmálás szentségének meglétét tanúsítják. Így például egyházuk egyik kiemelkedő auktora, *Ebed Jésu* (1250–1318) világosan a bérmálásról is

49 Mihályfi, 82–83; vö. HERMAN, *Confirmation*, 127–128; PUJOL, *De sacramentis*, 73–74; ŽUŽEK, *Aspetti*, 179. (Az érvénytelenség egyes régi szerzők szerint nemcsak a 'joghatóság' hiánya körüli problémából, hanem abból is adódott, hogy egyes keleti egyházakban a szentségi megkenést nem közvetlenül kézzel, hanem valamilyen eszközzel végezték; im.)

50 HERMAN, *Confirmation*, 113; vö. H. J. LAWLOR, *Confirmation*, in ERE, 4, 2–4.

beszél, mikor felsorolja a nesztoriánusok szentségeit.⁵¹ Egy fél századdal ezelőtt Emil Herman mégis arra a megállapításra jutott, hogy az asszír (nesztoriánus) keresztényeknél a bérmálás szentsége, mint olyan kiveszett a gyakorlatból.⁵² A legutóbbi hivatalos egyházi megnyilatkozások tükrében ellenben ma egyértelműnek tűnik, hogy ez a szentség az asszír egyházban is jelen van, s azt a katolikus egyház is érvényesnek ismeri el. Ezt bizonyítja a II. János Pál és IV. Mar Dinkha asszír egyházfő által aláírt közös krisztológiai nyilatkozat, mely a közös szentségek között kifejezetten említi a bérmálást.⁵³

6. A bérmálás mint a 'kánoni' egyházba történő felvétel szertartása

Az eretnekek és szakadárok egy részét az antik kortól kezdve kézrátétel és megkenés szertartásával vették fel az egyházba.⁵⁴ A bérmálás szentségét el nem ismerő (protestáns) keresztények katolikus egyházba történő felvételénél ugyanezt a szertartást alkalmazzuk. Az ortodoxok katolizálásánál viszont –mivel keresztelésükkor érvényesen meg is lettek bérmálva– csak a hitvallás letétele szükséges. Az egyes ortodox egyházak felvételi gyakorlata távolról sem ilyen egységes. A katolikus szentségek elismerése iránt nyitott közösségek –így az orosz ortodoxia és általában a szláv ortodox egyházak– a katolikus bérmálás érvényét is elismerik. Így, ha egy katolikus hívő már részesült e szentségben, azt ugyancsak hitvallás révén veszik fel egyházukba. E kérdésben is kevésbé egységes és egyértelmű viszont a görög (orientációjú) ortodox egyházak fegyel-

51 *Collectio canonum synodicorum*, in A. MAY, *Scriptorum veterorum nova collectio e vaticanis codicibus*, tom. I–X, Romæ 1825–1838; tom. X, pars II, 357–358 (idézet Hermantól).

52 'La confirmation est restée en usage dans toutes les Églises orientales séparées, sauf chez les nestoriens qui semblent ne plus conférer ce sacrement. Suivant les rituels dont ils se servent aujourd'hui, les néophytes après leur baptême sont conduits au sanctuaire où le prêtre leur donne la «consignation» en prononçant en même temps les paroles: *Baptisatus est et perfectus est N... in nomine Patris* etc... On ne parle plus dans leurs livres d'une christmation, mais antérieurement une onction était jointe à la consignation. Les preuves de cette affirmation ont été réunies par M. Bickell qui cite dans l'étude consacrée à cette question un manuscrit nestorien de l'an 1570 et plusieurs de leurs grands écrivains comme Élie d'Anbar, George d'Arbèle, Timothée II, etc.'; HERMAN, *Confirmation*, 119; vö. G. BICKELL, *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* I (1877) 85–117. (Úgy tűnik *desuetudo* révén a szentség a malabár keresztények között is eltűnt, azt csak az unió után vezették vissza; vö. Herman, *im.*, 126.)

53 Vö. *Essi [tudniillik a megkereszteltek] sono confermati dal sigillo dello Spirito Santo, che il sacramento dell'unzione conferisce...*, in GIOVANNI PAOLO II – MAR DINKHA IV. *Dichiarazione cristologica comune*, II. XI. 1994, in *Enchiridion œcumenicum*, 3, n. 761, 347.

54 Vö. pl. Trulloszi Zsinat 95. kán.; A. CAPRIOLI, *Confermazione*, in DTI, I, 559–560.

me. Mint láttuk a XVII. századtól kezdődő szigorítás nyomán náluk a katolikus szentségek érvényét is kétségbe vonták. Az újrakeresztelés gyakorlata a bérmálás megismétlését is implikálja. Ezt az intranzigens álláspontot követő görögök ma is érvényesítik. Egy jó évszázada azonban –mint a keresztység tárgyalása kapcsán láthattuk– az ő szentségi praxisukban is bizonyos enyhülés mutatkozott. Ez az oikonomia meglehetősen szabadon (önkéntesen?) alkalmazott elve alapján heterogén gyakorlathoz vezetett. Ennek következtében a (véltetőleg egyre ritkább) újrakeresztelés helyett mind gyakrabban bérmálással, esetleg egyszerű hitvallással veszik fel az egyházukba jelentkező katolikusokat.⁵⁵

7. *Excursus*: a keleti szentségi praxis hatása: indikátor?

1. Egyes szerzők a keleti bérmálási fejelem gyakorlatát a latin egyház számára is útmutatónak tartják.⁵⁶ Mások azt hangsúlyozzák, hogy teológiailag már a papi rend is képesít a szentség kiszolgáltatására, így annak püspök részére történő rezervációja tisztán egyházi norma.⁵⁷

A keleti tradícióban a keresztény beavatás *egy és osztatlan szertartás*, amely a felvevőt az üdvösség misztériumának teljességében részesíti. Egyetlen szertartás, mert a keresztény *beavatás* a *Szentháromság egyetlen és osztatlan műve*. (E szertartásbeli egységet már olyan ősi római egyházi forrás is tanúsítja, mint Hypolitosz-féle 'Traditio apostolica'.) A három szentség közötti *tényleges* –értsd: ceremóniában időbelileg is megjelenített, nemcsak elvileg vallott– kötődés kifejezi a húsvét és a pünkösöd titkának egységét: a Fiú megváltó küldetése és a Szentlélek kiáradása közötti elválaszthatatlan a köteléket. A beavatás szentségeinek *elvi elválaszthatatlansága* tehát a húsvéti és pünkösdi esemény *üdvrendi kötődésében* gyökerezik.⁵⁸ Ezzel szemben a latin praxis a szentség individualista, egyházi közösségtől izolált szemléletének negatív lehetőségét hordozza. E vízió súlyos hiányosságát ma már a latin kanonisztika is világosan érzékeli.⁵⁹ Az ebből fakadó –szükségszerűnek tűnő!– gyakorlati következtéseknek azonban egyenlőre nem látszik jele.

55 A kérdés áttekintéséhez lásd: J. ERICKSON, *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church. Contemporary Practice*, in *Sz. Vladimír's Theological Quarterly* 41 (1997) 1–17.

56 Így Adriano Celeghin: lásd feljebb: 4. a) [2].

57 Lásd feljebb: Antonio Mostaza Rodríguez: 4. a) [2].

58 *Commentario CCEO*, 583; R. FALSINI, *Confermazione*, in *Ndl*, 267.

59 'Azon tény folyamatos és radikális hangsúlyozása, hogy a bérmálás a küzdelemre, a válságra, a személyes tanúságtételre képesít, megfelelkezett e szentség egyháztani funkciójáról. Noha a tudatosságra és a személyes felelőségre történő felhívás kétségtelenül

2. Egyes latin teológusok nem ok nélkül teszik fel a kérdést, hogyan lehetne még az iniciáció szentsége a bérmálás, ha annak vételét gyónásnak kell megelőznie? Vajon lehet-e még valóban *beavatási* szentségnek tekinteni a bérmálást akkor, amikor a keresztség és a bérmálás között olyan nagy időtáv van, amely a bérmáláshoz már a bűnbánat szentségének előzetes vételét teszi szükségessé. E rendszerben az a paradox helyzet áll elő, hogy a Szentlélek ajándékának ‘első’ vétele előtt (ami a bérmálás) a Szentlelket mintegy ‘vissza kell nyerni’ a gyónás révén.⁶⁰ (Nem kevésbé kérdéses, milyen szerepe maradhat az elsőáldozás utáni bérmálásnak, ha egyszer az eucharisztikus közösségnél teljesebb egység a Szentháromsággal egyszerűen nem lehetséges.)

Úgy tűnik azonban, hogy az iméntieknél súlyosabb, közvetlenül magát az Egyházat érintő probléma is felvetődik. A témával kapcsolatos alapkérdés a következő. Ha a karaktert adó szentségek az Egyházba tagozódás fokára, s így a Misztikus Test ‘állagára’, dinamikájára is lényegi kihatással vannak, akkor vajon a bérmálás évtizedet meghaladó elnapolása nem szükségszerűen hat-e az Egyház ‘szövetére’ magára is negative?! *Franz Xaverius Wernz* egy évszázaddal ezelőtt joggal sajnálkozott amiatt, hogy a keletiek, a ‘skizmatikusokat’ is ideértve!, e szempontból kedvezőbb helyzetben vannak, mint a latin hívek, akik egy jelentős része csak későn, vagy akár sosem részesül a bérmálás kegyelmi hatásában.⁶¹ Noha a szentség vételének esélyei ma a korábbinál jobbak, ekkleziológiai szempontból a jezsuita kanonista által egy évszázada felvetett paradoxon ma is igaz: a teljes beavatási szertartás kisdedeknek történő feladása révén a keletiek kivétel nélkül specifikus –értsd: a bérmálásból adódóan különös módon is *szentségi*– hordozói a Szentléleknek, míg a latin egyház tagjainak egy jelentős részéről ez akár évtizedekig nem mondható el. Ebből könnyen juthatnánk arra a megállapításra, hogy az utóbbi egyháztest ekkleziológiai állaga (a szóban forgó szentségi szempontból) egyszerűen a keletiekénél kevésbé kiteljesedett, mivel tagjai egy részében a Szentlélek műve még nem teljesült be. E következtetés elhamarkodott levonásától azonban több okból is tartózkodunk. Erre indít nemcsak a kérdéskör komplexitása, hanem az a –jelen munka törté-

alapvető fontosságú, ám nem felejtetheti el, hogy a bérmálás Krisztus *üdvtervében* mindenekelőtt a *beavatás* központi szentsége, s ebből következően nemcsak az egyháznak kell ünnepelnie, hanem olyan hatásai vannak, amelyek az egyházat közvetlenül érintik is; A. ELBERTI, A., *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, 610.

60 ELBERTI, *La confermazione*, 603; vö. E. RUFFINI, *What is the Proper Age to Receive Confirmation*”, in N. EDELBY – T. JIMENEZ-URRESTI – P. HUIZING (eds.), *The Sacraments in Theology and Canon Law* [Concilium, vol. 38], New York [1968], 42.

61 Vö. MOSTAZA, *Confermazione*, 267.

neti tanulságai által csak tovább erősített– belátás is, hogy a sokszázados egyházi gyakorlatot érintő kritikai észrevételek kimondása mindig megfontoltságot igényel. (A mondottak tükrében az azonban megállapítható, hogy a bérmálás közvetlen egyháztani relevanciájának kérdésre további reflexióra érdemes.)

3. Köztudott, a mai latin praxis abban a római megközelítésben gyökerezik, mely a bérmálás szentségénél az apostolutódhoz kötődő kiszolgáltatást minden más szempont elé állította. Ez a döntés attól fogva eredményezett anomáliákat, amikortól –a gyakran feudális és nem pasztorális logika mentén szerveződő, hatalmas középkori eredetű egyházmegyékben– a püspök már alig volt elérhető. Ez idővel szükségszerűen vezetett nemcsak a beavatási szentségek *de facto* időbeli elválasztásához, hanem a bérmálás és eucharisztia időbeli felcserélődéséhez is.⁶² Ám a szentségek tradicionális teológiai szekvenciája kötelező jellegének tudata sosem veszett ki.⁶³ Különösen a szentség ekkleziológiai-üdvökönómikus dimenziói újbóli felismerésének köszönhetően, ma egyre több kanonista látja szükségesnek a latin bérmálási rend revízióját. Íme néhány tekintélyes hatósági megnyilatkozás és szerzői észrevétel.

Noha a mai társadalmat érő agresszív szekularizáció sürgetőbbé teszi a szentségek vételét megelőző hitoktatást, mégis fontos a pasztorális gyakorlat teológiától való függésének tiszteletben tartása (nem fordítva!). Ez kizárja a keresztény beavatás egyoldalúan ‘haszonelvű’ megközelítését. A bérmálás fokozatos késleltetése ahelyett, hogy elejét venné a hívek vallásgyakorlattól történő tömeges eltávolodásának, félő, hogy ahhoz éppen hozzájárul. Emiatt ugyanis a hívek túl hosszú időn keresztül maradnak megfosztva a keresztény életben való kitartáshoz nélkülözhetetlen bérmálási kegyelem segítő erejétől... A bérmálást Nyugaton a keresztségben kapott hit ‘személyes ratifikációjaként’ kezdték értelmezni. Ez azonban túlhangsúlyozva tévedéshez vezet, mert elsőbbség e szentségnél is az Isten cselekedetét illeti, nem pedig az emberi teljesítményt.⁶⁴ Ezzel szemben a keleti megközelítés a kisdedek esetében is

62 M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, in *Lateranum* n.s. 51 (1985) I, 88–152; SZABÓ, *A bérmálás*, 69. skk.

63 Pl. LEO XIII, ep. *Abrogata*, 22. VI. 1897, in *Fontes CIC*, III, n. 634, 515–516; SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, [‘Instructio de ætate confirmandorum’], in *AAS* 24 (1932) 271–272; vö. SZABÓ, *A bérmálás*, 73–75.

64 Vö. *Ha időként úgy is beszéltek a bérmálásról, mint a ‘keresztény érettség szentségéről’, mégsem szabad összetéveszteni a hitbéli felnöttséget a természetbeli növekedés felnőtt korával; és azt sem szabad elfelejteni, hogy a keresztségi kegyelem ingyenes kiválasztottság meg nem érdemelt kegyelme, amelynek nincs szüksége tudatos elfogadásra ahhoz, hogy hatékony legyen;* KEK, n. 1308, 274. (Egyértelműek II. János Pál ide vonatkozó figyelmeztetései is: ‘Battesimo e confermazione sono strettamente legati. Questi due sacramenti, nel corso dei primi secoli, erano dati in una sola celebrazione [...]. In Occidente, quando si tratta di

megőrizte a beavatási szentségek szertartásbeli egységét. Ennek köszönhetően ott teljességgel mentes maradt mind a lelkipásztori haszonelvűség, mind a felvevő érdemei előtérbe állításának veszélyét hordozó, imént említett ‘ratifikációs’ elképzeléstől. Ha a szentségfelvevő kisgyermek, a felvételnél egyértelműen az üdvöngöztetésbe, Isten tevékenységébe vetett bizalom nyilvánul meg, amely nem függ az emberi teljesítménytől.⁶⁵

A bérmálás életkorára vonatkozó hatályos latin szabályozásról talán még markánsabb kritikai véleményt fogalmaz meg *Tomás Rincón-Pérez* pamplonai szentségjogász. E szentségi kegyelem hatását a megbérmált személy fokozatosan teszi magáévá, olyan mértékben, amilyenben –részben éppen e szentség kegyelmi hatása működésének köszönhetően!– mélyül a hitben. Eszerint a bérmálást sem azért kapja a felvevő, mert már felnőtt a hitben, hanem épenséggel azért, hogy ilyenné válhasson.⁶⁶ Noha a család hitbeli hátterének hiánya olykor elengedhetetlenné teszi az előzetes katekézist, ám ha e háttér adott, akkor a mai latin fegyelem paradox hatású. A fiatalokat életük éppen azon szakaszában fosztja meg a megerősítő kegyelemtől, mikor arra hitük megfogánása érdekében legnagyobb szükségük lenne. Figyelemre méltó a szerző szentségek szekvenciájáról tett zárómegjegyzése is: ‘Ma sokan *előnyként* értékelik a bérmálás elköteleződés életkoráig történő elnapolását. Úgy véljük, hogy néhány éven belül –talán nem is olyan soká– teológiai szegénységnek és hanyatlásnak fogják tartani, hogy huszadik századunk vége nem tudta, miként ragadja meg a bérmálás valódi *beavató* jellegét, mely szerint az a kezeszség kiegészítése és az elsőáldozás kapuja.’⁶⁷

coloro che sono stati battezzati da piccoli –ferme restando l’unità organica e il principio dell’ordine dei sacramenti dell’iniziazione: battesimo, confermazione, Eucaristia– la Chiesa ha concesso che questi sacramenti siano conferiti nel corso di celebrazioni *diverse nel tempo* [...]. Tuttavia voi sapete che *questa prassi richiama una riflessione teologica approfondita. La pratica attuale non deve mai far dimenticare il senso della tradizione primitiva e orientale.* Questo richiede, quanto meno, la permanenza di alcuni accenti. I pastori devono insistere sul legame profondo che unisce la confermazione al battesimo, devono considerarla come *parte integrante della piena iniziazione cristiana, e non come supplemento facoltativo, vederla come il dono di Dio che perfeziona il cristiano e l’apostolo, senza ridurla a una nuova professione di fede o a un impegno rinnovato* che potrebbe trovare la sua collocazione nelle diverse tappe della vita; *soprattutto bisogna evitare di riservarla a una élite*; GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* [ai vescovi francesi della Région midi in visita ad limina], in *L’Osservatore Romano*, 28. marzo 1987.)

65 PH. GOYRET, *L’unzione nello Spirito. Il battesimo e la cresima*, Città del Vaticano 2004, 174–175.

66 *Comentario exegetico*, III, 565–566 [T. Rincón-Pérez].

67 i.m. 566–567. (Hasonló értelemben: a bérmálás elsőáldozás utánra helyezése ‘összezavarja és ellentmondásba sodorja a teljes egyházi hagyományt, amely az eucharishtiában látja a beavatás beteljesülését’; FALSINI, *Confermazione*, 270.)

Eszerint az iniciáció szentségeit téves három különálló valóságként értelmezni..., mert azok valójában *ugyanazon isteni működés megjelenítői az emberben*, ami nem más mint a kereszteny beavatás.⁶⁸ Legalábbis amióta a latin egyház is (újra) felismerte a bérmálás szentségének *beavató* jellegét, meglehetősen ésszerűtlennek tűnik annak kései kiszolgáltatása.

4. Az imént vázolt, ma már egységesen osztott teológiai szemléletváltás, a bérmálás beavató, üdvökonomikus-ekkleziológiai dimenzióinak újraértékelése, gyakorlati konklúziókat igényel. Ennek egyik kezdeti lépése a szentség hét év körüli kiszolgáltatásának előírása lehetne, melyről döntené ma a püspöki konferenciák is illetékesek. Ez elősegíthetné a szentségek közötti teológiai sorrend helyreállítását. Egyes források viszont egyenesen azt tanúsítják, hogy a bérmálásra (és akár az eucharisztia vételére is) már az értelemhasználat elnyerése *előtt* szüksége lehet a megkereszteltnek, vagy legalábbis azok vétele bizonyosan javára szolgál! Így XIII. Leó szerint a gyermekek lelkében is jelen vannak a szenvedély csírái, melyek –ha nem gyomlálatnak ki időben– lassan erőre kapnak, magukhoz láncolják e tapasztalatlan lelkeket, s a mélységbe ragadják őket. Ezért a híveknek már az első évektől kezdve ‘fentről jövő erőbe kell öltözködniük’, ami biztosítására a bérmálás szentsége hivatott.⁶⁹ A szentség csak generikus krisztusi meghatározottságából nem következik, hogy a tradícióból ne lehetne beazonosítani feladásának ideális életkorát. A források többsége viszont Nyugaton is egész az újkorig azt tanúsítja, hogy az értelemhasználat nem volt e szentség vételének kritériuma!⁷⁰

Fel sem merült, hogy a bérmálás természeténél fogva az érettebb kor szentsége lenne, s így valamelyes személyes közreműködést, előzetes felkészítést igényelne. A rendszert mozgó egyetlen szempont, az volt, hogy –a kiszolgáltatás püspöki rezervációból adódó nyilvánvaló gyakorlati nehézségek ellenére is!– mindenki *mielőbb* nyerje el a bérmálást, s az egyháztagság ebből adódó különleges beteljesítését is. E szempontból különösen is emblematicusak azok középkori zsinati rendelkezések, melyek a szülőket súlyos egyházi büntetéssel fenyegették arra az esetre, ha a keresztelestől számított legfeljebb egy éven belül (!) nem gondoskodnak a bérmáltatásról.⁷¹ Figyelembe véve az

68 ELBERTI, *La confermazione*, 617.

69 ...*Insunt namque puerorum animis elementa cupidinum, quae, nisi maturime eradantur, inualescunt sensim, imperitos rerum pelliciunt atque in praecipua trahunt. Quamobrem opus habent fideles, vel a teneris, «indui virtute ex alto», quam sacramentum Confirmationis gignere natum est...; Abrogata*, im., 515–516; vö. még: *Il Padre*, n. 51 (a kised áldoztatás építő hatásáról).

70 Ezen aspektusok részletesebb áttekintéséhez lásd: SZABÓ, *A bérmálás*, 69–74.

71 *Feminae etiam moneantur, ut cum eis [sc. pueris suis] ad baptismum festinent et ad confirmationem. Quibus etiam publice proponatur in ecclesia, quod nisi infra annum puer*

adott kor közlekedési és anyagi viszonyait, ekkora teher kikötése csakis az-
zal magyarázható, hogy a szentség mielőbbi kiszolgáltatását valóban kifogást
nem engedő prioritásnak érezték!

Noha szórványos ellentétes értelmű források is léteznek, a fő áramlatok
egyértelműen bizonyítják, hogy igen hosszú ideig a latin egyházban a bérmálás
mielőbbi kiszolgáltatása maradt a regula.⁷² E praxist pedig, mint láttuk, a szent-
ség megújult üdvökönómikus szemlélete is teljességgel támogatja.⁷³

5. Egyesek a felsorolt teológiai igények teljesítésére legjobb megoldásnak
a latin papság –keletieknél jelenlevőhöz hasonló– általános bérmálási felha-
talmazással történő ellátását vélik. Noha, mint láttuk, a bérmálási formula
esetében a latin fegyelem már kölcsönzött a keleti tradícióból, a bérmálási
felhatalmazás papaságra történő teljes körű kiterjesztése az említett teológiai
prioritások realizálásához mégsem tűnik feltétlen szükségesnek. Mivel nem
teológiai szükségszerűség, hogy a keresztelezésre feltétlenül az első napokban sor
kerüljön, a távolságok csökkenése, a túlzott kiterjedésű egyházmegyék mé-
retének racionalizálása, illetve a segédpüspökök szolgálata miatt ma akár a
püspökök révén is mindinkább megoldható lenne a beavatás szentségeinek
akár egyetlen szertartásban történő kiszolgáltatása is. Ez pontosan megfelelne
a legősibb, s teológiailag valóban következetes egyházi tradíciónak.⁷⁴

fuert confirmatus, tam pater quam mater post annum ab ingressu ecclesiae suspendatur [is-
meretlen helyszínről XII. század végi francia zsinat]. Ezen elv –tudniillik a szülők gyakran
szankciók terhe alatt történő kötelezése gyermekeik *mielőbbi* megbérmáltatására– lényeg-
ében a trentói korig általános; vö. MACCARRONE, *L'unità*, 138–142.

72 E ponton elegendő a latin egyház ma nagyobb részét kitevő spanyol és latin-amerikai
területekre gondolnunk, ahol a kisedbérmálás törvényrontó szokás erejében egész a
XX. század közepéig fennmaradt; vö. MOSTAZA, *Confermazione*, 273; SZABÓ, *A bérmálás*,
73–74.

73 Úgy tűnik tehát helytálló a megállapítás, mely szerint a kései bérmálás elvi megalapozása
mögött, eredetileg egyszerűen a szentség korai kiszolgáltatásának gyakorlati ellehetetle-
nüléséből fakadó tarthatatlan helyzet paradoxitása tompításának szándéka (ténylegesen
a gyakorlatilag leküzdhetetlennek látszó anomália szabályok módosítása révén történő
kiiktatása, legalizálása) húzódott meg; vö. pl. V. PERI, *Una anomalia liturgica: la cresima
dopo la prima comunione*, in *Rivista Liturgica* 73 (1986) 270.

74 Amióta VI. Pál a latin bérmálási formulában is az *isteni ajándék* mozzanatát állította
központba, a 'felöltöztetett szentsége', illetve a harcra való 'felvértezés' korábbi téziseinek
túlhangsúlyozását immár a szentségi formula sem támogatja [vö. 2b) fentebb].

Összegzés

1. A bérmálás a keleti fegyelem szerint a másik két beavatási szentséggel egyetlen szertartás keretében kerül kiszolgáltatásra. Ez azt jelenti, hogy a keresetséggel együtt a kisdedeket itt azonnal meg is bérmálják. Ebből adódóan a bérmálás teológiai helye is szigorúan kötött. Annak mindig közvetlenül a keresetség után kell történnie. Szükségkeresetség esetén az mielőbb pótlendő. Meg nem bérmált személy a hatályos keleti jog szerint egyáltalán nem részesíthető eucharishtiában! Mivel a latin szentségi praxis ez utóbbi kérdésben eltérő, több kérdés is utólagos egyházközi koordinációt és szabályozást igényel. Egyrészt tisztázandó, hogy mi módon biztosítható a latin pap által törvényesen keresztelt keleti gyermek mielőbbi bérmálása, másrészt rendezni kell a bérmálatlan keleti gyermekek latin részről történő áldoztatásának problémáját. (E gyakorlatot ugyanis a keletiek saját jogrendje immár kivételt nem engedő módon tiltja.)

2. A bérmálás szentségének keleti *anyaga* a szent ‘műron’. Ez a krizmához hasonló növényi olaj, amelyet azonban számtalan illatszerrel és egyéb anyaggal (pl. vörösborral, tömjénnel, mirhával, aloé és nárdusolajjal, rózsavízzel, stb.) kevernek. Az ortodox egyházakban készítése ritka esemény. A keletieknél általánosan elterjedt, hogy a műró szentelését az egyházfőnek rezerválják. Ennek következtében a bérmaolaj osztása a hierarchikus kommúnió egyik jele és megnyilvánulási formája.

A bérmálás bizánci *formulája* a « Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου » = ‘A Szentlélek ajándékának pecsétje’. VI. Pál a kevésbé kifejező korábbi latin formulát 1971-ben lényegében a keletinek megfelelőre cserélte (vö. ‘ami a megkenés alkalmával elhangzó szavakat illeti, a latin egyházban használt tiszteletre méltó formula méltóságát ugyan egyenlőképpen értékeljük, mégis előnyben részesítjük a bizánci rítus saját ősrégi formuláját’). E pápai döntés kitűnő példa arra, hogy az egyik egyházi tradíció (ez esetben a bizánci) miként szolgálhat egy másik (itt a latin) számára indikátorként a hitletétemény árnyaltabb megvilágítására. (A váltás oka nyilvánvalóan abban keresendő, hogy a keleti formula precízebben ragadta meg a bérmálás szentségi lényegét.)

3. A keleti jog szerint minden *pap* is *rendes* kiszolgáltatója a bérmálásnak. Jelentős latin egyháztudósok az utóbbi időben arra a következtetésre jutottak, hogy a papi rend nemcsak valamely különleges felhatalmazás erejében, hanem eleve ontológiailag képesít e szentség kiszolgáltatására. Eszerint a bérmálás püspöknek fenntartó gyakorlat csupán jogi rezerváció. (Az apostolutód közreműködését a Szentlélek közlésében persze a keleti jog is előnyben részesíti,

amennyiben az nem jár a beavatás egységes szertartásának gyakorlati megbon-
tásával.)

4. A szentség *egyházközi kiszolgáltatása*. A hatályos jog szerint ma minden katolikus pap bármely sajátjogú egyházhoz tartozó hívőt érvényesen tud megbérmálni. Előfordulhat, hogy egy latin gyermeket keleti pap keresztel törvé-
nyes okból. Ez esetben –a sürgető életveszély helyzetét leszámítva– a bérmálás feladásától tartózkodnia kell, annak ellenére is, hogy a saját jogrendje a két szentség együttes celebrálását írja elő. A szóban forgó személy bérmálására csak akkor kerülhet sor szabályosan, ha már elérte a bérmáláshoz *saját* joga sze-
rint kikötött minimális életkort és teljesíti az ugyanezen jog által előírt egyéb megengedettségi feltételeket (lásd: CIC 889 és 891 kk).

Ha bérmálási jogkörrel rendelkező latin püspök/pap keleti gyereket keresz-
telne törvényesen, egyben a bérmálás szentségét is fel *kell* adnia, függetlenül attól, hogy a kiszolgáltató jogrendje erre az esetre magasabb életkort ír elő. (Akárcsak az előbbinél, ez esetben is tiszteletben kell tartani a szentség *fel-
vevőjére* vonatkozó jogrend előírásait is.) Egy ilyen szentségkiszolgáltatásnál fontos, hogy a kereszteleési adatok megküldésével együtt a bérmálás kiszolgál-
tatásának tényét is közöljék az illetékes keleti egyházi szervekkel.

5. Mivel az ortodox felvevő jogrendje szerint az első szentséghez mindig közvetlenül kell csatlakoznia a bérmálásnak is, a keresztség ‘communicatio in sacris’ keretében történő kiszolgáltatásának (CCEO 681. kán. 5. §) lehetőség szerint a bérmálás azonnali feladását is magában kell foglalnia.

6. A korábbi szakirodalom arról szólt, hogy az asszíroknál a bérmálás szent-
sége is kiveszett. A két egyház között létrejött 1994-es közös krisztológiai nyi-
latkozat azonban a közös szentségek között a bérmálást kifejezetten említi.

7. Érdeemes még felidézni, hogy a hellenofón ortodox egyházakban főleg a XVIII. századtól a már megbérmált katolikus áttérők (újra)bérmálása (sőt újra-
keresztelese) is szokásba jött. Újabban e gyakorlat már nem túl elterjedt, ám máig jelen levő. E praxis abból a –Szent Ciprián által is vallott– téziszől indult ki, mely szerint az [ortodox] egyház konfesszionális határain kívül nem működik a Szentlélek, ezért ott érvényes szentségek sem jöhetnek létre. E felfogással az ókeleti egyházak között ma is általánosan elterjedt (pl. kopt egyház).

8. Elképzelhető, hogy a keleti bérmálási fegyelem a latinra további hatást fog gyakorolni. Ha bebizonyosodna, hogy a teljes beavatás elnyerése kihat az egyháztagságra, s ebből adódóan az érintett egyház állagának minőségére is, ebből szükségszerűen az következne, hogy a bérmálás tömeges késleltetett kiszolgáltatása a latin egyház szövetét hátrányosan érinti. Ez utóbbi egyháztest ‘ekkleziológiai állaga’ a szóban forgó szentség szempontjából egyszerűen ke-

vésbé lenne kiteljesedett, mivel tagjai egy jelentős részében a Szentlélek szentségi műve még nem teljesült be. A bérmálás mai latin gyakorlata a szentség individualista, egyházi közösségtől izolált szemléletének negatív lehetőségét hordozza. E megközelítés hiányosságait a latin kanonisztika –sőt egyes megnyilatkozásai tükrében már a törvényhozó maga is– világosan érzékeli. A keleti vízió és praxis e ponton nemcsak azért tűnik szerencsésebbnek, mert hatékonyabban biztosítja az egyházszerkezet építését, hanem azért is, mert az osztatlan celebráció világosabban kifejezi a húsvéti és a pünkösdi esemény üdvrendi kötődését, s azt, hogy a kereszteny beavatás ténylegesen a Szentháromság egyetlen és osztatlan műve.

Irodalom

- BAREILLE, G., *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, in DThC, 3, 1026–1058.
- BERNARD, P., *Chrème (saint)*, in DThC, 2, 2395–2414.
- BICKELL, G., *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* I (1877) 85–117.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I: *De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione ed eucharistia*, Romæ 1938, 853–860.
- CELEGHIN, A., *L'iniziazione cristiana nel CIC 1983 [I-II]*, in *Periodica de re canonica* 39 (1995) 31–75, 267–314.
- ELBERTI, A., *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, 692 pp.
- ERDŐ P., *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315–353 {magyar nyelven lásd: ERDŐ P., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 337–357}.
- ERICKSON, J., *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church. Contemporary Practice*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997) 1–17.
- FABRIS, C., *Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teologico pastorale*, Padova 1997., 366 pp.
- FALSINI, R., *Confermazione*, in Ndl, 252–274.
- FALSINI, R., *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1986, 271 pp.
- FERRARI, G., *Teologia e liturgia della confermazione in Oriente e Occidente*, in *Nicolaus* 13 (1985) 295–316.
- FORTINO, E., *L'iniziazione cristiana nella Chiesa bizantina (Sussidi Catechetici 1)*, Roma 1985.
- GOYRET, PH., *L'unzione nello Spirito. Il battesimo e la cresima*, Città del Vaticano 2004, 192 pp.
- HERMAN, E., *Confirmation dans l'Église orientale*, in DDC, IV, Paris 1949, 109–128.

- HERMAN, E., *Chrême*, in DDC, III, Paris 1942, 700–707.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, *De sacramentis*, Paris 1930, 126–176.
- KOPP, C., *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Rom 1932, 100–114.
- KOWALCZYK, J., *De extraordinario confirmationis ministro. Comparatio inter disciplinam Ecclesiae latinae et Ecclesiarum orientalium*, PUG Diss., Roma 1969, 77 pp.
- La cresima*. Atti del VII Congresso internazionale di liturgia, Roma Pontificio Istituto Liturgico, 6-8 maggio 2004 (Studia Anselmiana 144 - Analecta Liturgica 26), E. CARR (a cura di), Roma 2007, 278 pp.
- LANNE, E., *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*, in *Irénikon* 57 (1984) 196–214, 324–346.
- LIGIER, L., *La confirmation: sens et conjuncture œcuménique hier et aujourd'hui* (Théologie historique 23), Paris 1973, 302 pp.
- MACCARRONE, M., *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, in *Lateranum* n.s. 51 (1985) 1, 88–152.
- MARUSYN, M., *L'unzione col santo myron*, in *Nuntia* 2 (1976) 13–20.
- MOSTAZA RODRÍGUEZ, A., *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca 1952, 20 + 396 pp.
- MOSTAZA, A., *Confermazione*, in *Nddc* 262–276.
- PERI, V., *I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Usi liturgici propri delle Chiese ed unità della fede*, in *Studi ecumenici* 3 (1985) 383–412.
- PERI, V., *Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione*, in *Rivista Liturgica* 73 (1986) 251–291.
- PETIT, L., *Composition et consécration du saint chrême*, in *Échos d'Orient* 3 (1899) 129–141.
- PETIT, L., *Du pouvoir de consacrer les saint chrême*, in *Échos d'Orient* 3 (1899) 1–7.
- PUJOL, C., *De extensione potestatis confirmandi in presbyteris orientalibus*, in *Periodica* 48 (1959) 543–551.
- PUJOL, C., *De sacramentis rituum orientalium (Breves notæ Professoris)* [ad usum privatum auditorum], Romæ 1961, 43–74.
- SALACHAS, D., *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992, 103–144.
- STASIAK, M., *Disciplina sacramentale della Chiesa di rito bizantino-slavo in Polonia secondo i sinodi provinciali di Zamosc (1720) e di Leopoli (1891)*, Exc. Diss PUL, Roma 1974, 75 pp.
- SZABÓ P., *A bérmálás kiszolgáltatási ideje. Történeti szinoposzi és megújuló teológiai vízió*, in *Athanasiana* 25 (2007) 65–101.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 130–155.
- WENGER, A., *La réconciliation des hérétiques dans l'Église russe. Le Trebnik de Pierre Moghila*, in *Revue des Études Byzantines* 12 (1954) 144–175.
- ŽUŽEK, I., *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.

3. § Az Eucharisztia

Értelemszerűen az Egyház *Ευχαριστία*-ra vonatkozó lényegi tanítása Keleten és Nyugaton azonos. E szentségnél is sok érdekes különbség figyelhető meg azonban a teológiai *szemléletmód*, s az ebből fakadó diszciplináris rendelkezések terén. A kodifikáció kiindulási szövegeit e fejezetnél is a SCICO 1958-as, kihirdetésre már nem került tervezete képezte. Ennek anyaga azonban a kodifikáció során itt valóban radikális mennyiségi és minőségi átalakuláson esett át. A szubszidiaritás elve maximális érvényesítésének köszönhetően az eucharisztiaira vonatkozó mai közös normák terjedelme az eredeti tervezetnek alig több mint 1/7-e!¹ E szentség szemléletének és gyakorlatának megújításához –a CCEO új hangsúlyait elmélyítve és kiegészítve– a keleti liturgikus instrukció is számos fontos eligazítással szolgál.

1. A teológiai bevezető kánon

[1] A szemléletmódbeli differencia már e ponton szembetűnően megjelenik. A keleti megközelítés az eucharisztianak elsősorban az *áldozati* aspektusát –és kevésbé annak ‘szentség’ mivoltát, vagy Krisztus ‘jelenlétét’– állítja előtérbe.² Emellett míg a latin norma az eucharisztianak csak a krisztológiai

1 133/20 kánon. A kodifikáció menetrendjéhez lásd: *Nuntia* 31 (1990) 58; a kiindulási szövegekhez: *Nuntia* 4 (1977) 55–71. A kérdés általános szakirodalmához: E. HERMAN, *Eucharistie en droit oriental*, in DDC, v, 499–556; N. IUNG, *Communion*, in DDC, III, 1098–1180; TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia* (Orientalia Christiana n. 48, n. 50), Romæ 1928–29; G. FERRARI, *Breve esposizione dei lavori sui canonici 'De Divina Eucharistia'*, in *Nuntia* 4 (1977) 29–37; továbbá: J. MEYENDORFF, *Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist*, in *Concilium* 3 (1967) 27–30; L. LIGIER, *Il sacramento dell'eucaristia*, Roma 1971; E. FORTINO, *L'iniziazione cristiana nella Chiesa bizantina* (Sussidi Catechetici 1), Roma 1985; K. HEIN, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline*, Bern 1975; J. M. SANCHEZ CARO, *Eucaristia e historia de la salvación. Estudio sobre la plegeria eucarística oriental* (BAC 439), Madrid 1983; A. BONATO [et al.], *L'eucaristia nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità biblico-patristica 20), Roma [1998]; *L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico*. Atti del IX Simposio Inter Cristiano. Assisi, 4–7 settembre 2005 (Simposi Inter Cristiani 9), L. BIANCHI (a cura di), Venezia-Mestre 2007.

2 *Nuntia* 4 (1977) 30. Az eucharisztia szemléletében jelentkező újabb nyugati hangsúlyok (‘szentség’, valóságos és lényegi ‘jelenlét’) rövid összegzéséhez lásd: Csávossy E., *Oltáriszentség*, in KL, III, 441–444. (Ez utóbbi aspektusokat Nyugaton is főleg a skolasztikus teológia dolgozta ki.) Az egyes keleti tradíciók eucharisztikus liturgiáinak rövid áttekintéséhez pedig lásd: A. RAES, *La messa nella liturgia di rito orientale [Messa, IV]*, in EC, 8,

és ekkleziológiai dimenzióira utal, addig a keleti jog ezekhez e ponton is hozzáfűzi a *pneumatológiai* szempontot. Eszerint bár a celebráló pap Krisztus személyében tevékenykedik, szolgálata csakis a Szentlélek 'leesdés' (επικλησις) nyomán megjelenő aktuális működése, hatóereje révén képes az eucharisztia létrehozására.³

Közismert, hogy korábban ezen eucharisztikus *epiklézis* (a Szentlélek leszállásáért könyörgő papi ima) szerepe körül a bizánciak és a latinok között éles vita folyt.⁴ Ez azonban mára a múlté,⁵ sőt a latin teológia maga is nyitottá vált a pneumatológiai szempont integrálására.

Az eucharisztia létesülésének lényegi szertartásával ('forma') kapcsolatban a bizánci és latin felfogás között régóta mutatkozik bizonyos eltérés. Míg Nyugaton egyértelműen és kizárólag a szentírásban fellelhető krisztusi alapító szavakat tekintik lényegi elemnek, Keleten a szent színek létesüléséhez az ezt követő 'epiklézist' is teljességgel elengedhetetlennek tartják. Mint azt már Emil Herman megállapította, e nézet *liturgikus* szemszögből semmilyen problémát nem generál. E megközelítésben ugyanis az alapítás szavai és az epiklézis egyetlen egységet képeznek: az utóbbi tulajdonképpen a konszekráció szentírási szavaiban kifejeződő esemény tartalmi kifejtése. E kérdésben sem tart-

808–821 [és az ott idézett bibliográfia], továbbá pl. F. BRIGHTMAN, *Eastern and Western Liturgies*, Oxford 1896; J. HANSSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, tom. II–III, *de Missa*, Romæ 1930–1932; P. DE MEESTER, *Grecques (liturgies)*, in DACL, v, 1591–1662; I. ZIADÈ, *Oriente (messa)*, in DThC, XI, 1434–1487.

- 3 Az eucharisztikus epiklézis szükségessége a szentírási szövegekből nem mutatható ki az alapítás szavaihoz hasonlóan közvetlen módon. Ennek ellenére az előbbi is ősi gyakorlatra nyúlik vissza, mint azt már Nagy Szent Bazil is tanúsítja: PG 32, 188. Aranyszájú Szent János szerint pedig 'nem a pap az, aki bármit is létrehoz, hanem a Szentlélek malasztja, amely kiterjesztve és befödve szárnyaival létrehozza e titkos áldozatot', PG 50, 459.
- 4 Lásd: C. GIRAUDO, *Epiclesis eucaristica, la controversia*, in DeOC, 271–275; R. TAFT, *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, in *Ostkirchliche Studien* 45 (1996) 3–4, 201–226; továbbá: RUSZNÁK M., *Epiklézis*, Eperjes 1929; M. JUGIE, *De forma eucharistica. De epiclesibus eucharisticis*, Romæ 1943. A keleti tézist tükröző zsinati állásponhoz: Mansi, 13, 265D. (Az epiklézisről szóló keleti doktrína korábbi ismételt elítéléséhez lásd: DH 1017, 2718, 356*.)
- 5 Az epiklézis aktuális kérdéseire lásd: E. KILMARTIN, *Epiclesis*, in NCE, 18, [Suppl. 1978–1988], 149–151; J. H. MCKENNA, *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharist Epiclesis in the Twentieth Century Theology (1900–1966)*, Great Wakening 1975; E. KILMARTIN, *The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements*, in *Theological Studies* 45 (1984) 225–253; továbbá pl. R. TAFT, 'From Logos to Spirit'. *On the Early History of the Epiclesis*, in *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer*, A. HEINZ – H. RENNINGS (hrsg. von), Freiburg im Breisgau 1992, 489–502; ID., *The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex Orandi Traditions*, in *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Grand Rapids [Mich.] 1995, 210–237.

hatóak ugyanakkor a –korábban mindkét oldalról jelentkező– túlzó nézetek. A bizánci teológia egyes áramlatai csakis az epiklézist tekintették a szentség lényegi formájának, vagy legalábbis e forma fontosabb elemének. Ezzel szemben a római tradíció azt hangsúlyozta, hogy a konsekráció lényegi szertartása nem állhat másban, mint *csakis* a Krisztus által e célra hagyott alapítási szavakban.⁶ Ehhez képest az eucharisztikus epiklézis imája csak emberi alkotás. Ugyanakkor a Hitterjesztési Kongregáció egy 1716-os megnyilatkozása helytelenítette azokat az unitus törekvéseket, melyek –véltőleg az imént említett, vélt bizánci elhajlás korrigálása, illetve az akkori korszellemhez (uniformizáló trentói latin trendhez) való igazodás jegyében– az epiklézis melkita liturgiából történő kiiktatását szorgalmazták.⁷

A mai ortodox felfogás, ha az epiklézist nem is tekinti az eucharisztia egyetlen létesítő okának, nem fogadná el érvényesnek az olyan eucharisziát, mely létrehozásában nem volt (legalább burkolt formájú) epiklézis. Aranyszájú Szent János liturgiája egyértelműen azt tanúsítja, hogy az epiklézis az, mely a színek átváltoztatását beteljesíti. Ezt fejezik ki a bizánci liturgia e pontján elhangzó papi könyörgések: *Felajánljuk még neked ezt az okos és vérontás nélküli szolgálatot és kérünk, könyörgünk, esedezünk, küld le Szentlelkedet reánk s ezen előtted levő ajándékokra. Urunk, ki a te Szentlelkedet három óraker apostolaidra leküldötted, ne vedd el őt tőlünk, jóságos; hanem újíts meg bennünket, kik hozzád esedezünk. És tedd ezt a kenyeret Krisztusod drága testvé, és a mi e kehelyben van, Krisztusod drága vérévé. Átváltoztatván a te Szentlelkeddel...*⁸

Eszerint a keleti megközelítésben az átváltoztatás egy *folyamat*, mely beteljesítő tetőpontja a Lélek erejének adományokra történő leesdése. Az üdvöngözés mai szakaszában minden olyan cselekmény, ami Isten erejéből történik az Egyházban, a Szentlélek közreműködése révén megy végbe. Az alapítás szavainak kizárólagos jelentőségét hangsúlyozó latin megközelítést –ha nem tévedünk– erősen árnyalja az Addai-Mari-féle asszír anafóra közelmúltbéli szentszéki elismerése. Ez ugyanis, mint hamarosan látjuk, annak ellenére is érvényes eucharisziát eredményez, hogy az alapítás explicit szavai teljességgel hiányoznak belőle!⁹

Az Egyház titkáról szóló müncheni ökumenikus dokumentum szerint a Szentlélek változtatja át a szent adományokat Krisztus Testvé és Vérévé, hogy megvalósuljon az Egyház Testének növekedése. Ebben az értelemben a celebráció *teljes egészében* egy epiklézis, mely néhány pillanatban erőteljesebben fejeződik ki. Az egyház mindig az epiklézis állapotában él.¹⁰ XVI.

6 DH, im.

7 HERMAN, *Eucharistie*, 504, 512–513.

8 *A görög szertartásu katolikus egyház szent és isteni liturgiája*, Nyíregyháza 1920, 139.

9 Ezen ősi asszír anafórához röviden lásd: J. JUNGSMANN, *A szentmise*, Eisenstadt 1977, 51.

10 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Il mistero della Chiesa...*, in *Enchiridion œcumenicum* I, 5c, n. 2188, 1031.

Benedek pápa e szöveghelyre vonatkozó egy korábbi megállapítása az alábbi módon összegezhető: (1) az eucharisztikus anafóra/kánon végső soron a *Szentlélekhez* könyörgő ima az adományok átváltoztatásáért, anélkül, hogy ez utóbbi pillanatát maga közelebbről meghatározná; (2) Az epiklézis szerepének hangsúlyozása révén az eucharisztikus liturgia keleti felfogása jellegzetesen *szenháromsági* arculatot ölt, mely aspektus a nyugati teológiai gondolkodásból hosszú időn keresztül hiányzott.¹¹ E gondolatok egybecsengenek *Pavel Evdokimov* soraival. Az orosz teológus szerint az epiklézis pontosítja a Fiú és a Szentlélek közötti viszonyokat, s az Atya felé forduló könyörgés révén a szenháromsági teológiában gyökerezik. A történelemben megjelenő üdvöndözést nem szabad sem a Fiú, sem a Szentlélek ökonómiájára szűkíteni. Ezek egymásra nyitottak, s végső soron az Atya végső és monarchikus üdvöndözése, valamint a Szenháromság üdvöndözése irányába mutatnak. Ennek tükrében nem helyes annak a pillanatnak az elkülönítésére törekedni, amelyekben az eucharisztikus színek átváltozása lezajlik, mert az egész liturgia egyetlen cselekmény. A bizánci anafóra az Atyához fordul, hogy a Szentlélek révén megjelenítse Krisztust, s éppen ez a szenháromsági teljesség, ami megköveteli az epiklézist.¹²

Felmerülhet a kérdés, vajon az iméti jellegzetesen *teológiai* fejtegetés (vagy akár az annak kiindulópontját képező CCEO 869. kán. hasonló tematikája) illik-e egy törvénytöveghöz, vagy egy ahhoz kapcsolódó kommentárhoz. A keleti kodifikáció válasza e kérdésre egyértelmű volt. Mint arra *Giuseppe Ferrari* rámutatott, a legfontosabb tanbeli elvek kezdeti felelevenítése, melyekből aztán a tételes jog szabályai következnek, nemhogy távol állna a keleti fegyelmi megközelítéstől és normaalkotási hagyománytól, hanem éppen sajátos jellemzője annak. E szempontból ugyancsak figyelemre méltó, hogy a Szentatyák levelek formájában adott 'válaszait' eredeti formájukban –azaz összes, gyakran kizárólag teológiai és biblikus jellegű érveikkel együtt– vették fel a keleti gyűjteményekbe, s máig így is őrzik és adják tovább őket. Lehet, hogy e teológiai jellegű normák egy nyugati kanonista számára a jogi szövegtől idegen természetűnek tűnhetnek, a keleti forrásokban ellenben igen gyakoriak. Ezek tehát éppenséggel megfelelnek a keleti jogi tradíció fővonalának, mint azt egyébként még egyes császári novellák (Jusztiniánusz, Bölcs Leó) is jól illusztrálják.¹³

Excursus. Az eucharisztia érvényes celebrálásához szükséges formulák megítélése szempontjából új fejezetet nyitott az asszír egyház egy olyan anafórája érvényességének elismerése, mely –mint már említettük– nem tartalmazza

11 A pápa e korábbi megnyilatkozásának olasz fordításához lásd: Salachas, *L'iniziazione*, 151–152.

12 EVDOKIMOV, *Lo Spirito*, 131–132.

13 Vö. *Nuntia* 4 (1977) 30.

kifejezetten az eucharisztia krisztusi alapításának szavait.¹⁴ (Az asszír liturgia e legrégebb és legfontosabb anafórája az újabb tudományos álláspont szerint *eredetileg sem* tartalmazta az alapítás elbeszélését.¹⁵) Az ősi eucharisztikus imák –mint azt a keleti liturgikus instrukció is kiemeli– a misztagógikus katekézis mesterművei. Ezeket alkalmanként hangosan kell végezni, mert a bennük fel-tűnő teológia különösen is alkalmas a keresztyén nép tanítására.¹⁶

2. Szabályok a szentliturgia végzéséről

a) Aktív közreműködés a liturgiában

E kérdésben a két jog között ma első látásra nem mutatkozik differencia. A II. Vatikánum nyomán mindkét fegyelem szorgalmazza, hogy a hívők ne csak kívülállóként, néma szemlélődőként vegyenek részt a liturgián. Ez a zsinati

14 Lásd: PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PROMOTION OF CHRISTIAN UNITY, *Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, 20. VII. 2001, in *Enchiridion Vaticanum* 20, nn. 974, 976, [981–985]; vö. C. GIRAUDO, *Addai e Mari, l'anafora della Chiesa d'Oriente: 'ortodossa' anche senza le parole istituzionali*, in *Rivista Liturgica* 89 (2002) 205–215; ID., *Il riconoscimento dell'«ortodossia» più antica preghiera eucaristica*, in *Civiltà cattolica* n. 3753, 2006/4, 219–233; R. TAFT, *L'anafora degli apostoli Addai e Mari: La 'gemma orientale' della lex orandi*, in *Divinitas* 47 (2004) 107–124; ID., *Mass without the Consecration? The Most Important Magisterial Teaching since Vatican II*, in *America* 188 (2003) 16, 7–11; ID., *Messe ohne Konsekration. Das historische Abkommen über die Eucharistie zwischen der katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens vom 26. Oktober 2001*, in *ContacOr* 7 (2005) 1, 47–62; B. HONINGS, *Addai e Mari: L'anafora della Chiesa d'Oriente: «Valida» anche senza le parole istituzionali?*, in *Divinitas* 47 (2004) 57–74; G. VANHOOMISSEN, *Une Messe sans paroles de consécration? A propos de la validité de l'Anaphore d'Addai et Mari*, in *Nouvelle revue théologique* 127 (2005) 1, 36–46; L. SARTORI, *Valida l'anafora di 'Addai e Mari'? Ripercussioni sulla teologia eucaristica romana*, in *Angelicum* 82 (2005) 739–753; A. HAQUIN, in *Un prière eucharistique valide, sans paroles de consécration? L'anaphore syrienne d'Addai et Mari*, in *Revue théologique de Louvain* 37 (2006) 4, 532–544. E megállapodás ekkleziológiai, dogmatikai és liturgikus szempontból is igen releváns. Nemcsak a törvényes differenciák iránti nyitottságra jeles példa, de a mögötte meghúzódó érvek révén a skolasztikus eucharisztian arnyaltabb újragondolásához is szempontokat adhat!

15 Vö. P. YOUSSEF, *Addai e Mari, anafora di*, in DeOC, 10. (Egyes korábbi nézetek szerint eredetileg szerepelt volna benne, s csak akkor hagyták volna el, mikor a nesztóriánusok között túlzott hangsúlyt kapott az epiklézis; így pl. A. RAES, *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, in *Orientalia Christiana Periodica* 10 [1944] 216–226.)

16 *Il Padre*, n. 54.

irányelv főleg a latin liturgikus fegyelemben jelentett radikális változást.¹⁷

A hívek eucharisztikus liturgiában való közreműködéséről az első századok vonatkozásában általános szabályként rögzíthető, hogy az valóban aktív és teljes volt. A hívek még ismerték a liturgikus nyelvet, értették a szövegeket és a liturgikus cselekményeket. Az eucharisziát szinte mindig közösség jelenlétében és közreműködésével celebrálták, s a misevégzés gyakoriságát magának a közösségnek az igényei határozták meg! A papokat a közösség szolgálatára szentelték, s nem a misék magánformában történő végzésére.¹⁸ Nyugaton ugyanakkor a VIII–XI. század során a liturgia döntő mértékben ‘privatizálódott’, a krisztushívők természetes közösségétől szeparálódó, klerikusi cselekménnyé vált. E folyamat több tényező együtthatásának tudható be: ezt katalizálta az a tény, hogy a római liturgia nyelve –szemben a keletiek bizonyos mérvű rugalmasságával– egyáltalán nem igazodott a népnyelv változásaihoz; ez irányba hatott a ‘schola cantorum’, mely lassan a nép liturgikus feleleteit is kisajátította; de e privatizálódási folyamat legerőteljesebb mozgatórugója vélhetőleg ‘votív’ misék, illetve más célú *magánmisék* iránti igény növekedése lehetett.¹⁹ A VII. századtól a papok és szerzetesek személyes jámborsága kielégítésére, illetve a hívek áhítatának előmozdítására is magánmiséket végeztek.²⁰ Emellett a latin szentmise imént vázolt ‘kisajátít(ód)ásában’ a középkor nyugati bűnbánati és büntető fegyelem is komoly szerepet játszott. Így a IX. századtól, mint majd látjuk, a vezeklések és egyházi büntetések mérséklésének is fontos eszközévé vált a miséztetés. Ennek eredményeként ugrásszerűen megnőtt az egyházi *közösség igényétől független* misézések száma, mialatt a tartós exkommunikáció

17 A szemléletváltás mértékét jelzi, ha felidézzük, hogy a latin egyházban a liturgikus mozgalom megindulása előtt még az is külön ordináriusi engedélyhez volt kötve, hogy a hívek fennhangon válaszoljanak a celebráló pap egyes szavaira; vö. Bánk II, 96; Jungmann, 216.

18 D. BOROBIO, *Eucaristia* (BAC Manuales 23), Madrid 2000, III.

19 Vö. Jungmann, 65–67, 215–216. Érdekes ugyanakkor, hogy a koraközépkorból számos olyan forrás is fennmaradt, amely óvatosságra és nagy tartózkodásra intett a [magán] misék szaporítása ügyében. Így például egy auxerre-i zsinat (578) tiltotta, hogy egy oltárnál ugyanazon napon két misét végezzenek. Egy római szinódus pedig 853-ban arra inti a papokat, ne zárják ki egyetlen személy kedvéért a misére jövő többi hívő felajánlásait, minthogy a megváltó elég gazdag ahhoz, hogy minden ember kéző imáját elfogadja. Damjáni Szent Péter is igencsak kritikusan nyilatkozik a magánmisékről, mikor a papság közönyét panaszolva megjegyzi: az Úr áldozatát a világ üdvözítéséért ajánlotta, most pedig ‘egyetlen emberke javáért ajánlják’. Odó cluny apát az ősegyházat állította példaként, ahol a szentmisét ritkábban s éppen ezért áhítatosabban ünnepelték; vö. Jungmann, 68, [a vonatkozó forrásokhoz lásd: IO. kán., in Mansi, IX, 913; 17. kán., in Mansi, XIV, 1005; PL 145, 501; PL 133, 572].

20 P. SIFFRIN, *Messa* [III, x, 2d: *M. privata*], EC, 8, 806.

gyakori alkalmazása miatt a hívek széles rétegei voltak huzamosan kirekesztve az egyház liturgikus életéből.²¹ A magánmisék formai egyszerűsödése ‘csendes misék’ elterjedéséhez vezetett. Ezek pedig –részben a votív és más célú jámborsági celebrációk népszerűségének is köszönhetően– a latin egyházban szinte a celebráció rendes, legelterjedtebb formájává váltak.²²

Érdekes *Robert Taft* e különös elhajlás okaira és következményeire vonatkozó észrevétele. Eszerint a nyugati egyházban a világiak a klérus és a laikátus között kirajzolódó éles társadalmi választóvonal, valamint a liturgia klérus részéről történő kisajátítása révén rekesztődtek ki szinte teljesen a nyilvános istentiszteletből. Ebből adódóan –tudniillik mivel a klérus számára kisajátított ‘nyilvános’ istentiszteletbe nem maradt lehetőségük bekapcsolódni – a laikus lelkeség individualizmusba hajlott, magánimákban, meditációban, különféle magán jámborsági gyakorlatokban öltött önkifejezést. Ezzel szemben a keletieknél –talán Oroszországot leszámítva– a klérus és laikátus között sosem alakult ki a feudális kori nyugatra jellemzőhöz hasonlóan éles határvonal. Ennek is betudható, hogy a keletieknél az egyházi ceremóniák imént említett ‘kisajátítása’ ismeretlen maradt, a ‘leiturgia’ mint az *egész* eucharisztikus közösség nyilvános istentisztelete élt sértetlenül tovább. Itt az egyház hivatalos szertartása mindvégig megőrizte centrális szerepét a nép vallási életében. E szempontból igen figyelemre méltó, hogy a keleti paróchiális szertartásrend mindmáig fenntartotta a teljes (vasár) napi liturgikus ciklust! Ezzel szemben, a latin egyházban a nép aktív közreműködése ténylegesen ma is csak a szentmiseben állt helyre. A többi nyilvános istentiszteletet (vesperás, laudes, imaóra) itt valójában továbbra is csak a klérus, illetve elsősorban a szerzetesek végzik. A plébániák szertartásrendje szinte kivétel nélkül ma is csak a misevégzésre van beállítva.²³ Ebben minden bizonnyal annak a középkortól kialakult gyakorlatnak a hatása is közrejátszik, mely elvárja a paptól a napi misézést.

E tényezők összességében döntő mértékben járultak a szentmise ‘magánosodásához’ a klerikus eucharisztikus devocionalizmushoz, a hívő nép elszeparálódásához és liturgikus szerepének leértékeléséhez, végső soron ez utóbbi közösségi tudatának gyengüléséhez.²⁴

21 A. NOCENT, *Questioni particolari*, II, *Modo e frequenza alla comunione*, in SL, III, 326.

22 SIFFRIN, *Messa*, im., 806; Jungmann, 67. (Az antik tradíció imént idézett közösségcentrikus, aktív közreműködést tanúsító liturgiaszemléletétől e gyakorlat nyilvánvaló radikális eltérést képviselt.)

23 Vö. R. TAFT, *The Continuity of Tradition in a World of Liturgical Change: The Eastern Liturgical Experience*, in *Seminarium* 27, n.s. 15 (1975) 452–454. (Megjegyzendő ugyanakkor, hogy ma a latin liturgikus könyvek is világosan szorgalmazzák a zsolozsma ‘lehetőség szerint’ nép közreműködésével történő végzését: *Institutio generalis Liturgiae Horarum*, n. 20 sk.)

24 BOROBIO, *Eucaristia*, II5; vö. Jungmann, 216.

A papság és a közösség szeparációjának –a keleti istentiszteletek szellemétől idegen jelenségként!– korábban a keleti katolikusok *liturgikus* életben is mutakoztak jelei. A keleti törvénykönyv így a latinhoz hasonlóan maga is különböztet a nyilvános és a magán istentiszteletek között.²⁵ Noha e distinkció gyakorlati haszna nem vonható kétségbe, tény, hogy a ‘*magán* istentisztelet’ mint olyan, a keleti tradíció számára nemcsak ismeretlen, de szinte értelmezhetetlen fogalom is.²⁶ A keleti krisztushívők hagyományosan aktív liturgikus szerepének tudható be, hogy fegyelmi rendjük ennek szabályozását a liturgikus könyvek és a részleges jog kereteiben ma is kifejezetten szorgalmazza.²⁷

b) A liturgiavégzés helye, ideje és gyakorisága

[1] *A szentliturgia helye.* E kérdés részleteit a keleti törvénykönyv a partikuláris jog hatáskörébe utalja. A szentliturgiát egy katolikus pap bármely katolikus egyház oltárán bemutathatja. A szent helyen kívül történő eucharisztikus liturgiavégzést azonban az elkerülhetetlen minimumra kell szorítani.²⁸

[2] *Az aliturgikus napok.* A keleti kódex lehetővé teszi, sőt dicséri a szentliturgia napi bemutatását. Ez alól kivételt képeznek azonban az ‘aliturikus’ napok, melyeken az adott sajátjogú egyház liturgikus könyvei szerint ez nem megengedett. E törvényt a keleti liturgikus instrukció több lényegi észrevétellel világítja meg és egészíti ki.

Eszerint az aliturgikus napok rendje az egyes keleti liturgikus családokban azonos, ám a különböző keleti tradíciók között eltéréseket mutat. Sajnos a liturgiavégzés meghatározott napokon esedékes e tilalmának ősi szokása, s ezzel együtt az ‘előszenteltek liturgiájának’ végzése is –részben a keleti fegyelem latinizálódása következtében– a keleti katolikus egyházakból sok helyütt kiveszett. A liturgiavégzés e tilalma régtől fogva az eucharisztia örömteli és

25 CCEO 668. kán.

26 ‘Ha megkérdeznénk egy keletit, lelkiségének melyik része «magánjellegű» és mely része «liturgikus», nem tudná, hogy miről beszélünk neki»; így: TAFT, *Continuity*, 452.

27 CCEO 699. kán. 3. §./CIC–.

28 CCEO 707. kán./CIC 931–932. kán.; CCEO 705. kán.; vö. *Il Padre*, n. 65. A bizánci tradíció szerint a szentliturgiát *antimenzion*, egy díszes ereklyekendő felett kell végezni. (Noha már korábban is lehetséges volt, hogy saját oltár hiányában más rítusú –de sosem szakadár!– konsekrált oltáron végezzék a szentmisét, a görög antimenzionon történő misézést a régi kódex a latinoknak kifejezetten tiltotta; vö. CIC 1917, 823. kán. 2. §. Antimenzionhoz hasonló saját liturgikus eszköz viszont a latin misszionárius papok között is rendszeresítve volt; vö. Bánk, II, 86. A bizánci antimenzionhoz lásd pl. A. AMANIEU, *Antimense*, DDC, I, 586–589; J. IZZO, *The Antimention in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*, Rome 1975.)

ünnepi eseményként –nem pedig rutinszerű megszokásként!– történő megélésének előmozdítását szolgálja. Az aliturgikus napok elhanyagolása, mint az az instrukció szövegéből közvetve kiderül, az eucharisztikus liturgia teljes jelentésének elhalványulását eredményezheti. A miseáldozatot ugyanis – több egyház hiteles hagyománya szerint– teljes és ünnepélyes módon csak egy hosszabb, különböző szertartásokból álló előkészületi folyamat végén és mintegy pecsétjeként celebrálják. Az aliturgikus napok fegyelme az osztatlan egyház örökségének releváns eleme, mely helyreállítására mindenütt lépéseket kell tenni, ahol az újabb időkben az letűnt.²⁹

A bizánci liturgikus tradíció szerint a szombati és vasárnapi napokat, illetve az esetleg ezen periódusra eső nagy egyházi ünnepeket leszámítva a nagyböjt valamennyi napja ‘aliturgikus’ nap.³⁰ Ez egyáltalán nem jelenti azonban, hogy e napokon semmilyen nyilvános istentisztelet ne lenne. Ám ilyenkor az eucharisztikus liturgia helyett az ‘előszenteltek’ liturgiáját, illetve más jellemzően bűnbánati hangvételű szertartásokat végeznek.³¹

Az aliturgikus napok szabályának megtartásáról a régi szövegtervezet meglehetősen rugalmasan rendelkezett, lehetővé téve, hogy a helyi hierarcha megfelelő okból a nagyböjti napokon is engedélyezze a teljes eucharisztikus áldozat bemutatását.³² Noha a megyéspüspök általános felmentői jogköre rezerváció hiányában e területre jelenleg is kétségtelenül kiterjed, az ehhez szükséges arányos ok mérlegelésénél ma már súlyozva kell figyelembe venni a liturgikus instrukció fentebb idézett, hivatalos szentszéki irányvonalát és a mögötte kifejeződő értékítéletet.³³

29 CCEO 704. kán.; vö. *Il Padre*, n. 63.

30 A nagyböjti hétköznapokra az eucharisztia teljes és rendszeres bemutatása Rómában is csak fokozatosan nyert teret. Először, habozva, csak fontosabb ünnepeken celebráltak. A nagyböjti mindennapi misézés csak II. Gergely pápa (+731) idejétől terjedt el; Jungmann, 250. (Érdemes megjegyezni, hogy a nyugati egyházhoz tartozó ambrózián rítusban a nagyböjt valamennyi pénteki napja aliturgikus: CAPPELLO, *De sacramentis in genere*, 803–804; <http://www.parcocchiacamporico.it/att/2006att/2006mar-quaresima-ambrosiana.htm>.)

31 Az előszenteltek liturgiáját a Trullósi Zsinat 52. kánonja a nagyböjt valamennyi napjára előírta, a szombat és vasárnapok, illetve az Örömhírvétel ünnepe (márc. 25.) kivételével. Szinte mindegyik más keleti rítus forrásaiban is van nyoma az előszenteltek liturgiájához hasonló ceremóniának. A bizánci tradícióval szemben a többi rítusból e szertartások azonban *desuetudo* révén rég kivesztek; HERMAN, *Eucharistie*, 511, 549–550; vö. még: FERRARI, *Eucharistia*, 33.

32 Vö. 78. kán., in *Nuntia* 4 (1977) 60–61. (Előszenteltek liturgiája mellett azonban régen sem lehetett másik szentliturgia végzését engedélyezni; vö. 67. kán., im. 57.)

33 Ezért ma már árnyaltan értendő az a korábbi megállapítása, mely szerint a Hajdúdorogi Egyházmegye hivatalos *Szertartási utasítása* lelkipásztori szükségből nagyböjtben is megengedi a szentliturgia végzését; így Hollós[3], 25. E helyi gyakorlat a szentszéki liturgikus utasítás fényében már (fokozatos) korrekcióra szorul.

Érdemes még megjegyezni, hogy egyes keleti egyházak hagyománya az aliturgikus napok terén is figyelemre méltó differenciákat mutat. Ezek között a legszembetűnőbb a kopt egyház szokása. Ellentétben a többi keleti liturgikus tradícióval, melyek szerint a böjt és bűnbánat időszakai az eucharisztikus áldozat végzésének mellőzését igénylik, az egyiptomi egyház gyakorlatában már az antik kortól éppen a nagyböjtöt, s csakis ezt jellemzi a napi misevégzés.³⁴

[3] *A szentliturgia gyakorisága és közege.* A misézés gyakoriságára vonatkozóan az egyes korok, és helyek gyakorlata jelentős eltéréseket mutat.³⁵ A keleti törvénykönyv fogalmazása szerint ‘dicséretes, ha a szentliturgiát minden nap be tudják mutatni’, az aliturgikus napokat kivéve. Nem esik szó viszont arról, hogy szentmise hívők hiányában is végezhető-e? Ezzel szemben a mai latin jog ez utóbbi esetre is kifejezetten szorgalmazza a misézést.³⁶

Korábban a szentmise bemutatáshoz a latin jog szerint is feltétel volt, hogy a celebráló papon kívül valaki jelen legyen.³⁷ Ezzel szemben ésszerű okból ott jelenleg már a *jog* maga engedi a szertartás teljesen egyedüli (‘*magán*mise módjára’) történő végzését. Ehhez (a megengedettséghöz szükséges ésszerű okhoz) pusztán az is elég, hogy a latin pap napi misevégzési kötelezettségének eleget tehesen. Ezen új rendelkezés indoklásaként az szerepel, hogy a szentmise a *hívők jelenléte nélkül* is Krisztus és az Egyház cselekménye, melynek végzésével a papok a legfőbb feladatukat teljesítik.³⁸ Noha a keleti kódex ugyanez esetre kifejezett tilalmat nem fogalmaz meg, figyelemre méltó, hogy hívek nélküli misevégzést engedő norma sem szerepel benne. Ha e tény az antik fegyelmi tradíció fényében olvassuk, egyértelműnek tűnik, hogy a keleti jog ma sem szorgalmazza/engedi meg a szentliturgia hívők nélküli bemutatását. Láttuk, a pusztán magánáhítatra, jámborsági gyakorlatként (értsd: nem liturgikus közösségben) végzett misék jelensége hosszú ideig Nyugaton is ismeretlen volt. Ez ott is csak a szentliturgia ‘privatizálódási’ folyamatának eredményeként jelent meg. Egyes tényezők –s ezek között *Robert Taft* szerint az eucharisztia iránt tanúsított növekvő papi jámborságnak kulcsszerepe volt– azonban a nép eucharisztikus celebrációból való lassú kirekesztő-

34 R. TAFT, *The Frequency of the Eucharist Throughout History*, in *Concilium* n. 152, 1992, 20, 16, 19; vö. M. HANNA, *Le rôle de la divine liturgie eucharistique dans la vie de l'Église Copte hier et aujourd'hui*, in *Proche-Orient Chrétien* 23 (1973) 269.

35 TAFT, *The Frequency*, 13–24; J. GETCHA, *La fréquence de la célébration et de la communion eucharistique dans la tradition byzantine*, in *La Maison-Dieu* 242 (2005) 2, 69–82.

36 CCEO 704. kán. (vö. 378. kán.)/CIC 906. kán.

37 Vö. CIC 1917, 813. kán. A jogi tilalom ellenére a ministráns nélküli celebrációt már a régi *doktrína* is lehetségesnek tartotta, ha a közreműködő hiánya miatt a papnak különben le kellett volna mondania a napi miséjéről; vö. CAPPELLO, *De sacramentis in genere*, 754–755; Jungmann, 251; Bánk, II, 75–76.

38 CIC 904. és 906. kk.; SC 27; PO 13; vö. ET, 647.

déséhez, végső soron az eucharisztia alapvetően közösségi jellege iránti érzék elhalványulásához vezetett.³⁹ Ennek tudatában a magánmisék egyes liturgia-tudósokból ma is fenntartásokat váltanak ki. Így az említett szerző – az antik tradíció fényében úgy tűnik nem egészen alaptalanul – úgy látja, hogy az egyházi közösség eucharisztikus jelének teljessége csakis a közösség kebelén zajló szentliturgiában nyilvánul meg. Ezzel szemben – vélekedik – az egyes papok ‘saját’ mise végzésére irányuló áhítati igénye nem élvezhet elsőbbséget, mert az a *koinónia* gyengítését hordozná magában!⁴⁰ E megállapítás tükrében felmerül a kérdés, hogy a hívek nélküli napi misézést tovább könnyítő mai latin normatíva vajon nem újra az eucharisztikus magánáhitat papi igényének elismerése irányában tett újabb engedmény-e?⁴¹ Úgy tűnik, a miszés hétköznapiakra történő kiterjesztése sem magának az eucharisztianak a belső dinamikájából eredő szükségszerűség volt. Ez más tényezőkből fakadt, így például a jeles egyházi ünnepek fényének emelésére irányuló igényéből. Ilyen alkalmakból az egyházi kalendárium kiteljesedésével mind több adódott. Az eucharisztianak azonban nem tulajdonítottak abszolút értéket abban az értelemben, hogy az [annak celebrálása] önmagát igazolta volna, mint napjaink szemléletében.⁴² (E kissé sarkosnak tűnő – ám vitathatatlan szakmai tekintéllyel rendelkező – szerzői észrevételek idézetével nem a bizánci és latin szokások közötti differenciák értékítélete a szándékunk. A szemléletmód és a vélhető történeti okok felelevenítésével csak a két tradíció közötti eltérések világos kiemelése a célunk.)

39 Vö. BOROBIO, *Eucaristía*, 115. (Ezzel szemben, mint azt *Adrien Nocent* kiemeli: ‘az egyház első századaiban, s kétségkívül később is, a pap sosem jámborságból celebrált, hanem a közösség javára végzett szolgálatként’; A. NOCENT, *Questioni particolari*, 1, *La concelebrazione*, in SL III, 308.)

40 Vö. R. TAFT, ‘*Ex Oriente lux?*’ *Some Reflection on Eucharistic Concelebration*, in *Worship* 54 (1980) 323. ‘It was this *koinonia*, and it alone, that determined the shape of the Eucharist in the early Church. One community, one table, one Eucharistic was the universal rule... A recovery of this vision is the only way out of the devotional narcissism, prevalent in the Latin priestly spirituality’, im. 322. (Noha az iménti cikk a Codex kihirdetése előtt íródott, megállapításai a II. Vatikánum, s így a PO 13b rendelkezéseinek ismeretében fogalmazódtak.)

41 Egyedül végzett misére elvételre keleti jogforrásokban is adódik példa. Így Alamizsnás Szent János (+ 620) életrajza utal a szentliturgiát cellájukban egyedül végző szerzetes-papokra. Hasonló gyakorlat a szíriai sztiliták körében is előfordult. Ez azonban csak perifériális jelenség maradt, s ilyenre, véli a neves liturgista, nem alapozható elmélet. Ez alól a Nyugat kivétel, ott ugyanis az addig perifériális központivá tételére (!) irányuló törekvés figyelhető meg; TAFT, *Frequency*, 18; vö. *Leontios’ von Neapolis Leben des hl. Iohannes von Alexandrien*, H. GELZER (ed.), Freiburg 1893, 85; illetve Sztilita Szent Simeonról (+459): PG 82, 2453.

42 TAFT, *Frequency*, 16.

Josef Jungmann szerint a napi misézés eleinte inkább csak a monostorokban volt ismeretes (konventmise), ezek *magánmisék* formájában történő végzését eleinte azonban ott is inkább csak túrték, mintsem bíztatták. A kései középkor teológusai, így Szent Bonaventúra viszont már szorgalmazta a napi misézést. A magánmisék további felértékelődéséhez a trentói korszak is hozzájárult. Ekkortól a korábbiaknál is hangsúlyozottabban a konsekráló hatalmat állították a papi identitás középpontjába. E hatalom gyakorlása vált a papság elsődleges kifejeződésévé. Ez ugyancsak lényegileg járult hozzá a magánmisék népszerűségének fenntartásához. Szintén ezt segítette elő az a teológiai gondolat, mely szerint a szentmise végzése magára az azt bemutató papra nézve is különleges jótétemény.⁴³

A hiteles keleti tradíciónak nem jellemzője a jámborsági magánmisék említett igénye. A keletiek szerint nem a papra, mint individuumra hárul a napi misézés kötelezettsége, hanem csak a paróchiális templomra (közösségre) a vasár- és ünnepnapi celebráció. Ennek a papok rendszerint egymást váltva, turnusban tettek eleget.⁴⁴ E tények tükrében úgy tűnik a miszésnek a hiteles keleti tradíció szerint valóban határt szab a krisztushívők jelenléte: hívő hiányában legalábbis kétséges, hogy keleti rítusú liturgia megengedetten bemutatható-e. Így nem meglepő, hogy ennek lehetőségéről a keleti kódex –a latin-nal szemben– teljességgel hallgat. E szempontból az is figyelemre méltó, hogy a keleti liturgikus instrukció kifejezetten óv az eucharisztikus liturgia túlzott *sokszorozásától*. Ez egyrészt a zsolozsmavégzés háttérbe szorulásával járna, másrészt a liturgikus közösség szétaprózódásához vezetne. A közösség feleslegesen gyakori misevégzésből fakadó ezen elapróz(ód)ását azonban kerülni kell, mert a kevésbé megosztott közösség és a hívek nagyobb arányú összpontosítása fontos a szertartások méltóságteljes végzéséhez.⁴⁵ Úgy tűnik e szabályt nemcsak a méltóságteljes celebráció, hanem az imént említett mélyebb szimbolika is indokolja: csak a lehetőség szerint minél osztatlanabb eucharisztikus közösség a koinónia teljes értékű eucharisztikus jele!

Szemben a keleti katolikusokkal, az ortodoxok között a napi misevégzés jóval ritkább. Érdemes azonban megemlíteni, egyes források tanúsága szerint

43 Jungmann, 250–251.

44 *Nuntia* 4 (1977) 33. *Giuseppe Ferrari* szerint az említett keleti gyakorlat még a papok vasárnaponkénti miszését sem feltétlen igényelte, im. 33. E praxis azonban (és az azt értelmező iménti szerzői megjegyzés) árnyaltan értendő. A templomból három hétig elmaradó klerikusokat már a 80. trulluszi kánon letétellel sújtotta.

45 *Vö. Il Padre*, n. 65. (Hasonló értelemben: Jungmann, 249, 253. Érdekes megjegyezni, hogy a korai századokban Rómában és Alexandriában –más helyi egyházaktól eltérően– csak vasárnaponként ünnepelték az eucharisziát, míg a hétköznapokban imaistentiszteleteket és olvasmányokat végeztek; im., 249.)

a bizánci monostorokban az első évezred fordulóján igencsak elterjedt volt a napi eucharisztikus liturgia.⁴⁶ Ez persze nem feltétlenül jelentette azt, hogy minden felszentelt szerzetes naponta celebrált volna.

A szentmise végzés gyakorisága és közege szempontjából, mint láthattuk, az egyház gyakorlata (különösen Nyugaton) nagyfokú változásokon esett át. Noha a fentebb idézett szerzők a magánmisék túlzott központi szerephez jutásával kapcsolatban olykor igencsak sarkos véleményeknek adnak hangot, kétségtelen, hogy e fejlődési irány is legitimnek tekinthető. Ráadásul olyan gyakorlattal állunk szemben, mely mind a hívek szokásaiba, mind pedig a latin papi identitásba igen mélyen ágyazódott be. Ezen lényegi alapmegállapítások szem előtt tartása mellett mégis jogosnak tűnő felvetés, hogy –különösen az egyházzal és a liturgiáról alkotott mai összkép tükrében– vajon a középkorban kifejlődött e fegyelem az apostoli tradícióval teljes mértékben összhangban állónak tekinthető-e? Ez utóbbi ugyanis a maga részéről minden egyházi gyakorlat mércéje.

A napi többszöri misézés (bináció). A keleti kódex a latinnal szemben nem említi a napi többszöri misézés lehetőségét. A kodifikáció kezdetén rámutattak, hogy e jelenség nem felel meg a hiteles keleti tradíciónak, sőt az egyenesen kizárja a 'bináció' lehetőségét!

A keleti jogforrások e kérdéssel meglehetősen keveset foglalkoznak, a kérdés annyira egyértelmű és vitán felüli volt. Az ősi felfogás ragaszkodott az eucharisztikus áldozat *egyetlenségéhez*, amiben az *Egyház egységének* megnyilvánulását látták. Ez magyarázza, hogy az ortodoxok miért nem tartják ma sem megengedhetőnek a napi többszöri misézést. E tilalom az antik klérus számára oly egyértelmű és bevett volt, hogy e gyakorlat megtartását külön sürgetni sem kellett. A bizánciaknál csak egy hol Fótiósznak, hol pedig Böjtőlő János, vagy Nikefor pátriárkának tulajdonított szinodális határozat tartalmazza e szabályt.⁴⁷ Hasonló rendelkezések találhatóak jakobita és örmény forrásokban is.⁴⁸ A latin környezet hatására keleti katolikus papok között is

46 HERMAN, *Eucharistie*, 510–511; vö. S. SALAVILLE, *Messe et Communion d'après les Typika monastiques byzantins du X^e au XIV^e siècle*, in *Orientalia Christiana Periodica* 13 (1947) 282–298; E. HERMAN, *Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern*, in *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest 1948, 203–217. (Lásd még: R. TAFT, *Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio «Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano per il 50° anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo»* [Studia Anselmiana 140], Roma 2004, 419–458.)

47 Lásd: *Les regestes du patriacat de Constantinople*, V. GRUMEL (par), I, 2, Kadiköy 1936, n. 588.

48 Különösen erős tilalom olvasható ki *Mandacouni János* (483–499) örmény pátriárka 2. kánonjából: *Si sacerdos uno die duas missas celebraverit, cum crucifigentibus sit sors eius*; vö. HERMAN, *Eucharistie*, 506.

igény keletkezett a napi többszöri misézésre. Ezt azonban számukra sokáig nem engedélyezték. A saját részleges jog a binációt úgy tűnik csak a román egyházban tette lehetővé, ordináriusi engedély alapján. A Keleti Kongregáció 1933-as utasítása pedig csak súlyos okból adható szentszéki engedélyhez kötötte azt.⁴⁹

A kodifikátorok viszont úgy látták, hogy az olykor súlyos lelkipásztori okok mégis indokolhatják a napi újbóli misézést. Ezért az ismételt miszés lehetőségét a keleti katolikus fegyelem sem zárja ki.⁵⁰ E szokással azonban a keleti tradíció több jellemzője is feszültségben áll. Az előbb említett ekkleziológiai vízióval összefüggésben így a napi többszöri misézést az is korlátozza, hogy ugyanazon keleti oltáron naponként elvileg eleve csak egyetlen szentliturgiát lehet bemutatni. (A keleti templomokban szabály szerint csak egyetlen oltár található.) Az egy templom napi legfeljebb egy eucharisztikus liturgia fegyelmi elvét azonban a keleti katolikusok sokhelyütt régóta nem követik.⁵¹

c) A koncelebráció

[1] A bizánci tradícióban a koncelebráció nem korlátozódik a misevégzésre. Amikor a püspök vecsernyét, utrenyét, temetési szertartásokat (stb.) végez, rendszerint 'koncelebránsok' is közreműködnek. Nagyobb ünnepek alkalmával ugyanez áll a püspök nélkül végzett szertartásokra is. A koncelebráció szép példája a betegek kenete, melyet a bizánciaknál lehetőség szerint hét pap köz-

49 *Bis in die sacrum celebrare nusquam licet, nisi Apostolica Sedes vel per se vel per Ordinarium, gravibus de causis, facultatem scripto dederit*; AAS 26 (1934) 181–182; vö. A. COUSSA, *De instructione S. C. Orientalis diei primæ februarii de 1933 'De binatione in ritu byzantino'*, in *Apollinaris* 7 (1934) 479–486; HERMAN, *Eucharistie*, 515.

50 *Nuntia* 4 (1977) 33, 38. A liturgikus instrukció már kifejezetten jelzi a napi többszöri miszés lehetőségét. Erre azonban csakis pontosan meghatározott lelkipásztori okból és a püspöki hatóság felügyelete mellett van lehetőség; *Il Padre*, n. 65. (A vonatkozó latin rendelkezéshez lásd: CIC 905. kán.; ET, 648.)

51 A napi legfeljebb egyszeri celebrálás szabályával élesen ellentétes miszési szokások alakultak ki Nyugaton. Itt elterjedt szokássá vált, hogy a bűnbánati fegyelem keretében kirótt súlyos vezeklések misevégeztetés révén rövidíthetőek, enyhíthetőek. Emiatt igen nagymértékben megnőtt a magánmisék iránti igény. Egy bécsi penitenciáliskönyv hét misét engedélyezett naponta egy-egy pap számára. Ha azonban egy bűnbánó kérte a misét, erre a szándéokra a lehetséges napi celebrációk számát e mű egyáltalán nem korlátozta; A. NOCENT, *Questioni particolari, II, Modo e frequenza alla comunione*, in SL, III, 326–327; vö. *Penitentiale Vindobonense* A, c. 45. (A napi többszöri miszés szokása azonban Konstantinápolyban is megjelent. Ezt tanúsítja az imént jelzett IX. századi szinodális levél, mely előírja, hogy egy pap napi egy misénél többet nem végezhet; *Les regestes*, im., n. 588; vö. TAFT, *Frequency*, 16.)

reműködésével kell kiszolgáltatni. A keleti koncelebrációban a közreműködő papok nem ugyanazon szövegeket végzik, hanem megosztják egymás között a szertartás egyes részeit.⁵²

A keleti fegyelem latinra gyakorolt újabb hatásának egyik kitapintható jege az eucharisztikus koncelebráció terén mutatkozik. A korábbi tilalommal szemben ma már a latin normatíva is viszonylag széleskörű lehetőséget biztosít a papok együttműködésére. Ennek ellenére azonban a két fegyelem között továbbra is érzékelhető eltérés. Így, többek között, a keleti joggal szemben a latin a szertartásvégzés e módját csak megengedi, ám ma sem részesíti előnyben.⁵³

[2] A keleti jog külön kitér a katolikus *rítusközi* koncelebrációra. Ez megfelelő okból –elsősorban a sajátjogú egyházak közötti teljes közösség kifejezésére– lehetséges. (A koncelebráció e típusát tehát –az azonos rítusú papok közötti együttműködéssel szemben– a keleti kódex is csak *megengedi*, de nem szorgalmazza.) Legfontosabb szabály, hogy e rítusközi koncelebráció esetén is mindig *egy* meghatározott szertartást kell végezni. Az egyes liturgikus tradíciók sajátosságainak szinkretista keverése szigorúan tilos, minden résztvevőnek az első celebráns liturgikus könyveinek előírásait kell követnie. E kötelezettség nemcsak az anafórára, hanem a szertartás egészére vonatkozik. A rítusközi koncelebrációhoz továbbá a megyéspüspök engedélye szükséges. Lehetőség szerint minden résztvevőnek a saját rítusú liturgikus öltözékeit és jelvényeit kell viselnie.⁵⁴ Egy logikusnak tűnő nézet szerint idegen rítusú személy egy rítusközi koncelebrációnál főcelebráns csak birituális engedély birtokában le-

52 TAFT, *Ex Oriente*, 313.

53 CCEO 700. kán. 2. §/CIC 902. kán. (*celebrent/concelebrare possunt*); vö. *Il Padre*, n. 57. (A koncelebrációra vonatkozó zsinat utáni latin jogfejlődéshez lásd: *Comentario exegetico*, 595–599 [Erdő P.]. Sokáig a latin tervezetben is a koncelebrációt előnyben részesítő szövegfordulat szerepelt, melyet azonban módosítottak. Ezt egyes szerzők –ha jól értjük– azzal indokolják, hogy minden egyedileg végzett misének külön értéke van; vö. *Manual de derecho canónico*, Pamplona 1991, 504. Ha abból indulunk vizsgolt ki, hogy a koncelebrációnál is minden pap konzekráll, akkor ‘annyi az áldozat, ahány a koncelebráló pap’. Igaz XII. Piusz pápa elvetette azt a nézetet, hogy egy száz pap közreműködésével bemutatott mise ‘ugyanaz’, mint amikor egyénileg mutatnak be száz misét; vö. PIUS XII, alloc. *Magnificate Dominum*, 2. XI. 1954, in AAS 46 (1954) 668. E megnyilatkozást azonban egyes teológusok csak a cselekmény természetére értelmezték, nem pedig a belőle nyerhető lelki gyömölcsök közötti differenciára; vö. Jungmann, 218; lásd még: 66. jegyzet, lejjebb.

54 CCEO 701. kán.; *Il Padre*, n. 57. A kánon nem pontosítja, hogy vajon az idegen pap saját főpásztor, avagy a végzett szertartás szerinti megyéspüspök illetékes-e az engedély megadására. A kodifikációtörténet azonban jelezte, hogy a *vélelmezett* engedély is elegendő; vö. *Nuntia* 10 (1980) 7. (Egyébként kedvezményről lévén szó, az említett engedély főszabályként úgy tűnik, *bármelyik* érintett püspöktől kérhető; vö. *Nuntia* 15 [1982] 28.)

het.⁵⁵ Noha a kánon szövege a latin egyházat –különös módon– nem említi, kifejezetten ellentétes latin norma hiányában annak szövege a latin közreműködőt érintő rítusközi koncelebrációra is alkalmazható.⁵⁶ A *felekezeti* közi, azaz akatolikus pappal végzett koncelebráció a CCEO szerint is tilos. Itt azonban erre a cselekményre csak fakultatív büntetés szerepel.⁵⁷

[3] *Excursus: a koncelebráció lényegi formája.* A koncelebrációnak az Egyház története során számos eltérő módját ismerték. E téren a keleti egyházak hagyománya ma is különösen gazdag és sokszínű.⁵⁸ A régi tradíciók sokfélesége újra a figyelem előterébe került, ami egyben érdekes elméleti kérdések felvetődését is magával vonta.

A katolikus doktrína ma a koncelebráció három fő formája között különböztet: a hangos, a szavak nélküli ('nonverbális'), és a pusztán ceremoniális együttmisézés között. Az első esetében valamennyi koncelebráns a főmisézővel együtt mondja az átváltoztatás szavait. A második esetben a koncelebránsok szándékolják az átváltoztatást, de az átváltoztatás szavait fennhangon nem mondják. A harmadik 'ceremoniális' formánál pedig a 'koncelebrálók' papként vesznek részt a misén, de nem szándékoznak konszekrálni.⁵⁹ A koncelebráció ősi formája azonban egy negyedik, a csendes koncelebráció volt.

55 *CodiceQ*, 716. Ebből viszont az következik, hogy az említett engedéllyel nem rendelkező püspök idegen szertartású liturgián csak egy megfelelő rítus szerinti másik püspökkel koncelebrálhat. (Másik püspök hiányában ugyanis a papok között a dolog teológiai természeténél fogva a főcelebránsi pozíció őt illetné.)

56 Eredményét tekintve hasonló állásponthoz lásd: Salachas, *Teologia*, 156.

57 CCEO 1440. kán./CIC 1365. kán. Ha azonban a koncelebráció apostoli folytonosság hiányában érvényesen pappá sem szentelt (pl. protestáns) pásztorral történne, az keletiek esetében is a Hittani Kongregációnak rezervált súlyos bűncselekménynek minősülne; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, litt. *Ad exequendam*, 18. v. 2001, in AAS 93 (2001) 785–788 [lásd: *Enchiridion Vaticanum* 20, 492].

58 Vö. A. RAES, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in *La Maison-Dieu* 35 (1953) 24–47; H. BRAKMAN, 'Kai anaginòskousi pantes boi hiereis tèn eucharistèrion euchèn' *Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet byzantinischer Konzelebranten*, in *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976) 319–367; TAFT, *Ex Oriente*, 308–325; továbbá: P. DE MEESTER, *De concelebratione in Ecclesia orientali praesertim secundum ritum Byzantinum*, in *Ephemerides Liturgicae* 36 (1923) 101–110, 145–154, 196–201; J. H. HANSENS, *De concelebratione eucharistica*, in *Periodica* 16 (1927) 143–154, 181–210, 17 (1928) 93–127, 21 (1932) 192–219; ID., *De concelebratione Missae in ritibus orientalibus*, in *Divinitas* 10 (1966) 482–559; ID., *Un rito di concelebrazione della messa proprio della liturgia alessandrina*, in *Collectanea* [Cairo, Centro Franciscano di Studi Orientali Cristiani] 13 (1968–1969) 3–34; E. LANNE, *La concelebrazione nella tradizione delle Chiese orientali*, in *Concelebrazione, dottrina pastorale* (Culmen et fons 7), B. NEUNHEUSER – E. LANNE (a cura di), Brescia 1965, 18–36; vö. még: HERMAN, *Eucharistie*, 504–506, 513–515.

59 A. CORNIDES, *Concelebration*, in NCE, 4, 105.

Ez eleinte abból is szükségszerűen adódott, hogy a liturgikus szövegeknek csak a lényegi tartalma volt kötött, de e kereten belül a miseszövegeket alkalmanként *improvizálták*. Emiatt a miseszövegek közös hangos végzése kezdetben egyszerűen nem volt lehetséges. A szimultán hangos recitációt követelő koncelebrációs forma a latin fegyelemből ered. A keletiek közül először az unitus maroniták vették át (XVII. sz.).⁶⁰ E kérdésben a nyugati liturgikus praxis azonban az ortodoxiára is hatott. Moghila Péter kijevi metropolita nyomán a hangos együttmisézés a keleti szlávok, majd a bolgár, a román és a szerb ortodoxoknál is meghonosodott. Ezzel szemben máig is a csendes koncelebráció ősibb gyakorlatát követik viszont a görög, a kopt és az etióp akatolikusok.⁶¹ A görög ortodoxoknál a püspök egyedül mondja az anafórát, az őt körülvevő koncebráló papok csak doxológikus, vagy egyéb másodlagos fontosságú részeket végeznek, egymás között megosztva. Ha a bizánci mellett a többi keleti hagyományra is kitekintünk, akkor a koncelebráció konkrét formái még nagyobb sokféleséget mutatnak.⁶² A nesztoriánus aszszíroknál a VI–XIV. század között –noha a szertartáson a püspök a papsággal együtt részt vett– az eucharisztikus celebrációt egy pap végezte. E mögött az a különös meggyőződés húzódott, hogy a presbiter sajátos feladata a miseáldozat felajánlása, míg a püspöké (csak) a papok és a templomok szentelése. A szíreknél nem létezik a szó szoros értelmében vett koncelebráció. Ehelyett inkább egyidejűleg végzett (‘szinkronizált’) misékről beszélhetünk. Ebben a formában valamennyi pap minden szöveget maga mond, s egymással párhuzamosan (‘szinkronban’) mindegyik maga konszekrálja a szent színeket külön diszkoszon és kehelyben. Ezek egy, vagy egymáshoz közel levő külön oltáron vannak előttük.⁶³

Érdeemes megjegyezni, hogy az utóbbi időben a koncelebráció körül érdekes elméleti reflexió zajlik. Ennek egyik kérdése, hogy nem volna-e a csendes együttmisézés is valódi szakramentális koncelebrációnak minősíthető? A Szent Officium egy korábbi állásfoglalásának fogalmazásmódja e lehetőséget kizárni látszik.⁶⁴ Az első évezred közös hagyománya azonban ennek elvi lehetőségét, úgy tűnik, mégis megengedi. A misekánon szimultán hangos recitációja a VIII. századig Rómában is ismeretlen volt, az ősi tradíciót megőrző hellenofón és

60 P. DAOU, *Notes sur les origines de la concélébration eucharistique dans le rite Maronite*, in *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 1–2, 233–239, 236.

61 CORNIDES, *Concelebration*, 105.

62 E téma részletesebb áttekintéséhez lásd pl. RAES, *La concélébration*, 309–313.

63 E. TUMINI, *Concelebrazione*, in *Dizionario V2*, 929–930.

64 *Ex institutione Christi ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat*, SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, dubium [de valida concelebratione], 23. v. 1957, in AAS 49 (1957) 370; vö. még: AAS 48 (1956) 718. (A kérdés újszerű megközelítésének szükségességéhez lásd: TAFT, *Ex Oriente*, 321–322.)

kopt akatolikus egyházak hagyománya pedig máig is ennek tanúja.⁶⁵ Egyesek úgy vélik, hogy a püspök/főcelebráns szerepét jobban kiemelő csendes koncelebráció pontosabban tükrözné az egyház hierarchikus felépítését, s így annak egységét is. Ezért, ha (1) az eucharisztia kitüntetett értelemben az egység szentségeként lett alapítva, és ugyanakkor (2) a szentség természete szerint olyan jel, mely meg is valósítja a jelzett valóságot, felvethető, vajon az egység hatékony realizálása érdekében nem kellene-e a szentségi gyakorlatnak is újra teret nyitni a hierarchikus egység ezirányú liturgikus kifejezése és realizálása irányába? A hangos koncelebráció egyes nézetek szerint csak egy vitatható –ha nem egyenesen téves– ‘mennysiségi’ szemlélet esetén szükségszerű, mely tudniillik az eucharisziából nyerhető kegyelem mértékét az áldozat megismétlésének számához köti. Ezzel szemben minden szentmise, mint Krisztus végtelen keresztdozatának megjelenítése, végtelen értékű. Mivel az Istennek adott dicsőség és az ember által nyert kegyelem csakis a *résztevők* oldaláról szenved lehatárolást, a misézés azon formája részesítendő előnyben, amelyik jelentésteljesebb és buzgóbb részvételt eredményez. A szentmise, mint az egyház komplex kultikus cselekménye több mint pusztán az átlényegülés mozzanata. E logika és a tradíció fenti elemei alapján egyes nézetek szerint elvileg a katolikus doktrína is szentségi jellegűnek ismerhetné el a csendes, vagy a csak az anafóra egyes részeinek recitálására szorítókozó olyan liturgikus együttműködést, melyben a konsekrációs cselekményt csak a főcelebráns végzi, míg a többi közreműködő papságát az áldozat papi *felajánlása* révén gyakorolja.⁶⁶ A koncelebráció konkrét formáinak kérdése is olyan terület, melyet a hitletétel forrásai nem rögzítenek eleve, így a szentségi celebráció követelményeinek meghatározása itt is az Egyházra lett bízva. A történelem tanúsága szerint ennek pedig mint láttuk, a római egyházban is meglehetősen eltérő formái éltek. E kérdés további vizsgálata –legalábbis keleti katolikus relációban– nemcsak az ökumenikus párbeszéd miatt, hanem az Egyház önmagáról alkotott képének elmélyítése céljából is érdekes lehet. (Úgy tűnik, további vizsgálatot

65 CORNIDES, 103, 105.

66 Vö. CORNIDES, 105. ‘In fact this whole problematic [ti. a hangos recitáció elengedhetetlenségének kérdése] is foreign to a sane liturgical mentality, in which the whole body of presbiters is the moral subje[t] of the common ministry performed by them *in solidum*. To demand that they all recite certain words together manifests an ignorance of the hierarchical and symbolical nature of sacrament expressed in presence and gesture and witness, as well as in word. Concelebration even in the narrow clerical sense is the common act of a *collegium*, not the synchronisation of the sum of the acts of several individuals. Hence even for one with purely «clerical» concerns, the present Roman rite of verbal co-consecration seems more a denial than a manifestation even of the collegial unity of the presbyterium’; TAFT, *Ex Oriente*, 324–325.

érdemlne az a kérdés is, hogy a hangos koncelebráció mai szabályainak kialakulásában volt-e, s ha igen, akkor milyen szerepe volt az eucharisztikus celebráció miseadományokkal történő összefüggésbe hozatalának, illetve az ez utóbbi praxishoz kötődő esetleges visszaéléseknek.)

Egyes szerzők szerint, jobban megvizsgálva a dolgot, a két jogrendben az együttmisézés immár szinte egységesnek mondható szabályozása mögött is más-más motiváció fedezhető fel. A hiteles keleti tradíció szerint a koncelebráció az eucharisztikus áldozat és az egyház egységét hívatott kifejezni. A misevégzés eszerint *csakis* akkor esedékes, mikor a kommúnió alanya (*az egyházi közösség* maga) igényli, s mivel az eucharisztikus ünneplés az egység misztériuma, a koncelebráció ezért ilyenkor *mindig* ajánlott. (Eszerint a koncelebráció tehát *csak* akkor *mellőzhető* és *mellőzendő*, ha emiatt más közösség maradna szentliturgia nélkül!) Az eucharisztikus ünneplés klérus részéről történt bizonyos ‘kisajátításának’ máig ható nyugati hagyományában viszont, egy megfontolást érdemlő észrevétel szerint, a koncelebrált misevégzés engedélyezése mögött meghúzódó valódi indok ma sem közösségi (*koinónia*) indíttatású. A koncelebráció visszavezetése itt továbbra is inkább csak a misézés papi hivatásápolás (magánajtatosság) céljából történő gyakoribb lehetőségének legitimációs eszközüül szolgálna.⁶⁷

Némi igazságalapja lehet az iménti észrevételnek. Noha a hatályos latin fejelem is szorgalmazza a mise közösségi celebrálását, ott mégsem kap megfelelő hangsúlyt, hogy az eucharisztikus celebráció *mindig* a *közösség* javára –nem pedig magánajtatossági célra– végzendő. A eucharisztikus liturgia ugyanis természeténél fogva az egyházi közösség horizontális és vertikális koinóniában

67 Némely szerző tehát egyenesen úgy látja, hogy a latin koncelebráció visszavezetése mögött meghúzódó ráció végső soron a magánjamborság, a mindennapi ‘mísemondás’ lehetőségnek további zökkenőmentes biztosításában keresendő. Eszerint a koncelebráció csak annak az egyházi kommúnióval szemben mutatkozó furcsa, s mára már tarthatatlanná váló ‘ellen-szimbólumnak’ a kiküszöbölésére hívatott, mely az eucharisztikus koinóniának a papi jámborság okán celebrált magánmisékből fakadó korábbi szétforgácsolódásából fakadt; vö. TAFT, *Ex Oriente*, 311. (E megközelítésben tehát, ha jól értjük, a koncelebráció engedélyezésének elsődleges motivációja nem az *egyházközösség egysége* liturgikus megvalósításának és megjelenítésének igényéből fakad. Ez az észrevétel nem egészen alaptalan. Ha valóban az egyházközösség, a ‘koinónia’ szempontja dönt a misézés koncelebrált és individuális formái között, akkor, mint mondtuk, a koncelebrációt világosan preferáló norma csak egyetlen kivételt ismerhet: azt a helyzetet tudniillik, amikor az együttmisézés miatt objektív akadályokból adódóan egy eucharisztikus közösség maradna szentliturgia nélkül.) Ezzel szemben –mint azt a PO 13b alább idézésre kerülő szöveghelye bizonyítja– a II. Vatikánum a misézés egyik fontos funkciójának ténylegesen továbbra is a papi lelkiiség ápolását tekinti, ha a szövegében ezt már szükségszerű összefüggésbe is hozza az Egyház [egyházi közösség?] cselekményével.)

létesülő egységének létesítésére és erősítésére irányul. Ha nem tévedünk, a magánmisék számára a mai latin fegyelem által nyitott, korábbinál is szélesebb tér (vö. a hívők részvétele nélkül történő misézés korábbi normatív szintű tilalmának immár teljes hiánya) e közösségi dimenziót gyengíti. Noha az egyetlen hívő jelenléte nélküli mise is 'közösséginek', az Egyház cselekményének nyilvánított celebráció,⁶⁸ a hívők tényleges részvétele hiányában a közösség és koinonia centrikus keleti felfogás szerint a szentliturgia végzése nem indokolt.

3. Szabályok a szentség kiszolgáltatásáról és felvételéről

a) A szentség kiszolgáltatója

A keletiek között az eucharisztia egyedüli rendes kiszolgáltatója a celebráló püspök és pap. *Szent Bazil* tanúsága szerint, a laikus oltárról közvetlenül nem veheti az eucharisziát.⁶⁹

Eleinte a kodifikátorok is e vonalat kívánták követni. Ennek értelmében az eucharisztia laikusok részéről történő kiszolgáltatását csak szélsőséges szükséghelyzetben (üldöztetés esetén) tartották megengedhetőnek.⁷⁰ Bár pontosan tudatában voltak annak, hogy a keleti tradíció szerint a diakónus sem áldoztathat, később – az egyes egyházakban kialakult szokásokra és főleg lelkipásztori indokokra gondolva – mégis lehetővé tették, hogy a sajátjogú törvényhozás diakónusokat, sőt akár más hívőt is felruházzon e jogkörrel.

A keleti kódex szerint a pap a rendes kiszolgáltató, de a diakónus is az lehet, ha a részleges jog így rendelkezik. Sőt rendkívüli kiszolgáltatónak – legalábbis a kódex szövege szerint – ma akár itt is megbízhatóak laikusok.⁷¹ Noha

68 *Az eucharisztikus áldozat misztériumában, melyben a papok legfőbb feladatukat végzik, megváltásunk műve folytatódik; ezért nagyon ajánlatos a naponkénti bemutatása, mely akkor is Krisztusnak és az Egyháznak szent cselekménye, ha a hívek jelenléte nem biztosítható. Így tehát amikor a papok Krisztus papi tevékenységével egyesülnek, naponta teljesen följajnlják magukat Istennek; és amikor Krisztus testével táplálkoznak, annak szíve szeretetéből részesülnek, aki eledelül adja magát a híveknek...* (PO 13 b).

69 Nagy szükség esetén a celebránstól kapott szentséget viszont magával viheti más rászorulóknak, hisz ebben az esetben az áldozó végső soron a paptól kapja a szentséget, ha közvetítő révén is. A cezáreiai érsek elsősorban az egyiptomi ilyen értelmű gyakorlatra utal, s hozzáfűzi, hogy az főleg üldöztetés idején indokolt; vö. Basil 94. kán. lásd: JOANNOU, *Discipline*, II, 192.

70 '...solo in casi di estrema necessità (ad esempio nel caso di persecuzione, come previsto da S. Basilio: cf. sopra [c. 94]) che i laici possono distribuire la comunione', in *Nuntia* 4 (1977) 34.

71 E döntés következtében a kódexek szintjén a két fegyelem között nem mutatkozik lényegi

az áldoztatási jog papnak történő fenntartását a keleti hagyományok nevében szorgalmazó újabb javaslatot⁷² a kodifikátorok ismételten elutasították, a liturgikus instrukció mégis visszatért e vonalra, s így ma a részleges jogalkotás szabadságának világos határokat szab. Eszerint az áldoztatóra vonatkozó helyi rendelkezéseknek be kell illeszkedniük az adott egyház hiteles liturgikus hagyományába. Minden keleti hagyomány a szentáldozás misztériumának nagyságát hangsúlyozza. E tény pedig végső soron mégis azt igényli, hogy a kiszolgáltatást rendszeren *csak pap* végezhesse. Ez az egyedüli hiteles keleti tradíció. Az ezen elvtől való bármely eltérés idegen elemek bevezetésének/fenntartásának veszélyét hordozná magában. Nemcsak a pusztá kényelem nem lehet oka az áldoztatási jogkör kiterjesztésének. Az instrukció szerint ez még azon az áron is kerülendő, ha emiatt más –önmagában ugyancsak legitim– pasztorális szempontok érvényesíthetősége szenved csorbát! Ezért áldoztatási felhatalmazását szent rendben nem levő személy is mindig csak *valódi szükséghelyzetben* gyakorolhatja.⁷³

b) A felvevő életkora

A latin és keleti szentségi fegyelem között mutatkozó egyik legmarkánsabb eltérés, hogy az utóbbi az eucharisztia felvételét sem köti az értelem használatának előzetes elnyeréséhez. Ellenkezőleg, azt szorgalmazza, hogy a beavatás

eltérés: CCEO 709. kán./CIC 910. kán. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a kánon szövegéből teljességgel elhagyták az áldoztatói kör szélesítéséhez szükséges ok súlyának a jelzését (*iusta de causalibus casibus extremae necessitatis*); vö. *Nuntia* 15 (1982) 31.

72 '6) *Mozione al can. 706 § 2 «De laicis divinam Eucharistiam distribuentibus»*. «Si ometta questo paragrafo. Motivazione: Inconcepibile per l'Oriente bizantino...», in *Nuntia* 29 (1989) 70.

73 *Il Padre*, n. 58. E liturgikus rendelkezés –mint pusztán végrehajtási norma– a kódexbeli törvény *módosítása* értelmében nem szoríthatná meg a keleti krisztushívők áldoztatási felhatalmazására a sajátjogú törvényhozóknak a törvénykönyv rendelkezése révén biztosított jogkört. E ponton a keleti kódex és a liturgikus instrukció fogalmazása közötti feszültség ez esetben kétségtelenül zavarbaejtő. Ha azonban a végrehajtási rendelkezés által megfogalmazott preferenciát ez esetben is a törvény hiteles értelmezéseként fogjuk fel, mint az az instrukció műfajából kiolvasható, a szent rendben nem levő személyek áldoztatási jogkörrel való felhatalmazása lehetőségének extrém helyzethez kötése azt jelzi, hogy a fakultás kiterjesztése a keleti felfogás szerint ma sem indokolt. Eszerint a keleti és a latin fegyelem között e ponton is releváns differencia mutatkozik. Figyelemre méltó, hogy a latin jog, 'szükség' esetén, a laikusok számára is lehetségesnek módon az áldoztatást, míg a párhuzamos keleti norma ezt nevesítve nem tartalmazza; vö. CIC 230. kán. 3. §/CCEO 403. kán. 2. §. Itt kell azonban megjegyezni, hogy az említett latin kánonokat is kiegészítő rendelkezések árnyalják; lásd: *Codice*, 615–616, 204–205.)

másik két szentsége után –az adott sajátjogú részleges jog és a liturgikus könyvek előírásainak megfelelően– az áldoztatásra is mielőbb kerüljön sor.⁷⁴ Ez a hiteles keleti gyakorlatban azt jelenti, hogy a beavatás mindhárom szentséget egy és ugyanazon liturgikus szertartás keretében szolgáltatják ki a keresztlendőnek. Ez a rend a keletieknél nemcsak a felnőttek, hanem az újszülöttek iniciációjára is érvényes.

[1] *Történeti visszatekintés.* A keleti fegyelem e kérdésben is máig az apostoli korra visszanyúló antik tradíció hű követője. A kisdedek áldoztatása kezdettől bevett szokás volt. Ennek visszaszorítására Nyugaton is csak a XII–XIII. századtól került sor.⁷⁵

Egyes szerzők szerint a praxisváltás mögött eleinte itt sem elvi megfontolások húzódtak. A kicsinyek eucharishtiából történő kizárása egyszerűen a két szín alatti áldoztatás visszaszorításának lenne a pusztza mellékkövetkezménye. Őket ugyanis hagyományosan csak a Szent Vérből részesítették, oly módon, hogy a pap kehelybe mártott ujját érintette ajkukhoz. Amint a második szín alatt történő áldozásból a laikusokat kizárták, a kisdedek áldoztatására sem nyílt többé gyakorlati mód.⁷⁶ Így kialakult a ‘késleltetett elsőáldozás’ rendje. Ennek helyes életkora körül mutatkozó bizonytalanságokból pedig –visszatekintve egyértelműnek tűnik– a latin egyházban évszázadokra komoly problémák, sőt károk származtak. A IV. Lateráni Zsinat ‘különböztetni tudás életkorához’ kötötte az elsőáldozást, ennek pontosabb meghatározására azonban nem került sor. Elterjedté vált, hogy az elsőáldozást 12–14 éves korra tették, sőt –főleg a janzenizmus rideg szigorának észrevétlen hatása alatt– ez akár még későbbre is tolódhatott. Ez utóbbi irányzat úgy tekintett a szentáldozásra, mint a személyes erényekért nyerhető jutalomra. Noha az egyház elítélte a janzenista tételt, mely szerint ‘távol kell tartani a szentáldozástól azokat, akikben még nincs meg a legtisztább és minden keveredéstől mentes istenszeretet’,⁷⁷ e szellemiség mégis továbbhatott. Ennek következtében az elsőáldozás életkora gyakran a katolikusok között is még magasabb korra maradt. E tendencia következtében –igencsak paradox módon– évszázadokig éppen abban az életkorban tartották távol a fiatalokat az eucharisztia segítő kegyelmétől, amikor arra hitük megfogánása érdekében talán legnagyobb

74 CCEO 697. és 710. kk./CIC 913. Ezzel szemben a latin jog a plébánosok kifejezett kötelezettségének nyilvánítja felügyelni, nehogy olyan gyermek járulhasson a szentáldozáshoz, aki értelme használatára még nem jutott el (CIC 914. kán.).

75 Vö. A. VILLIEN, *Les sacraments. Histoire et liturgie*, Paris 1931, 404–446; vö. VASIE, *La comunione*, 761–765. A kisdedáldoztatás régi általános gyakorlatához lásd még: H. HEISER, *Die Kinderkommunion im Geiste der Kirche*, 4 vols., Wiesbaden 1931–1934; P. BROWE, *Die Kinderkommunion im Mittelalter*, in *Scholastik* 5 (1930) 1–45; CRAWFORD, *Infant*, 523–536.

76 CRAWFORD, *Infant*, 530.

77 DH^m 2323.

szükségük lett volna! E károkról, s a janzenista gondolkodás (a szentség kései kiszolgáltatása mellett kardoskodó) katolikus túlzókra gyakorolt negatív hatásáról a gyermekáldoztatás gyakorlatát helyreállító, pápai jóváhagyású szentszéki dokumentum is kifejezett említést tett.⁷⁸ A fentebb vázolt paradox helyzetet csak x. Piusz határozott fellépése enyhítette. Az említett ‘*Quam singulari*’ kezdetű dokumentum egyértelművé tette, hogy a szentség kiszolgáltatásának –korábban az ‘*ætas discretionis*’ kifejezéssel csak homályosan beazonosított– ideje az értelemhasználat korának elnyerése, azaz a 7. életév körüli kor.⁷⁹

Egyes skolasztikus szöveghelyek viszont azt tanúsítják, hogy a praxisváltás mögött közvetlen elméleti megfontolások is húzódtak. Így például Aquinói Szent Tamás hangsúlyozza, hogy az eucharisztia természeténél fogva igényli az *áhitatos* vételt, ami viszont a maga részéről az értelemhasználatához kötött.⁸⁰ Nem kerülhető meg viszont a tény, hogy az egyházdoktor e megállapítása feszültséget mutatott az egyház addigi, több mint ezer éves gyakorlatával. Ennek bizonyítékaként legyen elegendő itt a lateráni székesegyház XII. századi liturgikus rendtartására utalni, mely egyértelműen említi az újszülöttek áldoztatását.⁸¹ Érdekes vizsgálat tárgya lehetne annak tisztázása, vajon az egyházdoktor ismerte-e a szóban forgó liturgikus gyakorlatot (ami alighanem bizonyos), s ha igen, akkor mi vezette az egyház addigi stabil és töretlen tradíciójától elhajló spekulációra. (Ha nem ismerte volna, teológiai argumentációjából az egyik legfontosabb ‘*locus theologicus*’, teológiai érv, az egyház élő liturgikus hagyományának figyelembe vétele hiányzik, ami tétele meggyőző

78 Vö. *Eiusmodi damna inferunt qui extraordinariis preparationibus primæ Communioni præmittendis plus æquo insistunt, forte minus animadvertentes, id genus cautæ & Iansenianis erroribus esse profectum, qui Sanctissimam Eucharistiam præmium esse contendunt, non humanæ fragilitatis medelam;* S. CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, decr. *Quam singulari*, 8. VIII. 1910, in AAS 2 (1910) 579.

79 Lásd: *Quam singulari*, im., 577–583; DH^m 3530–3536; vö. C. TESTORE, *Comunione eucaristica*, in EC, 4, 132–134.

80 ‘Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum suscipere. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et cum præcedente sui examinatione accedat... Inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse innocentes: sed pueris hoc sacramentum non exhibetur, ergo multo minus aliis carentibus usu rationis...’ S. THOMÆ AQUINATIS, *Summa Theologica*, pars III, q. LXXX, art. 9. [A forrást idézi: VASILE, *La comunione*, 763. Ez utóbbi szerző megjegyzi, az idézett szöveghely zárórésze önmagában azt látszik sugallni, hogy Szent Tamás számára az alig száz évvel korábbi római liturgikus rend már idegen.]

81 *Illud autem de parvulis providendum est, ne postquam baptizati fuerint, ullum cibum accipiant nec ablactentur, sine summa necessitate, antequam communicent sacramento coporis Christi. Et postea per totam hebdomadam Pasche omnibus diebus ad missam procedant, offerant et communicent;* M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au moyen age, 1. Le pontifical romain du XII^e siècle*, Città del Vaticano 1939, 248.

erejét erőteljesen behatárolja. Ha ismerte de nem tulajdonított neki relevanciát, akkor e ponton tudatosan tért le a régi és stabil tradíció vonaláról, ami alapvetően kérdőjelezné meg jelen tézisének tekintélyét.)

A keleti katolikusoknál viszont, ahol a két szín alatti kommúnió nem került eltiltásra, egyes egyházakban a kisdedek áldoztatása is megmaradt. E szempontból emblematikus az 1720-as zamości rutén zsinat. Ennek rendelkezése egyrészt tanúsítja, hogy a kisdedek áldoztatásának régi szokása a ruténeknél még ekkor is széleskörűen elterjedt volt. Sőt a szövegből az a világos meggyőződés is kitűnik, mely szerint az áldoztatás a kisdednél is hozzájárul a lelki fejlődéshez és megőrzésükhöz! Ennek megállapítását követően azonban a szöveg –mögleghetősen váratlanul– mégis a trentói érvelés vágányára tért át, leszögezve, hogy e szentség a kisdedek számára nem szükséges, mert az értelemhasználat elnyerése előtt ők nem képesek elveszíteni a keresztségben szerzett megszentelő kegyelmet. Végül a norma –az eucharisztia iránti tiszteletből– annak első kiszolgáltatását az értelemhasználat korához, illetve előzetes oktatáshoz és vizsgához köti. A szinódus azonban igencsak tudatában lehetett a korábbi keleti gyakorlat erős közösségi beágyazottságának, mert az újító rendelkezés keresztülviteléhez csak annyiban ragaszkodott, amennyiben az a hívek között nem vált ki súlyos megbotránkozást.⁸²

Egyébként a kisdedáldoztatás szokása régióinkban hosszú ideig fennmaradt. Ezt tanúsítja Barkóczy Ferenc egri püspök 1748-as vizitációja is, mely során a főpap –kora gyermekeként– megrökönyödéssel tapasztalta, hogy ez az ‘abúzus’ a szatmári ‘ruténeknél’ még elterjedt volt.⁸³

[2] *A hatályos normatíva.* Az eucharisztia első kiszolgáltatásának időpontja kérdésében a keleti kódex maga –úgy tűnik– szándékoltnan nem ad teljesen egyértelmű eligazítást. Egyrészt, mint jeleztük, szorgalmazza a szentség bér-málás utáni *mielőbbi* kiszolgáltatását, másrészt azonban a részleges jog és a liturgikus könyvek hatáskörébe utalja a vételhez szükséges életkor pontosabb

82 Synodus Zamost. an 1720, tit. III, § I, in Mansi, vol. 35, 1490 B; vö. STASIAK, *Disciplina sacramentale della Chiesa di rito bizantino-slavo in Polonia secondo i sinodi provinciali di Zamosc (1720) e di Leopoli (1891)*, Exc. Diss PUL, Roma 1974, 24; VASILE, *La comunione*, 768.

83 ‘6. Passim, præcipue tamen per Comitatum Szattmariensem infantibus ante usum rationis Eucharistiam contulerunt’, in *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainæ illustrantia (1075-1953)*, collegit introductione et adnotationibus auxit Athanasius Welykyj OSBM., I, Romæ 1953, n. 17, 208; vö. VASILE, *La comunione*, 760. (E keleti gyakorlat a Munkácsi Egyházmegye területén csak a XVIII. század végére szűnt meg; vö. M. ADAM, *I sacramenti dell’iniziazione cristiana nei rapporti interecclesiali tra i cattolici latini e orientali in Slovacchia*, Roma 2003, 546. Érdemes még megjegyezni, hogy egyes latin területeken, így pl. Champagne-ban, vagy a karintiai szlovének között máig az egykori kisdedáldoztatásra emlékeztető szokásokat követnek, például az újkeresztelt kicsinek ott-hon bort adnak; vö. CRAWFORD, *Infant*, 530–531.)

meghatározását. E konkrét kérdést azonban a liturgikus könyvek nem érintik. (E téma tárgyalására inkább csak egyes pasztorális kézikönyvek térnek ki.) A kérdést ezért a sajátjogú részleges jognak kell rendeznie.

A SCICO egyesített szövegtervezetének bizottsági felülvizsgálata során született egy indítvány arra, hogy a keleti kódexbe is kifejezetten iktassák be a szigorúan értelemszerűen és előzetes felkészítéshez kötött, latin ‘elsőáldozási’ rendet (CIC 913–914. kk.). E javaslatot a kodifikátorok azonban elutasították, méghozzá azzal az indoklással, hogy az ellentétes lenne a keleti tradícióval és a II. Vatikánum vonatkozó irányelvével (OE 6). Ezzel egyszerre született azonban egy az előbbivel lényegében ellentétes irányú állásfoglalás is. Egy másik javaslatra ugyanis –amely szerint a sajátjogú egyházak döntéshozatali szinodális szerveinek meg kellene hagyni az értelemszerűen kötött elsőáldozási rend fenntartásának jogát– az a válasz született, hogy ezt a kódexbeli norma részleges jogra utaló záradéka már lehetővé teszi.⁸⁴ A kodifikációtörténet e kései adatai egyes szerzők olvasatában azt látszanak igazolni, hogy a ‘quam primum’ kifejezéssel jelzett ideális időpont közelebbi meghatározására a sajátjogú törvényhozó teljes mértékben szabadkezetet kapott. Eszerint a kódex minden további nélkül megengedné a latin mintára átvett, értelemszerűen korára kitolt ‘elsőáldozás’ rendjének helyi hierarchia részéről történő korlátlan fenntartását.⁸⁵ Ellenben az autentikus keleti tradíció iránt elkötelezett szerzők –így például *Dimitri Salachas*– az iménti kodifikációs megnyilatkozásból a főszabályra teszik a hangsúlyt. Ennek tükrében a szóban forgó részleges jognak nem lenne szabad a keleti tradícióval ellentétes latin elsőáldozási rendet fenntartania.⁸⁶

Az eucharisztia kiszolgáltatási idejéről szóló sajátjogú részleges jog lehetséges tartalmára vonatkozóan tehát a törvénykönyvbeli norma –a kodifikációtörténet említett adatai tükrében– kétségtelenül ellentétes irányú következtetésekre hagyna lehetőséget. Ellenben a mintegy öt évvel később megjelent keleti liturgikus instrukció már mind az említett részleges jog tartalmára,

84 *Nuntia* 28 (1989) 87–88.

85 Így *Hollós János*, az utóbbi idők latinizált helyi szokásaiban legitim fejlődést látó egykori magyar konzultor –ha jól értjük, az ide vonatkozó, kissé nehézkes fogalmazású észrevételét– e kérdésben a kivétel lehetőségére helyezi a hangsúlyt. Ez burkoltan a nálunk szokásos elsőáldozási rend fenntarthatóságát állítja: ‘Kisdedeknek a keresztség és a bérmálás utáni részesítéséről az Isteni Eucharishtiában megfelelő biztosítékok alkalmazva követni kell a maguk sajátjogú Egyháza liturgikus könyveinek előírásait (710. k.) A kánont azért hozták, hogy megtartsák egyes keleti Egyházaknak a hagyományát, ahol ez szokás. A kánon szerepelt már az előző kodifikáció tervében is. Nálunk ilyen nincs szokásban. Ahol ez meghonosodott, ott elsősorban a kisdedek kereszttelésekor, olykor a szent színek consumatio-jánál is részesültek kisdedek’, in *Hollós*[3], 27.

86 *Commentario CCEO*, 584 [D. *Salachas*].

mind pedig irányultságára vonatkozóan egyértelmű eligazítást ad. Eszerint az illetékes hatóságoknak megfelelő intézkedéseket kell foganatosítania a korábbi (értsd: az eredeti, antik) gyakorlathoz történő visszatérés, illetve a saját tradíciónak jobban megfelelő normák kidolgozása érdekében.⁸⁷ Ezért nyilvánvalóan helytelen az a megközelítés, mely szerint a magyar görögkatolikusok között, mivel itt ez a szokás, az 'elsőáldozás' rendszere minden további nélkül fenntartható lenne. Figyelemre méltó, hogy a Keleti Kongregáció liturgikus utasítása szerint az eucharisztia első kiszolgáltatási idejének meghatározásához 'az ortodox egyházak praxisából is meríthetőek gyakorlati javaslatok!' E kérdésben tehát az instrukció –mely műfajánál fogva az érintett kódexbeli kánonok mögött meghúzódó törvényhozói szándék hiteles tükre!– egyértelműen a három beavatási szentség *egyetlen liturgikus szertartás* keretében történő kiszolgáltatásának visszavezetését szorgalmazza. Ennélfogva a helyi törvényhozónak itt mérlegelési joga csak a régi rend visszavezetésének célszerű *ütemezésére*, módozatára vonatkozóan van, annak érdekében, hogy a változtatás ne zavarja meg a helyi egyház egységét. A normaalkotás *tartalmi* iránya ellenben a felsőbb jogtól számára kötelezően meghatározott. Ezt támasztja alá az instrukció jelen pontjában kifejtett indoklás is. Ez kiemeli, hogy a kisededáldoztatás nem korlátozható a beavatási szertartás eseményére. Az eucharisztia az élet kenye-re, amelyből a kicsinyeknek lelki fejlődésük érdekében (!) keresztesítésük után rendszeresen táplálkozniuk kell. A részesedésük módozata értelemszerűen képességeiknek megfelelő lesz, amely eleinte igen eltérő a felnőttekétől: kevésbé tudatos, nem racionális. A szentségi kegyelem és pedagógia révén azonban folyamatos fejlődésen mennek át, míg 'meglett emberré nem lesznek, elérve Krisztus teljessége életkorának mértékét (Ef 4,13)'. A szentség mindig ajándék, mely az egyes személyekben különféle módokon működik hatékonyan.⁸⁸

87 *Il Padre*, 51. Megjegyzendő, hogy az instrukció által a jelen ponton említett 'tradíció' kifejezés nem egyszerűen az egyes rítusoknál ma szokásban levő tényleges helyi gyakorlatra utal, hanem az egyes keleti közösségek fegyelmének *forrását* és *szinórmértékét* is képező, CCEO 28. kán. 2. § szerinti hagyományegységekre!

88 *Il Padre*, 51. (Szembetűnő, hogy az itt kilátásba helyezett keleti norma *szemléletmódja* milyen gyökeresen tér el a trentói megközelítéstől: *Azt is tanítja e szent színt, hogy az értelmük használatára még el nem jutott kisgyermekeket semmi sem kényszeríti az áldozásra, hiszen a keresztség 'vizében újjászületve' [vö. Tit 3,5] és Krisztusba testesülve az istenfűség kegyelmét elnyerték, s ebben a korban ezt el sem veszíthetik. Ezzel mégsem ítéljük el az ősidők e szokását, ha azt egyes helyeken valamikor így tartották meg. A szent atyáknak saját koruknak megfelelő, helyeselhető okuk volt erre a szokásra, ma viszont ellentmondás nélkül kell hinni, hogy semmilyen szükségessége az üdvösségre nézve nincs ennek a szokásnak... [4. kánon] Ha valaki azt állítaná, hogy a gyermekeknek mielőtt a megkülönböztetni tudás idejéhez érkezé-
nének, szükséges az Oltáriszentség vétele, legyen kiközösítve, DH^m 1730, 1734. Figyelemre*

c) A szentáldozás közege és gyakorisága

[1] *Az áldozás helye.* Az áldozat és szakramentális kommúnió közötti szoros kapcsolat miatt e szentség kiszolgáltatására rendszerint csak az *eucharisztikus liturgia keretében* kerülhet sor. Ez alól kivétel csak a betegek áldoztatása és az ‘előszenteltek liturgiája’ lehet.⁸⁹ Emellett az áldoztatásnak mindig az adott szentliturgiában konzekrált szentségből kell történnie. Minden ellentétes gyakorlat elhomályosítaná az Eucharisztia értelmét. Ez ugyanis nemcsak az egyén magánközössége Krisztussal, hanem a Titokzatos Testben fennálló kölcsönös közösségi kommúnió is. Az eucharisztia az egyetlen megtört és szétosztott Szent Kenyér, az egyetlen kehely Vére.⁹⁰

[2] *A szentáldozás gyakoriságának szabályozása régen és ma.* Az Eucharisztia vételének gyakorisága az egyház története során helyek és idők szerint jelentős eltéréseket mutatott.⁹¹ Kezdetről biztosnak tűnik az eucharisztia rendszeres vasárnapi ünneplése. A 9. apostoli kánon kiközösítéssel fenyegette azokat, akik csak a mise elején vettek részt, s nem maradtak a szent Eucharisztiaiban való részesülésre.⁹² Nagy Szent Bazil már említett 94. kánonja pedig egyenesen a napi áldozásra buzdít: ‘Naponta áldozni, s így Krisztus szent Testében és Vérében részesülni az Úr szavai szerint jó és hasznos dolog... ki vonhatja tehát kétségbe, hogy a gyakori áldozás megsokszorozott

méltó, a zsinati szöveg maga is megengedi, hogy a régi koroknak jogos érvei lehettek az újszülött-áldoztatás gyakorlatára. Ez azonban nemcsak elszórt jelenség volt, mint azt a trentói szöveg sugallná, hanem az egyház általános gyakorlata. Ez pontosan abból – az instrukció által is aláhúzott – meggyőződésből fakadt, hogy e szentség a kisgyermeknek is valódi javára és fejlődésére szolgál. A kisedáldoztatás általános gyakorlatát és gyümölcsöző jellegét egybehangzóan tanúsító latin és keleti forrásokhoz lásd még: H. MOUREAU, *Communion eucharistique (doctrine générale)*, in DThC, III, 495–496; CRAWFORD, *Infant*, 532–533.

89 Ez utóbbi szertartástípushoz lásd: PIRIGYI I., *Előszenteltek liturgiája, Magyar Katolikus Lexikon*, DIÓSI I. (szerk.), vol. 3, Budapest 1997, 68.

90 *Il Padre*, nn. 60, 61.

91 A kérdés történeti áttekintéséhez lásd pl. E. DUBANCHY, *Communion fréquente*, in DThC, III, 515–522; TAFT, *The Frequency*, 13–24.

92 A kánon eredeti szövegéből önmagában nem tűnik ki egyértelműen, hogy a jelzett büntetés csak azokat érintené, akik idő előtt elhagyják az istentiszteletet, vagy azokat is akik ott maradnak csak nem áldoznak (vö. ‘...μη παραμένοντας δέ τη προσευχη και τη αγια μεταλήψει...’, JOANNOU, *Discipline*, I,2, 12). Az antik egyházi gyakorlat szerint azonban a liturgikus részvétel elengedhetetlen eleme volt az áldozás. Egyértelműen ezt erősítik meg a kánonhoz fűzött klasszikus ortodox kommentárok is; lásd: *The Rudder of the Orthodox Church [Pedalion]. The Compilation of the Holy Canons by Saints Nicodemus and Agapius*, Chichago 1957 [repr. 1983], 21; vö. még pl. Ant. 2. kán. (im., 535).

életet (ζῆν πολλαχῶς) jelent? Mi legalább heti négy alkalommal áldozunk. Vasárnap, szerdán, pénteken és szombaton, s a többi napon, mikor valamely szent ünnepe van.⁹³

A heti eucharisztikus celebráció már a II. századtól jól nyomon követhető. Ám a szentségben való részesülés ennél is gyakoribb lehetett, mert a hívek ott-hon is őriztek eucharisziát. Hamarosan azonban az áldozás gyakoriságánál is nagy eltérések jelentkeztek, mint arról már Aranyszájú Szent János is panaszkodik.⁹⁴ Nyugaton különösen a IX. századtól mutatkozik nagyarányú visszaesés, ami végül a IV. Lateráni Zsinat szigorú szankciót tartalmazó előírásához vezetett. A zsinat a 'különböztetési képesség életkorához' (*ætas discretionis*) elért hívek számára kötelezővé tette az évenkénti gyónást és áldozást. Ennek elmulasztóit egykor a templomokból való kitiltással és az egyházi temetés megvonásával fenyegette.⁹⁵

A jog mindkét kódexben ma is csak a szentség vételének minimálisan kötelező gyakoriságát rögzíti. A latin fejelem szerint a szent eucharisziába való beavatás után, minden hívő legalább évente egyszer, lehetőleg húsvéti időben köteles szentáldozáshoz járulni. E rendelkezés teljes mértékben a régi lateráni normát követi, az ahhoz fűzött szankciót leszámítva. A keleti jog viszont az áldozási kötelezettséget az egyes sajátjogú egyházak tiszteletre méltó hagyományai, vagy részleges joga által meghatározott időkhöz köti.⁹⁶ A bizánci tradícióban elsősorban a következő négy –böjti időszakot követő– ünnep ilyen: a húsvét, az apostolfeljedelmek ünnepe (jún. 29), az Istenszülő elszenderedése (aug. 15), valamint a karácsony.⁹⁷ (Érdekes, hogy a szándékoltan minimalista elvárást megfogalmazó lateráni norma előtt Nyugaton is az iménti évi három-négy szentáldozást szorgalmazták.⁹⁸) E ponton végül utalnunk kell rá, hogy az

93 JOANNOU, *Discipline*, II, 191–192.

94 PG 63, 131. Ehhez, továbbá számos más meghatározó patrisztikus forrás felsorolásához lásd: TESTORE, *Comunione*, im., 135.

95 Cap. 21; lásd: DH^m 812.

96 CIC 920. kán./CCEO 708. kán.

97 Az örmények is négy ünnepi előkészülethez kötődő bűnbánati időszakot ismernek: az Epifánia ünnepét (jan. 6.), a húsvétét, az Istenszülő elszenderedését (aug. 15), végül pedig a Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepét (szept. 14); vö. R. JANIN, *Pénitence en droit oriental*, in DDC, VI, 1325. (Egyébként a bizánciaknál hagyományosan bűnbánati és böjti idők a hét szerdai és pénteki napjai is, továbbá a nagy egyházi ünnepek vigiliái. Ezeket a hosszabb böjti periódusokkal egybeszámítva kitűnik, hogy az említett tradíció szerint az év napjainak több mint fele [!] böjti és bűnbánati jellegű.)

98 Ezt találjuk egyes frank forrásokban, illetve például az 1114-es esztergomi zsinat 4. kánonjában is. Ez utóbbi szerint a világi híveknek karácsonykor, húsvétkor és pünkösdkor kell gyónniuk és áldozniuk, míg a klerikusoknak minden nagy ünnepen; lásd: Mansi, 21, 100; VACANDARD, *Confession*, 886.

ortodox egyházak mai szentáldozási gyakorlata meglehetősen távol áll a fenti forrásokban jelzett antik ideáltól.⁹⁹

d) A két szín alatti áldozás

Noha az egyház rendkívüli esetekben, illetve kisdedeknél kezdettől alkalmazta az egy szín alatt történő áldoztatást, felnőtteknél a középkorig mindennél a két szín alatti vétel volt az általánosan elterjedt.¹⁰⁰

[1] *Történeti visszatekintés.* Nyugaton a laikusok egy szín alatti áldoztatására történő áttérés több ok együtthatásának eredménye. Ebben szerepet játszott a járványveszélyek miatti higiéniai érv, a szent színek iránti tiszteletlenség lehetőségé miatti aggodalom (a konzekrálta bor elcseppentése, a maradék tárolási nehézségei, stb.), de akár az északi borhiány is. Ezeknél is erősebben hatott azonban egy dogmatikai vita. Egyes eretnek irányzatok (pl. a husziták) kétségbe vonták, hogy a különválasztott színek alatt is a teljes Krisztus van jelen. E sajnálatos tévedés cáfolására látta szükségesnek az Egyház, hogy az egyetlen szín alatti áldoztatás gyakorlatát ne csak engedélyezze, hanem kötelezővé is tegye. Ezt a középkori Nyugaton még az addigi másfél évezredes töretlen tradíciótól való szakítás árán is szükségesnek vélték. E háttér eredményezte, hogy a laikusok két szín alatti áldoztatását a Konstanzi Zsinat elvetette (1415).¹⁰¹ A teljes jelenlét miatt dogmatikai szempontból kétségtelen, hogy az egy szín alatti szentségfelvétel is *elégséges az érvényes* áldozáshoz. A mai liturgikus teológia azonban a szentírási szimbólumok iránt érzéketlen e minimalizmussal szemben már erős fenntartásokkal él. Noha e gyakorlat (pusztán) dogmatikai szempontból teljességgel védhető, a szentségek természetéből fakadóan oly fontos szimbolika szemszögéből kétségtelenül szegényebb. Ezen egyoldalú teológiai spekulációra támaszkodó megközelítéssel kapcsolatban tanulságosak *Adrien Nocent* bencés liturgiatudós észrevételei. Szerinte a nyugatiaknál a gyakorlati érzék és a kizárólag a szentség érvényességi feltételeire figyelés némely szertartás hiteleségének a csorbulásához, végül pedig használaton kívül kerüléséhez vezetett. Nem vagyunk hiányában ilyen példáknak. Elég, ha

99 Ezek közül különösen a (monofizita) etióp egyház esete kirívó. Itt több-kevesebb rendszerességgel csak a papság, a szerzetesek és a serdületlen gyermekek áldoznak, illetve a felnőttek közül azok, akik kánoni házasságban élnek. Az ilyen kötelekek azonban – a klérust leszámítva – ritkák, ezért a laikusok nagy része sosem áldozik a serdülőkor után. Ezzel szemben például a (nesztoriánus) asszír egyházban általános a vasár- és ünnepnap i áldozás; TAFT, *Frequency*, 19.

100 Bővebben: E. DUBANCHY, *La communion sous les deux espèces*, in DThC, III, 552–571.

101 Vö. COD 418–419; továbbá: DH^m 1198–1200, 1466, 1726–1727.

keresztési alámerítésre utalunk, amely a vele járó kényelmetlenségek miatt ritkává vált... A kenyértörés a latin szertartásban többnyire egy kiüresedett gesztusra redukálódott, mert egyszerűbb az előre gyártott kis ostyák használata... Ilyen praktikus –ugyanakkor a szentségi szimbolikát sorvasztó– a korábbi misén konsekrált ostyával történő áldoztatás gyakorlata is. Sok olyan rítus van, melyet kényelemből, s gyakran az adott kor pasztorális igényeinek ürügye alatt változtattak meg. A jog [valójában ennek kifordított értelme, azaz a jogi szempont egyoldalú privilegizálása], illetve a dogmatika [valójában a definíció centrikus szemlélet] egyesek szerint felment a szentségi jel írások szerinti hitteles végrehajtásától.¹⁰² Éppen e nézet adott alapot a két szín alatti áldoztatás leépítésére is... Így a XII. század elején *Liegi Rudolf*, azt hangsúlyozza, hogy Krisztus a konsekrált kenyérben is teljes valóságában jelen van. Ezzel –*Nocent* szavait követve– gyászos példáját nyújtja a szentírási jel iránti érzék hiányának, illetve annak, hogy az előbbi érzéket a csak az érvényességre koncentrááló egyoldalú (spekulatív dogmatikai) szemszög váltja fel.¹⁰³

[2] *A hatályos keleti fegyelem*. A keleti jog szerint viszont –a betegek és a kisdedek eseteit leszámítva– a két szín alatti áldoztatás ma is kötelező. Ha az idők során egyes közösségekben az egy szín alatti áldoztatásra tértek volna át, erről –mint a keleti hagyományoktól teljességgel idegen, latin behatásra született újtástól– haladéktalanul vissza kell térni a két szín alatti kiszolgáltatás autentikus keleti fegyeleméhez.¹⁰⁴

[3] *'Immixtio'*. Az ortodox gyakorlat ma is elismeri, hogy az egyik konsekrált színhez utólag hozzáadott másik szín anyaga pusztán a kehelyben történő *érintkezés* hatásaként is átalakul átváltoztatott Eucharisziává. Figyelemre méltó, hogy a katolikus felfogás számára ma igencsak idegennek tűnő e meggyőződés a középkori római forrásokban is fellelhető.¹⁰⁵

102 Vö. NOCENT, *Questioni particolari*, II, *Modo e frequenza alla comunione*, in SL, III, 318–319. Szent Tamás is az javallja, hogy óvatosságból a világiakat ne áldoztassák két Szín alatt (*S.Th.*, III, q. 80, art. 12). A kolduló rendek gyakorlata nagymértékben járult hozzá a két Szín alatti áldoztatás nyugati beszüntetéséhez. Igaz, a XV. századig az ősi szokás néhány helyen még tovább élt; (im.). Vö. még: 'a két Szín alatt végzett áldozás tökéletesebben jelképezi a lélek táplálását: ha a táplálék ugyanaz az egy Szín alatt végzett áldozásban is'; Mihályfi, 91.

103 'All'inizio del secolo XII, basandosi su ragioni teologiche, Rodolfo di Liegi, verso il 1100, dà un funesto esempio di mancanza di senso del segno scritturistico e dell'attaccamento esclusivo alla validità: nel pane consacrato è presente Gesù Cristo tutto intero...', NOCENT, *Questioni particolari*, im., 319.

104 *Il Padre*, n. 59.

105 'Perciò si era pescato di mettere nel vino portato all'altare un frammento di pane consacrato il Giovedì Santo, credendo che in tal modo il vino venisse consacrato per

e) A szentségi böjt

A szigorú eucharisztikus böjt, ha különböző formákat is öltött, kétezer éven keresztül egységes regula volt az Egyházban. A szentáldozáshoz járulás megkönnyítése érdekében a latinok számára e szabályt XII. Piusz mérsékelte. E jelentős enyhítéseket többnyire a keleti katolikus egyházak is átvették.¹⁰⁶ Ez az újítás –miközben kétségtelenül az áldozók számának örvendetes növekedését eredményezte– sajnos az eucharisztia rendkívüli értéke tudatának gyengülését is magával hozta. Ezért a keleti jog ma szorgalmazza annak mérlegelését, vajon nincs-e lehetőség az ősi keleti böjti fegyelem bizonyos elemeinek –a mai kor igényeit is szem előtt tartó– helyreállítására.¹⁰⁷ Az eucharisztikus böjtre és más előkészületi cselekményekre vonatkozó előírásokat az adott sajátjogú egyház hívei lehetőség szerint mindenütt, így a diaszpórában is kötelesek megtartani.¹⁰⁸ Ha egy katolikus a szentségekben való közösködés szabályai szerint ortodox liturgián óhajt ma áldozni, az ott érvényes fegyelem követelményeinek is eleget kell tennie.¹⁰⁹

f) A rítusközi áldozás régen és ma

[1] *Történeti visszatekintés.* A sajáttól eltérő rítus szerinti áldozást a régi jog erősen korlátozta. E megszorítások fokozatos felszámolására csak az utóbbi bő század során került sor.¹¹⁰ Az antik korban a 'rítusközi' celebrációnak és szentség-kiszolgáltatásnak nem volt akadálya, maga a rítus fogalom nem is rendelkezett jogi relevanciával. 1054 után a görög–latin viszonylatú szentségi közösködést viszont nem a rítuskülönbség, hanem a szakadás zárta ki. A fi-

contatto', NOCENT, *Questioni particolari*, im., 317; vö. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris 1924, 56–64.

106 A magyar görögkatolikusok egykori és mai szentségi böjti fegyelmeinek leírásához lásd: IVANCSÓ I., *A böjti fegyelem alakulása a magyar görögkatolikus egyházban a püspöki rendelkezések alapján*, in *Athanasiana* 14 (2002) 121–129; továbbá: RUSZNÁK M., *A görög egyház böjti fegyelme*, Budapest 1909; SZEMERSZKY J., *A görögkatholikus Egyház böjttei*, in *Keleti Egyház* 1 (1934) 223–226, 289–296, 320–327, 2 (1935) 11–14, 48–51.

107 *Il Padre*, n. 62; vö. *Nuntia* 4 (1977) 31.

108 CCEO 713. kán. 2. §; vö. 40. kán. 3. §.

109 ÖD nn. 122, 124.

110 Lásd pl. L. OKULIK, *Pio x e la comunione eucaristica nelle celebrazioni nei riti orientali e latino*, in *L'eredità giuridica di san Pio*, A. CATTANEO (a cura di), Venezia 2006, 313–322; J. HENRY, *The Mass and Holy Communion: Interritual Law* (Canon Law Studies 235), Washington 1946; HERMAN, *Eucharistie*, 544–547.

renzei uniót követően rövid időre elvileg helyreállt az antik fegyelem. Később azonban XIV. Benedek, a 'ritus præstantia' elvétől indítva, újra korlátozta a görögkatolikus–latin viszonylatú áldoztatást. *Etsi pastoralis* kezdetű rendelkezése a latinokat teljesen *eltiltotta* (!) attól, hogy italo–grékus paptól kovászos kenyér színe alatt vegyék az eucharisziát. A görögöknek ellenben megengedte, hogy saját pap hiányában latin papnál ostyával áldozhassanak.¹¹¹ E szabályt, mely eredetileg csak az itáliai bizánci katolikusokra vonatkozott a pápa hamarosan kiterjesztette a melkitákra és a koptokra is, majd a norma lassan az összes keleti katolikus vonatkozásában érvényre jutott. Az I. Vatikánum előkészítése során már tervbe vették a rítusközi áldozásból fakadó 'rítuskeveredést' túlzó szigorral tiltó fenti normák revízióját. Intézkedésre azonban csak 1893-ban került sor. Ekkor a Hitterjesztési Kongregáció keleti ügyekért felelős szekciója megengedte, hogy olyan helyeken, ahol nincs saját templom, vagy saját rítusú pap, bármely rítusú hívő ne csak életveszélyben, vagy a húsvéti áldozás teljesítése végett, hanem lelki igénye szerint bármikor áldozhasson, az adott helyen elérhető bármely katolikus rítusú papnál.¹¹² E fakultást XIII. Leó arra az esetre is kiterjesztette, mikor ugyan lenne elérhető saját rítusú kiszolgáltató, de a távolság miatt az ahhoz járulás nagy nehézséggel járna.¹¹³ A különböző katolikus rítusok közötti eucharisztikus kommunikáció teljes kötetlenségét azonban csak X. Piusz állította helyre *Tradita ab antiquis* kezdetű rendelkezésével. Ez hatályon kívül helyezte az összes korábbi rendelkezést, mely tiltotta vagy korlátozta az eucharisztia vételénél a 'rítuskeveredést', s lehetővé tette, hogy az antik hagyománynak megfelelően minden hívő bármely –immár akár kovászos, akár kovásztalan kenyeret használó– katolikus rítus szerint szabadon áldozhasson.¹¹⁴

[2] *A hatályos fegyelem.* Első látásra úgy tűnhetne, a szent útravaló vétele az egyetlen olyan szituáció, ahol a saját rítus szerinti áldozást a jog ma is elsőbbségben részesíti. Ezt elsősorban mindig az adott hívő (rendszerint saját rítusú) paróchusa illetékes kiszolgáltatni. Nyilvánvaló azonban, hogy a saját

111 BENEDICTUS XIV, const. *Etsi pastoralis*, 26. v. 1742, § 6, nn. XII–XIII, in *Fontes CIC*, I, 743.

112 S. CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, decr. 18. VIII. 1892, in *Collectanea P. F.*, vol. 2, n. 1846. A rítusközi áldoztatás változó szabályainak áttekintéséhez lásd: OKULIK, *Pio X*, im., 313–322; HERMAN, *Eucharistie*, im., 544–547.

113 LEO XIII, litt. ap. *Orientalium dignitas*, 30. XI. 1894, in *Enchiridion delle Encicliche* 3, n. 1964, 1661.

114 PIUS X, const. ap. *Tradita ab antiquis*, 14. X. 1912, in *Enchiridion delle Encicliche* 4, 943. (E szabály is tartalmazott azonban még bizonyos kötöttségeket. Így a húsvéti áldozást saját rítus szerint, a saját paróchusnál kellett végezni, illetve ugyanő maradt illetékes a szent útravaló kiszolgáltására is. Végül a norma rögzítette, hogy az idegen rítus szerinti áldozás szokása nem érinti az adott személy rítus szerinti hovatartozását; vö. i.m. 945–947.)

rítus megőrzésének és ápolásának kötelezettségéről szóló általános elv a keletiekéntől fokozottan követeli, hogy szentáldozásukat minél többször végezzék saját rítusuk szerint, még hozzá –a fentebb jelzett tradíciónak megfelelően– mindig szentliturgia keretében.¹¹⁵ A szentáldozás rítusközi korlátainak eltörlése ugyanakkor előremutató, sőt az érintett egyházak közötti teljes kommúnióból és egyenlőségből adódóan egyenesen szükségszerű lépés is volt.

4. Egyéb eucharisztikus szabályok

a) Az eucharisztia anyaga

[1] *Az eucharisztikus kenyér.* A keleti egyházak eredetileg kivétel nélkül kovászos kenyeret használtak az eucharisztia ünnepléséhez. Mikor a bizánciak és a latinok már inkább a vitára okot adó ürügyeket mintsem az egység megőrzését keresték, 'hálás' témára találtak az eucharisztiahoz használt kenyértípus eltéréseiben. Egy korábban csak másodlagos fegyelmi kérdésből a Keruláriosz idejétől zajló hitviták révén így lett dogmatikai súlyúnak beállított téma. E vitát végül a Firenzei Zsinat tette újra helyre, megállapítva a két kenyértípus egyaránt törvényes használatát.¹¹⁶ (Az első keleti egyház, mely áttért a kovásztalan kenyér használatra, az *örmény* volt, még a VI sz. táján, a monofizitizmushoz csatlakozásuk idején.¹¹⁷ A kovásztalan kenyér átvétele a *maroniták* esetében vélhetően a kereszteshadjáratok idejére eső latin behatásnak tulajdonítható. A *malabárok*nál pedig a XVI. sz.-i latin hatás egészen bizonyos.)

A kovász használata mellett az eucharisztikus kenyér anyaga körül az egyes keleti hagyományokban más különlegességek is megfigyelhetők. Elsősorban az antióchiai gyakorlat szerint ugyanis a liszthez olajat és sót is adtak.¹¹⁸

Ez a szokás csak az antióchiai jakobitáknál bizonyíthatóan ősi eredetű. Úgy tűnik a só használata a X–XV. század között a bizánciaknál is elterjedt. A koptok viszont sosem éltek ezekkel. A nesztoriánusok a X. századtól használtak olajat. Ennél is érdekesebb azonban az a szokásuk, hogy a kenyér dagasztásánál a tésztahoz mindig hozzáadnak egy csipetnyi konsekrált kenyeret is.

115 Vö. CCEO 739. kán. 2. §/CIC 1003. kán. 2. §, illetve CCEO 40. kán. (3. §).

116 Az egykori vitákat az gerjesztette, hogy a kovászos/kovásztalan kenyér használatának kérdése mögé a eucharisztikus teológia lényegi differenciáit vizionálták; vö. J. ERICKSON, *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970) 3–24; vö. még: HERMAN, *Eucharistie*, 511.

117 Aranyszájú Szent János a kovásztalan kenyér eucharisztikus használatát egyértelműen elvetendő judaizáló szokásnak tekintette; vö. PG 49, 370–380.

118 HERMAN, *Eucharistie*, 499.

Noha emlékezetük úgy tartja, hogy e szokás a Krisztus által az utolsó vacsorán átváltoztatott első eucharisztia óta folyamatos, források e gyakorlatukra csak a XII. századtól vannak.¹¹⁹

A XVII. sz. elején a Propaganda Fide a szír katolikusok összefüggésében foglalkozott az olaj proszforához (eucharisztikus kenyérhez) adásának kérdésével. A dikasztérium 1633. jún. 22-i döntése azt végül eltiltotta. Ezt követően a szírek az olajat a proszforából kihagyták, a só hozzáadása viszont máig is megmaradt náluk.¹²⁰

[2] *Az eucharisztikus bor.* E téren is érdekes eltérések mutatkoznak az egyes egyházak hagyományai között. Ez olykor különböző külső tényezőknek tudható be, olykor azonban belső egyházi szimbolika áll mögötte.

A bor vízzel történő hígítása általánosan elterjedt antik szokás volt. Egy egységnyi borhoz rendszerint két egységnyi vizet adtak. Vélhetőleg az Utolsó Vacsora alkalmával sem tértek el e szokástól. Az egyházi források azonban az eucharisztia anyagaként korai időktől a bort jelölték meg, nyilván a vonatkozó szentírási szöveghelyek alapján. Ennek ellenére a bor hígítása továbbra is gyakorlat maradt. Ez különösen a jakobita egyházban ölt mindmáig szembetűnő méreteket. Az V. századra visszanyúló forrásaik a víz és bor 1:1 arányú keveréséről tanúskodnak, s liturgikus könyveik e szabályt a mai napig megőrizték. Szükség esetén azonban a bor kisebb (akár 1/6-nyi) arányát is elfogadhatónak tartották. Hasonló szabályok találhatók nesztoriánus forrásokban is. E rendelkezések oka talán a borhiány is lehetett. Ez utóbbi részben az éghajlati viszonyok (szárazság, ecetesedés), részben a muzulmán vallás alkoholtilalma számlájára írható. Szembetűnő ellenpélda viszont az örmény tradíció, ahol a VI. századtól víz hozzáadása nélküli ('tisza') borral kezdtek misézni. Vélhetőleg kezdettől a monofizita doktrína motiválhatta e váltást, mely szerint a tiszta bor Krisztus egyetlen isteni természetének a szimbóluma. Az unitus örmények számára kötelezővé tették a víz hozzáadását. E változtatás miatt az ortodox örmények vádolták és zaklatták őket, amiért többször kérték az örmény szokásra való visszatérés engedélyezését. Mivel ebben régebben a Szentszék is monofizita szimbólumot látott, ezt megtagadták.¹²¹ E kérdésben fordulatot II. János Pál hozott, aki egy örmény liturgián maga is tiszta borral celebrált. Ez nyilvánvalóvá tette a kodifikátorok számára, hogy e gyakorlatnak már nincs eretnek jelentéstartalma, következésképpen annak visszavezetésére a keleti kódexnek is megfelelő teret kellett nyitnia.

119 HERMAN, *Eucharistie*, 499–500. (Az utóbbi nesztoriánus szokáshoz lásd még: W. DE VRIES, *Sakramentaltheologie bei den Nestorianern* [Orientalia Christiana Analecta 133], Roma 1947, 194–197.)

120 A vonatkozó forrásokhoz lásd: HERMAN, *Eucharistie*, 512.

121 HERMAN, *Eucharistie*, 500–501, 512.

Ez utóbbi örmény szokás világítja meg, hogy a keleti kódex vonatkozó kánonja a misebor mellett miért nem említi a borhoz vegyítendő vizet. Ez tehát annak tudható be, hogy az örmények tiszta borral végzik a liturgiát, márpedig a CCEO mint ‘Codex communis’ –azaz mint egy rendeltetésénél fogva minden törvényes hagyomány iránt nyitott, s a keleti fegyelemnek pusztán azon részére szorítózkodó normagyűjtemény, mely összes egyházra vonatkozó egységes szabályozása ma is elengedhetetlennek tűnik– e törvényes hagyományt is tiszteletben kellett, hogy tartsa.¹²²

[3] Az Eucharisztikus kenyér készítésére, a szent liturgiát megelőző papi imákra, a szentségi böjtre, a liturgikus ruhákra, az áldozatbemutatás idejére és helyére vonatkozó részletes szabályok meghatározását a kódex a sajátjogú részleges jogra hagyja. Szükség esetén más sajátjogú egyház öltözékeit, vagy akár eucharisztikus kenyerét is lehet használni, igaz csak akkor, ha ez nem vonja maga után a hívek botránkozását. E figyelem ki kell terjedjen az ortodox hívek érzékenységre is, különösen, ha azok ugyanazon liturgikus hagyományt követik.¹²³

[4] A bizánci eucharisztikus liturgia jellegzetessége a ζέον [‘zeon’] szertartása, ami nem más, mint kevés forró víz kehelybe töltése, közvetlen az áldoztatás előtt.¹²⁴ Ez a szokás néhány görögkatolikus egyházban sajnálatosan feledésbe ment. Ennek visszavezetését az instrukció kifejezetten szorgalmazza. Ugyanez vonatkozik a többi autentikus szertartási elemre is, ha azok eltűntek a gyakorlatból.¹²⁵

122 CCEO 706. kán./CIC 924. kán. 1. §. A keleti kódex e rendelkezése révén az örmény katolikusok ma már törvényesen misézhetnek tiszta (azaz víz hozzáadása nélküli) borral. A kódex szövegét azért lehetett ilyen értelemben módosítani, mert a víz mellőzésének –mint azt II. János Pál imént említett liturgikus cselekménye bizonyítja– ma már nincs doktrinális (értsd: monofizita) szimbolikája; vö. *Nuntia* 28 (1989) 90; *Il Padre*, n. 67. (Lásd még: R. TAFT, *The Unmixed Chalice in the Armenian Eucharist*, in *Eastern Churches Journal* 12 [2004] 2, 155–165.)

123 CCEO 707. kán.; *Il Padre*, 68. (A nem saját rítusnak megfelelő kenyértípus liturgikus használatát XIV. Benedek pápa még kifejezetten tiltotta: *Etsi pastoralis* IV, n. 10; *Allate sunt*, 34 §.)

124 E szokás már a VI. század végén is ismert volt a bizánci liturgiában, legalábbis ha a Mózes örmény katolikosznak tulajdonított bizáncellenes megjegyzés erre utal: ‘Absit ut transeam fluvium Arat, vel furno coctum comedam, aut calidum bibam’ [*Narratio de rebus Armeniae*], in PG 132, 1248–1249A. Mivel a víz prozskomídia melletti e második hozzáadását más források is tanúsítják, a szokás ősinek mondható. Így aligha meglepő, hogy azt a XII. századtól a bizánci euchológionok is tanúsítják; HERMAN, *Eucharistie*, 502; vö. J. HANSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Romæ 1930, II, n. 410–420.

125 *Il Padre*, 67. (A forróvíz hozzáadását a rutének szertartásából a latinizáló zamości zsinat iktatta ki; vö. STASIAK, *Disciplina*, 39.)

b) Az eucharisztia őrzése és imádása

[1] *Az eucharisztia őrzése.* A keleti kódex e kérdést mindössze egyetlen kánon erejéig érinti, mely szorgalmazza, hogy a liturgikus használatban levő keleti templomokban is őrizték az eucharisziát. Ez főleg azonban ma is a betegek áldoztatásának a biztosítása miatt fontos. Emellett a norma azt is előírja, hogy az eucharisziát liturgikus könyvek előírásainak megfelelő formában a keleti krisztushívők is a legnagyobb tisztelettel imádják.¹²⁶

E ponton utalnunk kell azonban arra, hogy a keletieknél az eucharisztia őrzése csak korlátozott módon és kivételes célokra volt megengedett. A kereszténység korai időszakában a hívek otthon is őrizhették az eucharisziát, hogy szükség esetén liturgián kívül is részesülhessenek belőle. Az üldöztetések megszűntével azonban e szokás, mint láttuk, visszaszorult. Sőt, a nem-bizánci keleti egyházak gyakorlatában az áldoztatás után fennmaradó eucharisztia – pontosan az iránta tanúsított rendkívüli tisztelet miatt! – éppenséggel súlyos gyakorlati nehézségeket vetett fel. Egyes források szerint ugyanis az istentiszteletnek éjjel nappal mindaddig folytatódnia kellett, míg az eucharisztia az oltáron maradt. (Az eucharisztia ilyen formájú kultusza vélhetőleg hasonló jegyeket mutathatott a mai latin szentségimádáshoz, jóllehet a szertartás elsődleges célja a keletieknél inkább az eucharisztia *védelme*, profanációtól történő megőrzése lehetett.) E szigorú követelményből fakadó gyakorlati nehézségek az eucharisztia liturgián túli megőrzésének tilalmához vezettek. A monofizita szíreknél a ‘perzsa atyák’ szintén úgy rendelkeztek, hogy az olyan oltárt melyen eucharisztia maradt egész éjszakára ki kell világítani. E normát később *Bar Hebraeus* is átvette. Nem meglepő, hogy éppen abban az ortodox egyházban – az oroszoknál – vált rendszeresebbé az eucharisztia maradékának megőrzése, ahol az előbbieknél kisebb hangsúlyt kapott a szentség tisztelete!¹²⁷

Az eucharisztia liturgián túli megőrzése egyébként azért sem válhatott gyakorlattá, mert a liturgikus celebráció és az áldozás között – igen helyesen – olyan szoros kapcsolatot láttak, ami teljességgel kizárta, hogy egy későbbi misén egy korábbi átváltoztatott szentséggel áldoztassanak. Ez csakis liturgián kívül (betegek esetében), avagy az aliturgikus napokon szokásos előszenteltek liturgiája keretében volt lehetséges. E szemléletnek tudható be, hogy különféle megoldások alakultak ki a szent eucharisztia maradékának méltó elemésztésére. E szokások némelyike ma meglepőnek tűnhet, ám az adott korban és helyen ezek éppen a szentség iránti legnagyobb tisztelet megnyilvánulásai voltak.

¹²⁶ CCEO 714. kán./CIC 934–944. kk.

¹²⁷ Az itt felsorolt adatok forrásaihoz lásd: HERMAN, *Eucharistie*, 554.

Így a bizánci és az örmény egyházban egy időben az áldozás után fennmaradt oltáriszentséget eltemették. Más források arról tanúskodnak, hogy –véltetőleg a húsvéti báránnyra vonatkozó ószövetségi helyből (Ex. 12, 10) vett analógia hatása alatt– az eucharisztia maradékát elégették. Egyes későbbi bizánci források pedig arról szólnak, hogy az eucharisztia maradékát kisgyermekek fogyasztották el.¹²⁸

[2] *Az eucharisztia kultusza/imádása.* Az eucharisztia kultusza kérdésében az egyes keleti liturgikus könyvek nagy eltéréseket mutatnak, s nemritkán erős latin hatást is tükröznek. A keleti tradíciók hiteles forrásai is ismerik az Eucharisztia kultuszát. A szentség imádása azonban ott igen szoros egységben maradt az eucharisztikus áldozat celebrációjával. Ennek szép példáit tanúsítják az áldozati liturgiák, de a fentebb már említett, úgynevezett ‘előszenteltek liturgiája’ is.

Ez utóbbin –mely valójában egy áldoztatással egybekötött bűnbánati vespere (azaz vesperás)– ünnepélyes körmenetben viszik az előző vasárnapi liturgiában konsekrált eucharisziát a főoltárra. E körmenet alatt a hívek földre borulnak, majd a körmenet végén a celebráló pap is háromszoros hódoló nagyleborulást végez az oltárra vitt eucharisztia előtt. Korábban hasonló leborulás az eucharisztikus liturgiák nagybemeneténél is szokás volt. (Ez azonban a görögkatolikusok szertartásából az újkori jogalkotás kitiltotta. Ez azzal magyarázható, hogy a liturgia e mozzanata még a színek átváltoztatása előtt zajlik. Ebből adódóan a nem konsekrált eucharisztia előtti leborulásban az egykori latin szemlélet ‘bálványimádás’ veszélyét vélte felfedezni.¹²⁹)

A keletieknél nem alakult ki külön szentségimádási szertartás. E tény különböző okokra vezethető vissza. Ezek közül egy, hogy ott sosem jelentkeztek a valóságos jelenlétet tagadó eretnokségek. Ezért nem volt sürgető didaktikai indok egy ezen hitigazságot ennyire előtérbe állító különleges szertartás bevezetésére. A keleti megközelítés számára a szentségi jelenlét áldozati aspektustól történő szertartásbeli szeparációja egyébként is nehézségeket okoz. A szentség szemléletén keresztül megvalósuló imádat leginkább azonban az eucharisztia kitüntetett értelemben vett *misztérium* jellegéből fakadóan tűnhet szokatlan-

128 im. 547–548; CRAWFORD, *Infant*, 528; vö. pl. MANSI, 2, 1030; 22, 203; PL 143, 995; PG 93, 886; illetve: PG 86, 2769; PG 147, 279; MANSI, 2, 1029.

129 STASIAK, *Disciplina*, 35–36. E kérdésben azonban újra csak a keleti és latin tradíció élesen eltérő szemlélete ütközött! Láttuk, a keletiek sosem bonyolódtak abba kérdésbe, hogy a liturgián melyik is az a konkrét pillanat, amikor a közönséges anyagok eucharisziává változnak. Az aprólékos nyugati analízissel szemben a szertartás *egészét* egyetlen szerves egységként tekintették és élték meg. (E megközelítésben a konsekráció ‘liturgikus folyamata’ alatt álló felajánlott adományok előtti hódolat kapcsán a bálványimádás lehetősége fel sem merül[hetet]t bennük!)

nak főleg a bizánciak szemében. E szentség mélységes titok jellege a keleti fel fogás szerint ugyanis éppenséggel azt igényli, hogy az eleve láthatatlant csak a lehető legkisebb mértékben tegyék ki érzékeinknek, amennyiben tudniillik az az áldozat bemutatásánál és az áldozásnál elkerülhetetlen! A keleti hagyomány azt kívánja, hogy az eucharisztia titkát fátyol borítsa.

Egy további, a *szentháromsági* dogmafejlődéssel összefüggő oka is van azonban annak, hogy az eucharisztikus kultuszt a szentliturgiához kötik. A Fiú és Szentlélek révén megvalósuló áldozat ugyanis nem végcél, hanem az Atyához vezető út, aki a másik két isteni személy istenségének egyetlen forrása, s az a cél, aki felé az ember lelki életének törekednie kell: Isten Szentháromság.¹³⁰ (A szentségimádás latin szertartásában viszont –szemben az áldozati liturgiával– éppen Isten e szentháromságos lényege érzékelhető kevésbé.)

[3] A keleti egyházakban az Eucharisztia iránti tiszteletnek további érzékeltes megnyilvánulásai is vannak. Ezek egyike a templomszentélyre vonatkozó szabályrend. Oda például nők rendszerint egyáltalán nem léphetnek be, s a szentélyen belüli liturgikus mozgás is meghatározott szabályokhoz kötött. Az ikonosztáz középső ‘királyi ajtaján’ pedig a felszentelt papok is csak liturgikus öltözékben mehetnek át.¹³¹ Láttuk továbbá, hogy keleti fegyelem továbbra is csak igen kivételes esetben engedi a szentség laikusok részéről történő kiszolgáltatását. Egy további, ugyancsak az Eucharisztia iránt tanúsított különleges tisztelet jele, hogy a keleti –legalábbis az ortodox– egyházakban a szentségi böjt, s nem kevésbé az áldozásra történő felkészülés egyéb mozzanatai is, a mai latin fegyelemnél sokkal szigorúbbak. Ezek a hívőtől egyes helyeken máig is jelentős önmegettartoztatást és erőfeszítéseket igényelnek.

5. A miseadományok

[1] *A miseadományok alapját képező szertartások köre.* E témakört a keleti kódex ugyancsak igen röviden tárgyalja.¹³² Érdekes sajátosság, hogy egy adott

130 *Nuntia* 4 (1977) 35. (E tények tükrében nem véletlen, hogy a keletiek között sosem terjedt olyan nézet, mely szerint az áldozat és az áldozás egymástól különválasztható lenne, s még kevésbé, hogy az eucharisztia kegyelméből tényleges áldozás nélkül, pusztán annak *szemlélete* révén is részesedni lehetne; vö. E. DAY, *Communion, Frequency of*, in NCE, 4, 38.)

131 Vö. ‘Il santuario è separato dalla navata mediante cancelli, veli o iconostasi. Perché è il luogo più santo... *Solamente* chi è incaricato del ministero sacro vi penetra per compiere azioni sacri’; *Il Padre*, n. 104.

132 CCEO 715–717. kk./CIC 945–958. kk. A miseadományokról lásd pl. V. DE PAOLIS, *Liturgia e denaro. Indicazioni del ‘Codice di diritto Canonico’ e del ‘Codice dei canoni delle Chiese orientali’*, in *Rivista liturgica* 84 (1997) 245–260, 259–260; továbbá a történeti fejlődés

egyházban *törvényes szokás* alapján nemcsak a szentmisék felajánlásáért, hanem az –eucharisztikus áldozatnak nem minősülő– ‘előszenteltek liturgiájáért’, sőt a misében történő ‘megemlékezésekért’ (*commemoratio*) is szabad *adományokat* elfogadni.¹³³

E norma tervezeteivel kapcsolatban több oldalról, egymással ellentétes szöveg módosítási javaslatok születtek. Egyesek szorgalmazták, hogy a liturgikus említéseken túl további szertartásokat is soroljanak fel, mint amelyekért szintén adomány fogadható el. Így például a halottakért végzett *panachidát*, illetve az *akathisztoszt*. E javaslatot azonban érthető módon elutasították. Az említett ceremóniák ugyanis nem illeszkednek a *mise* adományok témakörébe, ráadásul róluk a vagyoni jog egyéb nyilvános istentiszteletekért járó adományokat (is) szabályozó kánonja megfelelően rendelkezik.¹³⁴ Mások éppen ellenkezőleg az ‘előszenteltek liturgiájára’ és a liturgián belüli megemlékezésekre utaló paragrafus kiiktatását kérték. Attól tartottak ugyanis, hogy kevésbé épületes gyakorlatot eredményezne, ha e szertartásokért is [mise] adományokat lehetne elfogadni. Ezzel szemben a kodifikátorok az ilyen értelmű szokásokat törvényesnek és a hiteles keleti tradíció részének minősítették. E területen kétségtelen elő fordulhatnak visszaélések. Ezek kiküszöbölését azonban az egyházi adminisztráció eszközeivel, esetleg részleges jogi normákkal kell biztosítani. A keleti törvénykönyvnek magának viszont a kodifikátorok meggyőződése szerint nyitottnak kellett maradnia az e kérdésben mutatkozó sokszínű keleti hagyomány iránt.¹³⁵

[2] *Az adományok önkéntessége*. A *mise* adományok mértéke terén –*Velasio de Paolis* szavaival élve– a keleti jog rendelkezése ‘a latin kódexhez képest kétségtelenül bátrabb lépésre szánja el magát’.¹³⁶ Ez utóbbi ugyanis nemcsak a szegények viszonylatában buzdít a misék szükség szerinti ingyenes bemutatására, hanem általában is azt szorgalmazza, hogy –fixált tarifák helyett– minden hívőtől csak annyi adományt fogadjanak el, amennyit azok spontán módon felajánlanak.¹³⁷

és az elmélet összegzéséhez: T. ORTOLAN, *Honoraires de Messes*, in DThC VII/1, 69–91; D. GALEA, *Dottrina antica e problematica moderna sulla legittimazione dello ‘stipendium Missæ’*, in *Divinitas* 25 (1981) 183–205, 273–315.

133 CCEO 715. kán. 2. §. (Ezek lehetőségét már a régi kódex kihirdetésre nem került szövegtervezete is tartalmazta. Ez kétségtelenül annak jele, hogy a keleti tradícióban vélhetően mélyen gyökerező szokásokról van szó; vö. *Nuntia* 4 [1977] 63, can. 83, § 2.)

134 CCEO 1013. kán.

135 Így: *Nuntia* 15 (1982) 34.

136 DE PAOLIS, *Liturgia*, im., 260.

137 CIC 945. kán. 2. §/CCEO 716. kán.

[3] *A más egyháztól kapott intenciók teljesítésének szabályrendje.* Ha pedig egy pap a szentliturgia bemutatásáért egy másik sajátjogú egyház tagjától fogad el miseadományt, erre vonatkozóan az adományozó egyházának e kérdésről rendelkező előírásait is köteles megtartani, hacsak a felajánló részéről ennek ellenkezője nem nyilvánvaló.¹³⁸ Noha a norma szövege –megleppő módon– kifejezetten nem jelzi, az imént említett ‘más sajátjogú egyház’ kifejezés alá itt értelemszerűen a latin egyház is odaértendő. Eszerint a nyugatról származó intenciók esetén főszabályként a latin törvénykönyv stipendiumokról szóló előírásai is kötelezik a keleti papokat. Ezt nemcsak a norma szelleme követeli, hanem egy kodifikációs megnyilatkozás is kifejezetten bizonyítja.¹³⁹

Egyes keleti egyházak miseadományokkal kapcsolatos gyakorlata teljes mértékben a latin fegyelem előírásaihoz igazodott. Ez érvényes a magyar görögkatolikus egyházra is.¹⁴⁰ Ez esetben a latin és ‘keleti’ fegyelmi rend nem mutat differenciát, így a két fegyelmi rend közötti kapcsolatból sem keletkeznek különleges jogi kázusok. Ellenben ha egy keleti egyház a latintól eltérő sajátos fegyelmi normákat követ, külön ‘rítusközi’ szabályozást igénylő esetek előfordulása e területen sem kizárt. (A jogrendközi viszonyok e tárgykörre vonatkozó egy további érdekes helyzete lehet például az, ha saját pap hiányában egy ortodox hívő végeztet katolikus liturgiát.)

Összegzés

1. *Az aliturgikus napok.* A keleti egyházfegyelemben az év során jónéhány napon tilos az eucharisztikus liturgia végzése. A bizánci tradíció szerint a szombati és vasárnapi napokat, illetve az esetleg ezen periódusra eső nagy egyházi ünnepeket leszámítva a nagyböjt valamennyi napja ‘aliturikus’ nap. E periódus szerdai és pénteki napjain a szentmise helyett az ‘előszenteltek liturgiáját’ végzik. Érdekes kivétel a kopt egyház gyakorlata, ahol éppen a nagyböjtot jellemzi a napi misézés.

2. A hiteles keleti tradícióban a jámborsági ‘magánmise’ ismeretlen, ezért a

¹³⁸ CCEO 716. kán.

¹³⁹ Az egyik érintett dikasztérium észrevétele szerint ‘teljes megalégedésre szolgál az 52. kán. [= CCEO 717. kán.] rendelkezése, mely a keleti rítusú papokat minden olyan esetben a témára vonatkozó latin törvények megtartására kötelezi, amikor latinoktól fogadnak el adományokat’; *Nuntia* 15 (1982) 34. (A miseadományokról szóló latin szabályozás összegzéséhez lásd: *Egyházjog*, 365–368.)

¹⁴⁰ Hollós[3], 31.

hívók jelenléte nélküli misézést a keleti kódex nem is említi. A keleti felfogás szerint nem a papra mint individuumra hárul a napi misézés kötelezettsége, hanem csak a paróchiális templomra (a közösségre) a vasár- és ünnepnapi celebráció.

A keleti liturgikus instrukció kifejezetten óv az eucharisztikus liturgia túlzott *sokszorozásától*, mert az a zsolozsma háttérbe szorulásához, illetve a liturgikus közösség szétaprózódásához vezetne. Az eucharisztikus közösség osztatlansága azért is fontos, mert az a *koinónia* kitüntetett jele is.

A CCEO a napi többszöri misézés (*bináció*, stb.) kérdését sem érinti. Noha ez a mai gyakorlat szerint a keleti katolikus papok számára is lehetséges, e praxis nem felel meg a keleti tradíciónak. A napi többszöri misézést –továbbá az ugyanazon oltáron (akár más papok által) végzett nap többszöri misét is– összeegyeztethetetlennek látták az eucharisztikus áldozat egyetlenségével. Ez utóbbit viszont az Egyház egysége megnyilvánulásának és garanciájának tekintették.

3. A koncelebráció. A keleti liturgikus praxisban a szertartások több pap részvételével történő celebrációja nem korlátozódik a szentmise közös bemutatására. A 'koncelebráció' ottani egységes fogalma más szentségek és szertartások közös végzésére is kiterjed.

A *rítusközi* koncelebráció három feltétele: egy meghatározott rítusú szertartás végzése (a rítusközi szinkretizmus tilalma), lehetőség szerint a saját rítusú liturgikus öltözék viselése, továbbá megyéspüspöki engedély. A felekezeti közötti (akatólikussal történő) koncelebráció tilos, a keleti kódex ennek elkövetőjére –véltetően csak az ortodox relációt szem előtt tartva– fakultatív büntetést rendel.

Az eucharisztikus koncelebráció *'lényegi formája'* az idők során nagy változatosságot mutatott. A hangos koncelebráció a keleti egyházak között latin hatásra csak a XVII. századtól terjedt el, nemcsak a katolikusok, hanem a szláv ortodoxok között is. Ezzel szemben a görög, a kopt és az etióp ortodoxok máig is a csendes koncelebráció ősi gyakorlatát követik. Érdeemes megjegyezni, hogy az utóbbi időben a koncelebráció körül érdekes elméleti reflexió zajlik. Ennek egyik kérdése, hogy nem volna-e a csendes együttmisézés is valódi szakramentális koncelebrációnak minősíthető? A Szent Officium egy korábbi állásfoglalása [1957] e lehetőséget kizárni látszik. Az első évezred gyakorlata azonban ennek elvi lehetőségét tanúsítja. A misekánon szimultán hangos recitációja a VIII. századig Rómában is ismeretlen volt.

4. A keleti tradíciók szerint az eucharisztia egyedüli rendes *kiszolgáltatója* a celebráló püspök és pap. Noha a CCEO végül a részleges jog hatásköré-

be utalta a diakónusok, sőt akár laikusok áldoztatási felhatalmazással történő felruházásának lehetőségét is, a liturgikus instrukció újra megköveteli, hogy a helyi szabályok e kérdésben ne lépjék túl az adott liturgikus tradíció kereteit. Ez gyakorlatilag az áldoztatási jogkör pap számára történő rezervációjának burkolt kikötésével egyenértékű. Ezért a keletieknél szent rendben nem levő személy legfeljebb csak *valódi szükséghelyzetben* áldoztathat.

5. Az életkor. A keleti jog – a mai latin fegyelemtől mutatkozó jelentős eltérésként – a bérmálás mellett az eucharisztia felvételét sem köti az értelem használatának előzetes elnyeréséhez. Ehelyett azt szorgalmazza, hogy az eucharisztia kiszolgáltatására is *mielőbb* kerüljön sor. Erre a hiteles keleti praxis szerint már az egységes beavatási szertartás keretében sor kerül: az újkereszteltet meg is bérmálják, s rögtön utána – rendszerint azon szentliturgiában mely keretébe a keresztséget és a bérmálást is feladták – az eucharishtiában is részesítik. Ez a szabály itt tehát nemcsak a felnőtteként kereszteltekre, hanem az újszülöttekre is érvényes. Latin hatásként a XVII–XVIII. sz.-tól azonban sok keleti katolikus közösséggel is átvették a ‘késletetett elsőáldozás’ rendjét.

A hatályos keleti végrehajtási normák egyértelműen jelzik, a törvényhozó e téren is a hiteles keleti tradícióhoz történő visszatérést, azaz a kisedáldoztatás gyakorlatának fokozatos felújítását várja el a keletiektől. (Ez egyébként a XIII. sz.-ig Nyugaton is bevett volt. Mi több, az újszülött-áldoztatás megszűnéséhez ott sem (csak) elvi megfontolások vezettek. Úgy tűnik az elsősorban a két szín alatti áldozás eltiltásának mellékkövetkezményeként alakult ki. A kicsinyek áldoztatása a hazai görögkatolikusok között a XVIII. sz. közepén még elterjedt volt.

6. Az áldozás helye és gyakorisága. Eucharisztikus liturgia közösségén kívül a keleti felfogás szerint áldoztatni csak betegek esetében, illetve az ‘előszenteltek liturgiáján’ szabad. E szabály megszegése elhomályosíthatja azt a teológiai evidenciát, hogy az eucharisztia szentsége, nem az individuum ‘*magán*közössége’ Krisztussal, hanem a Titokzatos Testben fennálló közösségi kötelék is.

A mai ortodox praxisban – a Szent iránti félelemteli tisztelet, illetve a régi szigorú előkészületi szabályok megőrzése miatt is – a hívek többnyire ritkán veszik az eucharishtiát. Nem mondható azonban, hogy ez lenne a hiteles keleti tradíció. Nagy Szent Bazil egyenesen a napi áldozásra buzdít: ‘Naponta áldozni, s így Krisztus szent Testében és Vérében részesülni az Úr szavai szerint jó és hasznos dolog...’ (94. kán.). A mai latin fegyelem (a régi lateráni norma nyomán) továbbra is a húsvéti áldozást írja elő minimumként. A keleti kódex e kérdésben is az egyes egyházak tiszteletre méltó hagyományainak megtartását kívánja meg. A bizánci tradíció elsősorban az alábbi négy, böjti időszak-

kal bevezetett ünnepkörben szorgalmazza az eucharisztia vételét: a húsvét, az apostolfejedelmek ünnepe (jún. 29), az Istenszülő elszenderedése (aug. 15), valamint a karácsony.

7. A két szín alatti áldozás. Noha az egyház rendkívüli esetekben, illetve kisdedeknél kezdettől alkalmazta az egy szín alatt történő áldoztatást, felnőttéknél a középkorig *mindenütt* a két szín alatti vétel volt az általánosan elterjedt. Noha a teljes jelenlét miatt dogmatikailag az egyik szín vétele is elégséges az érvényes áldozáshoz, egyes neves liturgiatudósok ezt ma már a spekulatív dogmatikai minimalizmus és a bibliai szimbolika iránti érzéketlenség jelének látják. A keleti fegyelem szerint ma is *kötelező* a két szín alatti áldoztatás. Ez alól csakis a kicsinyek, és a betegek esetében lehet kivételt tenni. A jog arra is kötelezi a keletieket, hogy haladéktalanul vezessék vissza a két szín alatti áldoztatás kizárólagos gyakorlatát, ha az idők során a latin fegyelem hatására az egy szín alatti áldoztatás terjedt volna el közöttük.

8. A szentségi böjt. A régi egyházfegyelem szigorú böjti előkészülethez kötötte az eucharisztia vételét. Ezt a latin egyházban XII. Piusztól kezdve minimalizálták. Az eucharisztikus böjt e leépítése a keleti katolikus egyházak fegyelmébe is átjött. A szentségi böjt sajátos értékei miatt a keleti jog szorgalmazza az ősi böjti fegyelem ma is követhetőnek tűnő elemeinek korszerűsített felelevenítését. Az eucharisztikus böjtről és egyéb előkészületekről szóló előírásokat az adott sajátjogú egyház hívei lehetőség szerint a diaszpórában is kötelesek megtartani.

Ha egy katolikus a szentségekben való közösködés szabályai szerint ortodox liturgián öhajt ma áldozni, az ott érvényes fegyelem előírásait is meg kell tartania.

9. A rítusközi áldozás. A firenzei unió kora után a rítusközi áldozás szisztematikus korlátozására XIV. Benedek hozott rendelkezéseket. Ezek kiiktatására a XIX. sz. végétől történtek lépések. A különböző rítusú katolikusok közötti eucharisztikus 'kommunikáció' teljesen kötetlenné csak X. Piusz révén vált (const. ap. *Traditio ab antiquis*, 1912). A saját rítus megőrzésének és ápolásának kötelezettségét kimondó irányelv alapján azonban ma is elvárás, hogy a keleti hívők lehetőség szerint minél gyakrabban a saját szertartású liturgiáikon vegyék az eucharishtiát.

10. Az eucharisztia anyaga és a 'zeon'. Hosszú ideig valamennyi keleti egyház kovászos kenyérrel mutatta be az eucharisztikus áldozatot. Elsőként az örmények tértek át a kovásztalan áldozatra (VI. sz.), majd az uniók nyomán érvényesülő latin hatásra hasonló folyamat zajlott a maroniták és malabárok között is. Az antióchiai jakobiták ősi szokás nyomán olajat és sót is adnak az

eucharisztikus kenyérhez. (A jakobiták közül egyesült szír katolikusoknál a Hitterjesztési Kongregáció az olaj liszthez adását eltiltotta.)

A bor jelentős mérvű hígítása a mediterráneumban általánosan elterjedt szokás volt. Ez alól a liturgikus áldozat sem volt kivétel. Az örmények viszont a VI. századtól egyáltalán nem adtak vizet a miseborhoz. Ennek eleinte dogmatikai szimbolikája lehetett, a Krisztus egyetlen isteni természetét tanító monofizita krisztológia jelét látták benne. Évszázadok után csak az új kodifikáció nyitott teret arra, hogy az örmény katolikusok visszatérjenek e régi –immár dogmatikai szimbolikától mentesnek ítélt– szokásukhoz.

A bizánci eucharisztikus liturgia jellegzetessége a ζέον [‘zeon’] szertartása, az átváltoztatott eucharisztia forró vízzel történő felvegyítése. E gesztus az eucharisztikus színek Szentlélek alászállásának köszönhető átelevenítését fejezi ki. A keleti dikasztérium e liturgikus praxis felújítását is szorgalmazza mindenütt, ahol azt az uniók nyomán eltiltották.

II. *Az eucharisztia őrzése és imádása.* A keletieknél az eucharisziát csak a betegek áldoztatására, illetve a konszekráció nélküli ‘előszenteltek liturgiáján’ történő áldoztatás céljára őrzik.

Az Eucharisztia kultusza a keletieknél is ismert. A ‘szentségimádás’ szertartása viszont a keleti szemlélettől idegen. Az eucharisztia imádása ugyanis, az antik tradíciónak megfelelően, náluk továbbra is elválaszthatatlan egységben maradt az *áldozat* celebrációjával. A szentség ‘szemléleten’ keresztül megvalósuló imádata azért is idegen számukra, mert az eucharisztia a legmélyebb misztérium. Ez pedig éppen azt igényli, hogy az eleve láthatatlant csak a lehető legkisebb mértékben tegyük ki érzékeinknek. (Az eucharisztikus áldozatbemutatáson kívüli szentségimádási rítus végül azért is problematikus, mert ebben nem fejeződik ki a három isteni személy üdv gondozásban betöltött sajátos szerepe, illetve ezen üdv gondozás Atyában forrászó egysége sem, végső soron a megváltás-misztérium és így az eucharisztia titkának alapvetően szentháromsági jellege sem.)

Az eucharisztia keleti tiszteletének sajátos liturgikus formái a szertartások keretében végzett leborulások. Emellett ugyancsak ez tükröződik a templom szentély részének elzártágában és az oda történő belépés, valamint az ottani liturgikus mozgás precíz szabályozásában. Az eucharisztia iránti tisztelet jelei továbbá, hogy azt csak felszentelt pap szolgáltathatja ki, illetve –főleg az ortodoxia által megőrzött– szigorú böjti és előkészületi fegyelem is.

12. *Miseadományok.* Az egyes sajátjogú egyházakban fennálló törvényes szokások alapján nemcsak a szentmisék felajánlásáért, hanem az –eucharisztikus áldozatnak nem minősülő– ‘előszenteltek liturgiájáért’, sőt a misében

történő ‘megemlékezésekért’ (*commemoratio*) is szabad *adományokat* elfogadni. Ha pedig egy pap a szentliturgia bemutatásáért egy másik sajátjogú egyház tagjától fogad el miseadományt, erre vonatkozóan az adományozó fegyelmi rendjének vonatkozó előírásait is köteles megtartani.

Irodalom

Eucharisztia:

- ADAM, M., *I sacramenti dell’iniziazione cristiana nei rapporti interecclesiali tra i cattolici latini e orientali in Slovacchia*, Roma 2003, IX + 669 pp.
- ANDRIEU, M., ‘*Immixtio et consecratio*’. *La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris 1924, 268 pp.
- BAUMSTARK, A., *Anaphora*, in RAC, I, [1950] 418–427.
- BAUMSTARK, A., *Comparative Liturgy*, Westminster [Maryland, 1958], 249 pp.
- BONATO, A. [et al.], *L’eucaristia nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità biblico-patristica 20), Roma [1998], 270 pp.
- CABROL, F., *Anamnèse*, in DACL, 1,2, 1880–1896.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I: *De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione ed eucharistia*, Romæ 1938, 860–881.
- COUSSA, A., *De instructione S. C. Orientalis diei primæ februarii 1933 ‘De binatione in ritu byzantino’*, in *Apollinaris* 7 (1934) 479–486.
- CRAWFORD, CH., *Infant Communion: Past Tradition and Present Practice*, in *Theological Studies* 31 (1970) 523–536.
- DE CLERCK, P. (dir.), *La liturgie, lieu théologique* (Sciences théologiques et religieuses 9), Paris 1999, 240 pp.
- DE MEESTER, P., *Grecques (liturgies)*, in DACL, v, 1591–1662.
- DE PAOLIS, V., *Liturgia e denaro. Indicazioni del ‘Codice di diritto Canonico’ e del ‘Codice dei canoni delle Chiese orientali’*, in *Rivista liturgica* 84 (1997) 245–260 [259–260].
- DOLHAI, L., *Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége*, in *Teológia* 35 (2001) 1–2, 11–24.
- DOLHAI, L., *A szentáldozás feltételei*, in *Vigilia* 70 (2005) 5, 403–411.
- EMMINGHAUS, J., *Die Messe: Wesen, Gestalt, Vollzug*, Klosterneuburg – Stuttgart 1983, 302 pp. [= *The Eucharist: Essence, Form and Celebration*, Collegeville {Minn.} 1978]
- ERICKSON, J., *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054*, in *St Vladimir’s Theological Quarterly* 14 (1970) 3–24.
- FERRARI, G., *Breve esposizione dei lavori sui canoni de divina Eucharistia*, in *Nuntia* 4 (1977) 29–37–[40].

- FORTINO, E., *L'iniziazione cristiana nella Chiesa bizantina* (Sussidi Catechetici 1), Roma 1985.
- GALEA, D., *Dottrina antica e problematica moderna sulla legittimazione dello 'stipendium Missæ'*, in *Divinitas* 25 (1981) 183–205, 273–315.
- GESTEIRA GARZA, M., *Eucaristía*, in DTDC, 493–520.
- GETCHA, J., *La fréquence de la célébration et de la communion eucharistique dans la tradition byzantine*, in *La Maison-Dieu* 242 (2005) 2, 69–82.
- GIRAUDO, C., *Addai e Mari, l'anafora della Chiesa d'Oriente: 'ortodossa' anche senza le parole istituzionali*, in *Rivista Liturgica* 89 (2002) 205–215.
- GIRAUDO, C., *Epiclesi eucaristica, la controversia*, in DeOC, 271–275.
- HANSENS, J., *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, tom. II–III, *de Missa*, Romæ 1930–1932.
- HEIN, K., *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline*, Bern 1975, 491 pp.
- HEISER, H., *Die Kinderkommunion im Geiste der Kirche*, 4 vols., Wiesbaden 1931–1934.
- HERMAN, E., *Eucharistie en droit oriental*, in DDC, v, Paris 1953, 499–556.
- IVANCSÓ I., *A böjti fegyelem alakulása a magyar görögkatolikus egyházban a püspöki rendelkezések alapján*, in *Athanasiana* 14 (2002) 121–129.
- IZZO, J., *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*, Romæ 1975, 358 pp.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, De sacramentis*, III, Parisiis 1930, 177–330.
- L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico*. Atti del IX Simposio Inter Cristiano. Assisi, 4–7 settembre 2005 (Simposi Inter Cristiani 9), L. BIANCHI (a cura di), Venezia-Mestre 2007, 325 pp.
- LIGIER, L., *Il sacramento dell'eucaristia*, Roma 1971, 412 pp.
- MEYENDORFFE, J., *Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist*, in *Concilium* 3 (1967) 27–30.
- MUSSONE, D., *L'eucaristia nel codice di diritto canonico. Commento ai can. 897–958* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 21), Città del Vaticano 2002, 209 pp.
- OKULIK, L., *Pio X e la comunione eucaristica nelle celebrazioni nei riti orientali e latino*, in *L'eredità giuridica di san Pio*, A. CATTANEO (a cura di), Venezia 2006, 313–322.
- Oriente Lumen Conference Proceedings [4 – 'Eucharist']*, June 19–23, 2000, Washington, D.C., Fairfax [Va] 2000, IV + 178 pp.
- PUJOL, C., *De sacramentis rituum orientalium [Breves notæ professoris ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961 [kézirat], 75–128.
- RUSZNÁK M., *A görög egyház böjti fegyelme*, Budapest 1909, 62 pp.
- SALACHAS, D., *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992, 145–192.
- SANCHEZ CARO, J. M., *Eucaristia e historia de la salvación. Estudio sobre la plegeria eucarística oriental* (BAC 439), Madrid 1983, XXIX + 456 pp.

- SEMCHARAY, T.-M., *De SS. Sacramentis secundum ritum æthiopicum*, Romæ 1931, 127 pp.
- SEMCHARAY, T.-M., *La Messe éthiopienne*, Rome 1937, 99 pp.
- SPÁČIL, TH., *Doctrina theologiæ Orientis separati de SS. Eucharistia*, Romæ 1928–29 {estratto da: *Orientalia Christiana*, vol. XIII.-3 (1928) 48; vol. XIV.-1 (1929) 50}.
- SZOTYORI-NAGY, Á., *Az antimenzion interrituális használatának kérdése az uniók körét követi szentszéki dokumentumok fényében*, in *Athanasiana* 27 (2008) 63–73.
- STASIAK, M., *Disciplina sacramentale della Chiesa di rito bizantino-slavo in Polonia secondo i sinodi provinciali di Zamosc (1720) e di Leopoli (1891)*, Exc. Diss PUL, Roma 1974, 75 pp.
- TAFT, R., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* [Antology], Rome 1997, 318 pp.
- TAFT, R., 'Eastern Presuppositions' and Western Liturgical Renewal, in *Antiphon* 5 (2000) 1, 10–22.
- TAFT, R., *Byzantine-rite Concelebration of the Eucharist*, in *Eastern Churches Journal* 11 (2004) 1, 119–124.
- TAFT, R., *Extraordinary Ministers of Holy Communion*, in *Eastern Churches Journal* 12 (2005) 1, 155–165.
- TAFT, R., *Holy Week in the Byzantine Tradition*, in *Hebdomadæ sanctæ celebratio. Conspectus historicus comparativus*, A. G. KOLLAMPARAMPIL (cur.), Roma 1997, 67–91.
- TAFT, R., *How Liturgies Grow. The Evolution of the Byzantine 'Divine Liturgy'*, in *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977) 393–433.
- TAFT, R., *Lanafora degli apostoli Addai e Mari: La 'gemma orientale' della lex orandi*, in *Divinitas* 47 (2004) 107–124.
- TAFT, R., *Mass without the Consecration? The Most Important Magisterial Teaching since Vatican II*, in *America* 188 (2003) 16, 7–11.
- TAFT, R., *Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, in *Divinitas* [numero speciale] 47 (2004) 75–106.
- TAFT, R., *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy Series), Collegeville [Minn] 1992, 84 pp.
- TAFT, R., *The Continuity of Tradition in a World of Liturgical Change: The Eastern Liturgical Experience*, in *Seminarium* 27, n.s. 15 (1975) 445–459.
- TAFT, R., *The Contribution of Eastern Liturgy to the Understanding of Christian Worship*, in *Logos [A Journal of Eastern Christian Studies]* 37 (1996) 1–4, 273–298.
- TAFT, R., *The Frequency of the Eucharist Throughout History*, in *Concilium* n. 152, 1992, 13–24.
- TAFT, R., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine and Its Meaning for Today*, Collegeville [Min.] 1986, xvii + 421 pp.
- TAFT, R., *The Minister of Holy Communion in the Eastern Traditions*, in *Tuwaik Studies in honour of Rev. Dr. Jacob Vellian* (Syrian Churches Series 16), G. KARUKAPARAMPIL (ed.), Kottayam 1995, 3–19.

- TAFT, R., *Through their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw it*, Berkeley [Ca.] 2006, xxviii + 172 pp.
- TAFT, R., *Zur Theologie der Tagzeitenliturgie*, in *Heiliger Dienst* 56 (2002) 2, 71–82.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 156–254.
- TRIACCA, A. M., *La presenza e l'azione dello Spirito santo nella celebrazione dei sacramenti*, in *Liturgia* 19 (1985) 26–62.
- VASIE, C., *La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale?*, in Fürst FS, 761–765.
- ZIADÈ, I., *Oriente (messa)*, in DThC, XI, 1434–1487.
- ZIZIOULAS, J., *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*, Brookline [Ma] 2001, 279 pp.

Koncelebráció:

- BRAKMANN, H., *'Kai anaginòskousi pantes hoi hiereis tén eucharistérion euchén'* Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet byzantinischer Konzelebranten, in *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976) 319–367.
- CORNIDES, A., *Concelebration*, in NCE, 4, 103–105.
- DE MEESTER, P., *De concelebratione in Ecclesia orientali praesertim secundum ritum Byzantinum*, in *Ephemerides Liturgicae* 36 (1923) 101–110, 145–154, 196–201.
- HANSSENS, J., *De concelebratione Missae in ritibus orientalibus*, in *Divinitas* 10 (1966) 482–559.
- LANNE, E., *La concelebrazione nella tradizione delle Chiese orientali*, in *Concelebrazione, dottrina pastorale* (Culmen et fons 7), B. NEUNHEUSER – E. LANNE (a cura di), Brescia 1965, 18–36.
- RAES, A., *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in *La Maison-Dieu* 35 (1953) 24–47.
- SALACHAS, D., *La professione di fede non piena impedisce la comune celebrazione eucaristica. Quali i limiti?*, in *Nicolaus* 10 (1982) 2, 307–332.
- TAFT, R., *'Ex Oriente lux?'* Some Reflection on Eucharistic Concelebration, in *Worship* 54 (1980) 308–325.
- TAFT, R., *Byzantine-rite Concelebration of the Eucharist*, in *Eastern Churches Journal* II (2004) 1, 119–124.

Epiklézis:

- COFFEY, D., *A Proper Mission of the Holy Spirit*, in *Theological Studies* 47 (1986) 222–250.
- GARIJO GUEMBE, M., *Epiclesis*, in DTDC, 407–414.
- GIRAUDO, C., *Epiclesi eucaristica, la controversia*, in DeOC, 271–275.

- KILMARTIN, E., *Epiclesis*, in NCE, 18, [Suppl. 1978–1988], 149–151.
- KILMARTIN, E., *The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements*, in *Theological Studies* 45 (1984) 225–253.
- MCKENNA, J. H., *Epiclesis*, in NCE, 16, [Suppl. 1967–1974], 154–156.
- MCKENNA, J. H., *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharist Epiclesis in the Twentieth Century Theology (1900–1966)*, Great Wakering 1975.
- SALAVILLE, S., *Epiclèse eucharistique*, in DThC, v,1, 194–300.
- TAFT, R., 'From Logos to Spirit'. *On the Early History of the Epiclesis*, in *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer, A. HEINZ – H. RENNINGS* (hrsg. von), Freiburg im Breisgau 1992, 489–502.
- TAFT, R., *The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex Orandi Traditions*, in *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Grand Rapids [Mich.] 1995, 210–237.
- TAFT, R., *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, in *Ostkirchliche Studien* 45 (1996) 3–4, 201–226.
- VISCHER, L., *Epiklese, Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Aufbruchs*, in *Œcumenica* 2 (1967) 302–312 (= *The Epiclesis: Sign of Unity and Renewal*, in *Studia Liturgica* 6 [1969] 30–39.)

4. § A bűnbánat szentsége

Kodifikációtörténet és irodalom. A kiindulási szövegekhez képest a bűnbánatról szóló fejezet is jelentősen lerövidült.¹ A bűnbánat jelölésére az egyháztörténet során különböző kifejezések szolgáltak (így például: μετάνοια, εξομολόγησις, penitencia, confessio), ami azzal is összefüggésbe hozható, hogy a szentség komplex folyamatából egyes korokban más és más momentum került előtérbe. A keleti bűnbánati fegyelemre vonatkozó szakirodalom gazdag, noha sok esetben nem szoros értelemben vett jogi, hanem inkább szentségtörténeti, dogmatörténeti, liturgikus szemszögű munkákkal állunk szemben.²

- 1 A SCICO 1958-as kész tervezetének 51 kánonjával szemben a CCEO már csak 19 kánont tartalmaz. A kiindulási szövegekhez lásd: *Nuntia* 6 (1978) 66–75; a kodifikációtörténet menetéhez: *Nuntia* 31 (1990) 58.
- 2 E. VACANDARD, *Confession [I^{re} période (IV^e–VI^e siècle): 1. Discipline de l'Église grecque]*, in *DThC*, III, 861–874; E. AMANN/A. MICHEL/M. JUGIE, *Penitence-sacrement*, in *DThC*, XII, 722–1138 [benne: M. JUGIE, *La pénitence dans l'Église grecque après le schisme*, in im., 1127–1138]; R. JANIN, *Pénitence en droit oriental*, in *DDC*, VI, 1324–1327. Az orosz és az egyes ókeleti egyházak gyakorlatáról szóló szócikkrészletek mutatóihoz lásd: *Penitence [v.] dans l'Église gréco-russe après le schisme*, illetve: *Penitence [v.bis] dans les autres Églises orientales*, in *DThC*, Tables générales, 3, 3580–3581; K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon Neuen Theologen*, Leipzig 1898; H. KOCH, *Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, in *Historisches Jahrbuch* 21 (1900) 58–78; F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. II: *De pœnitentia*, Taurini-Romæ 1938, 895–922; C. KOROLEVSKIJ, *L'administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantine*, in *Stoudion* 2 (1925) 36–45, 97–110, 129–136; J. VOSTÉ, *La confession chez les Nestoriens*, in *Angelicum* 7 (1930) 17–26; A. RAES, *Les rites de la pénitence chez les Arméniens*, in *Orientalia Christiana Periodica* 13 (1947) 648–655; ID., *Le rite de la confession chez les Malankars*, in *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950) 448–459; P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932; ID., *De pœnitentia tractatus dogmatico-historicus*, Romae 1950; B. POSCHMANN, *Pœnitentia secunda. Die Kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyrpian und Origenes. Eine dogmatische Untersuchung*, Bonn 1940; ID., *Penance and the Anointing of the Sick* [Herder History of Dogma], Freiburg/Bg.–London 1963; E. HERMAN, *Il più antico penitenziale greco*, in *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953) 71–127; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966; F. NIKOLASCH, *La liturgia penitenziale nelle Chiese orientali ed il suo significato*, in *Concilium* 7 (1971) 91–103; L. LIGIER, *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, in *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 940–967; ID., *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites*, in *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 1, 5–78; G. WAGNER, *Bussdisziplin in der Tradition des Ostens*, in AA. VV., *Liturgie et rémission des péchés. Conférences Saint-Serge/xx^e Semaine d'études liturgiques* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicæ 3), Paris 2–5 juillet 1973, Roma 1975, 251–264; M. BERROUARD, *La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie*, in *La Maison-Dieu* 118 (1974) 92–130; J. VAN ROSSUM, *Priesthood and Confession in St Symeon the New Theologian*, in *St*

1. Bevezető kánon

[1] Ennél a szentségnél is egy teológiai normával kezdődik a szabályozás. Ez összegzi a megtérés (μετάνοια) misztériumát. E teológiai kontextus előtérbe állítása biztosítja, hogy az alább részletezett bűnbánati normák a hittel összhangban levő, az apostoli tradíciónak megfelelő értelmet nyerjenek. Az előző szentségekről szóló bevezető kánonok kapcsán már kiemeltük, hogy a keleti hagyomány számára különösen kedves e teológiai indíttatású kanonisztika. A jelen szöveg az isteni irgalom bűnös iránt megnyilvánuló ‘Teofániájának’ foglalatja. Az ember azért lett teremtve, hogy egységben éljen Teremtőjével. A bűn megtöri ezt az Isten és ember közti kapcsolatot, de a bűnbánat szentsége

Vladimir's Theological Quarterly 20 (1976) 220–228; J. ERICKSON, *Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977) 191–206; D. POWER, *The Sacramentalisation of Penance*, in *Heythrop Journal* 18 (1977) 5–22; H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), Freiburg/Bg. 1978; A. AMATO, *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici, sec. XVI–XX* (Analekta Blatadôn 38), Thessaloniké 1982; G. MOIOLI, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Milano [1996], 125–147; N. BUX, *Confessione, penitenza e comunione nelle epistole canoniche di S. Basilio*, in *Communio* 71 (1983) 98–130; E. FORTINO, *La penitenza nella Chiesa bizantina* (Sussidi Catechetici 3), Roma 1987; D. SIMON, *Die Bussbescheide des Erzbischofs Chomatian von Ochrid*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, vol. 37 [Wien 1987], 235–275; R. TAFT, *Penance in Contemporary Scholarship*, in *Studia Liturgica* 18 (1988) 2–21; ID., *Penance*, in ODB, 3, 1622–1623; P. MEYENDORFF, *Penance in the Orthodox Church Today*, in *Studia Liturgica* 18 (1988) 108–111; M. ARRANZ, *I penitenziali bizantini [Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o 'Secondo Kanonarion' di Basilio Monaco]* (Kanonika 3), Roma 1993; A. MAYER, *Penitenza [Teologia dogmatica]*, in EC, 9, 1104–1122; F. NIKOLASCH, *Penitenza*, in DT, II, 530–538; F. SOTTOCORNOLA, *Penitenza (sacramento della)*, in DTI, II, 706–722; C. VOGEL, *Penitenza*, in DPA, 2, 2742–2746; M.-H. CONGOURDEAU, *Penitenza, ambito bizantino*, in DEM, 3, 1439–1440; N. BUX, *Reconciliation in the Eastern Churches*, in A. CHUPUNGCO (ed.), *Sacraments and Sacramentals* (Handbook for Liturgical Studies 4), Collegeville [Mi] [2000], 105–120; G. FLOREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, Madrid 1997; H. KRAIENHORST, *Buß- und Beichtordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen* (Das östliche Christentum, NF. Band 51), Würzburg 2003; J. GECHTA, *Confession and Spiritual direction in the Orthodox Church. Some Modern Questions to a Very Ancient Practice*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007) 2–3, 203–220; M. MOROZOWICH, *Ritual Reconciliation in the Patristic Period: Instructive for Today?*, in *Studi sull'Oriente cristiano* II (2007) I, 15–34; ERDŐ P., *Rítusközi (egyházközi) gyóntatási fegyelem a katolikus egyházban*, in *Kánonjog* 4 (2002) 7–15; OROSZ A. [L.], *A bűnbánattartás fegyelme és a gyóntatás hagyománya a bizánci szertartású egyházakban*, in *Teológia* 25 (1991) 2, 99–104; ID., *A bűnbocsánat és kiengesztelődés a bizánci egyházban*, in *Erkölcsteológiai Munkák, 1., A gyónás szentsége*. Erkölcsteológiai Szimpozion 2006. május 4, Nyíregyháza 2006, 59–76.

helyreállítja azt. Ebből érthető, hogy a bűnbánat beteljesedése miatt az eucharisztia: azért, mert ebben valósul meg a teljes közösség, egyesülés Istennel. Urunkkal egyesülve jutunk egységre az összes megkeresztelttel, így áll helyre a szentek közössége, melytől a bűn eltávolított minket; így engesztelődünk ki az Egyházzal, amelyet bűneink megsebeztek.³ Ezen aspektus, tudniillik a keleti bűnbánati fegyelem hangsúlyozottan *eucharisztia-centrikus* jellege különösen is figyelemre méltó. Ebben az egyház bűnbánatra vonatkozó eredeti felfogása tükröződik. (Ezzel szemben egyes helyeken –a nyugati penitenciás-könyvek hatására– idővel inkább a fenyték ‘kiengesztelő’ értékét kezdték hangsúlyozni. Ennek következtében a bűnbánat eucharisztikus egyesülés felé mutató eredeti irányultsága ‘egyre inkább háttérbe szorul, vagy csak eszközzé válik a fokozatos lelki előrehaladás útján’.⁴) Említést érdemel még, hogy a régi liturgikus szövegek a feloldozásnál is az isteni közreműködés elsődlegességét kidomborító *deprekatív* (könyörgő) formulát alkalmaztak.⁵ Végül e szentségnél is hangsúlyt kap a Szentlélek ereje: Ő az, aki megtérésre vezeti a bűnöst.

[2] A bűnbánat-irányultság az egész keresztény életet elkíséri, az istentisztelet szinte minden pontján jelen van, különösen is a nagy ünnepeket megelőző időszakokban. Ennek jele, hogy a bűnbocsánatért és a Szentlélek ajándékáért könyörgő 50. zsoltárt a különböző egyházak liturgiái szerint napjában többször is végzik. A bűnbánat más szentségekben is hangsúlyosan jelen van: a keresztségben, a szentliturgia szövegeiben, s a bűnbocsánatot is hozó betegek kenetében egyaránt. A bűnbánat végül az antik tradíció szerint nemcsak a *liturgia* keretében gyakorolható. Egyes *cselekmények* (böjt, alamiznaosztás, zárándoklat, stb.) már önmagukban is bizonyos bűnbocsátó malasztal járnak. Emellett vannak olyan *helyek* (monostor, cella, pusztaság, stb.), ahol a saját bűneink fölött érzett gyász könnyeiben különösen is kinyilvánul a mindennapi újjászületés lehetősége, a Szentlélekben való új életre.⁶

[3] *A gyónás ‘medicinális’ jellege.* A latin és a keleti tradíció közötti érdekes differencia, hogy az utóbbi a gyónásnak csakis a *gyógyító*, üdvhozó jellegét állítja előtérbe, míg a latin szemlélet emellé régóta hangsúlyt helyez a gyóntató *ítéletnyilvánító* szerepére is. *Alexandriai Kelemen* szerint a bűn megbocsátása

3 CCEO 718. kán.; *Nuntia* 6 (1978) 56.

4 Oroszi, 101.

5 Pl. ‘Úristenünk..., fogadd el N. szolgál gyónását is, és mint jóságos engedd el neki mindazt, amit szándékosan vagy akaratlanul, szóval, tettel vagy gondolattal elkövetett’. A latin egyház papjai a II. évezredben *kijelentő* formula használatára tértek át (‘én feloldozlak téged...’). Ezt lassan a szláv bizánci rítusúak is átvették, mint azt Moghila Péter kijevi ortodox metropolita liturgikus könyve is tanúsítja; vö. Oroszi, 102–103.

6 Vö. *Il Padre*, n. 87.

hosszú gyógyulási folyamat, amelyhez tapasztalt lelki vezetőre van szükség. Kelemennek a bűnbánat e pszichológiai-medicinális jellegű megközelítése a keletiek számára máig meghatározónak bizonyul.⁷ Ezzel szemben a latin szemlélet a gyóntató bírói funkcióját emeli ki. Ez különösen azóta vált szükségesszerűvé, amióta a jóvátétel a feloldozás utánra került, s a feloldozás megadása a gyónó bánata elégségességének megítélésétől függ.

2. Történeti visszatekintés

A hatályos keleti jog némely rendelkezésének megértéséhez szükséges a bűnbánati fegyelem történeti fejlődésének legalább sematikus felelevenítése.⁸ A bűnbánati fegyelem két nagy periódusa között szokás különböztetni, úgy mint a ‘kánoni [vagy nyilvános] bűnbánat’ és a ‘magángyónás’ kora között.

Noha az apostoli kor forrásai szerint *bármely* bűn feloldozást nyerhet, az első századokban egyes rigorista áramlatok némely főbenjáró bűn –főleg a hitehagyás, az emberölés és a házasságtörés– esetében mégis kétségbe vonták a keresztség utáni újabb kiengesztelődés lehetőségét, így például a montanista Tertullianusz. A keleti tradíció olyan meghatározó korai szereplői számára, azonban mint Alexandriai Kelemen, vagy Origenész egyértelmű volt, hogy az egyháznak hatalmában áll bármely bűn feloldozása.⁹

I. A ‘kánoni bűnbánat’ rendszere (IV–VII. sz.). A keresztség utáni feloldozás e kor elterjedt nézete szerint csak egyszeri alkalommal volt elnyerhető.¹⁰ A kiengesztelődést pedig *lassú gyógyulási folyamatként* értették, mely tapasztalt ‘lelki vezetőt’ igényel, aki intésekkel és imával kíséri a vezeklőt. Ilyen lelkiatya nemcsak a hierarchia tagja, de az Istennel barátságban élő laikus is lehetett. A vezeklés e medicinális jellegét kiemelő kelemeni megközelítés meghatározó lesz a keleti egyház bűnbánati felfogására. E második megtérést az antik zsinati kánonok által meghatározott (‘kánoni’) bűnbánati rendben komoly külső jelekkel: *szigorú és hosszadalmas* bűnbánati cselekmények teljesítésével kellett igazolni. A ‘penitencia’ (vezeklés) valóban fáradtságos, sőt gyötrelmes feladatokat, jóvátételt és az elkövetett károk lehetőség szerinti tényleges helyrehozata-

7 A vonatkozó forrásokhoz lásd: MAYER, *Penitenza*, III5.

8 Ehhez itt elsősorban a következő szintézisekre támaszkodom: C. VOGEL, *Penitenza*, in DPA, 2, 2742–2746; SOTTOCORNOLA, *Penitenza*, 711–713; A. MAYER, *Penitenza*, III6–III22; VACANDARD, *Confession*, 861–874.

9 MAYER, *Penitenza*, III4–III5.

10 *μετάνοια* ἐστὶ μίᾶ: Hermasz Pásztor mellett már Alexandriai Kelemen (II. sz.) és Cipriánusz is erről tanúskodik, ám a III. sz. elejére datálható ‘Didaszkália’ nem ismer ilyen korlátozást.

lát jelentette. E vezeklés minden *súlyos* bűn esetén kötelező, míg a többi bűn eltörlése (nem szentségi jellegű) magánbűnbánat keretében imával, böjttel, a könyörületesség cselekedeteinek gyakorlásával is elnyerhető volt.¹¹

A *bűnbánat menete* e régi gyakorlat szerint többfázisú folyamat, mely rendszerint az alábbi lépésekből állt: (1) *Csatlakozás a bűnbánók rendjéhez* ('ordo pænitentium'): a bűn püspök előtti –olykor akár nyilvános– megvallása, illetve a *vezeklés* püspök részéről történő *nyilvános kiszabása* révén.¹² A bűnbánók közé soroltatás az érintett jó hírének elvesztésével, sőt külsőségekben is megnyilvánuló nyilvános humiliációjával járt. (2) A *vezeklés* ('actio pænitentiaë'). Évekig tartó penitencia teljesítése, mely alatt a bűnbánók részben nyilvános, részben privát jellegű bűnbánati cselekmények ismételt végzésére voltak kötelezve. Keleten –a katekumenátushoz hasonlóan– a vezeklők különböző grádusokon keresztül, lépésről lépésre nyerték vissza helyüket az egyházi közösségekben. Világosító Szent Gergely (+270) a vezeklés négy fázisa között különböztet: az 'esdeklők': akik csak a templomon kívül siránkozhattak és könyöröghettek a hívek imáiért; a 'hallgatók', akik a nartexből követhetik a liturgiát, a 'leboruló', végül az 'állók', akik már az eucharisztikus áldozat szertartásából sincsenek kizárva, de nem részesülhetnek a szentségből.¹³ E bűnbánati stációk hosszú évekig tartottak. Így a hitehagyók számára a Nikaiai Zsinat II. kánonja három év vezeklést írt elő a 'hallgatók' között, majd további hét évet a 'leborulók' rendjében, végül még két évet az 'állók' között.

(3) Végül a folyamat utolsó elemeként az *ünnepélyes kiengesztelődés* ('reconciliatio') következett. Ez a penitencia letöltése *után*, a hívők közösségében a püspök kézfeltétellel kísért imája révén történt. Az v. századtól ez utóbbi ceremóniára nagycsütörtökön került sor. Noha az előírt vezeklés csökkentésére volt lehetőség,¹⁴ az antik kánoni vezeklés így is elviselhetetlenül nehéznek tűnhetett. A bűnbánók például teljes és végleges önmegtartóztatásra voltak kötelezve, nem viselhetek többé közhivatalt, ami a házások számára különösen is terhessé tette a nyilvános vezeklést. Erre ezért csak életük vége felé vállalkoztak. A katonák, hivatalnokok és klerikusok pedig eleve ki voltak zárva belőle.¹⁵ Sőt, a nyilvános vezeklői státusznak a bűnbánati időn túl fennmaradó súlyos

11 MAYER, *Penitenza*, 1118.

12 Úgy tűnik, az antik korban a bűnbánat szentségi elnyerésének a nyilvános vezeklés volt az egyetlen útja. (A magán jellegű szentségi kiengesztelődés ekkori létét kétségbe vonó jelentős szerzők pl. F. Funk, E. Vacandard, B. Poschmann, K. Rahner; vö. MAYER, *Penitenza*, 1118.)

13 A Világosító Szent Gergelynek tulajdonított 7. kán.; vö. *Nuntia* 4 (1977) 73–74.

14 Vö. Nagy Szent Bazil 74. kán.; Nisszai Szent Gergely 5. kán.

15 VOGEL, *Penitenza*, 2743.

következményei is voltak: így a már kiengesztelődött egykori vezeklőket sem lehetett felszentelni, nem köthettek házasságot, nem kaphattak hivatalt, nem lehettek katonák, sőt házasként is végleges önmegtartóztatás kötötte őket.¹⁶

A kánoni bünbánati fegyelem imént vázolt szigora érthetővé teszi, hogy egyre kevesebben vállalták teljesítését. Az lényegében a közéleti és a családi kapcsolatok teljes megsemmisülését eredményezte, hatásai sok tekintetben véglegesek voltak, ráadásul teljes becsületvesztéssel is járt. A bünbánat nyilvános felvétele nagyobb áldozatokkal járt, mint a szerzetbe lépés, mely utóbbi így alternatívaként jelentkezett. E szigor a VII. századra az antik kánoni vezeklési rend súlyos gyakorlati válságához, mellőzéséhez vezetett. A hagyományos nyilvános vezeklésre ekkor inkább már csak öregek és özvegyek vállalkoztak.¹⁷ A nyilvános vezeklés gyakorlata kivészésre ítéltetett. A vezeklés felvételének klinikai állapotra napolása, a visszaesés emberileg orvosolhatatlan következményei, az eucharisztia szentségtörő vételének, avagy éppen teljes mellőzésének kettős veszélye, a bünbánók igazi hivatás nélküli tömeges szerzetbe lépése olyan krízis jeleinek bizonyultak, mely szükségszerűen vezetett egy új bünbánati fegyelem kialakulásához.

2. *A 'magánygnás' rendszere.* A VII–X. sz. között az egyház bünbánati gyakorlatában fokozatosan egy mély átalakulás zajlik le. A változás a következő lényegi pontokon jelentkezik. Szent Kolumbán szerzeteseinek köszönhetően a kontinensen is terjedni kezd az Ír-szigeten kialakult 'fülgynás'. E gyakorlat jellemzői: a kiengesztelődés (korlátlan számú) ismételhetősége; a vezeklői rend, mint nyilvánosan elkülönülő státusz mellőzése; a gyóntatók többnyire már a papok, s nem a püspök, mint a korábbi antik kánoni penitencia esetén; a bünbánat e formája már a klerikusok számára is nyitva áll, szemben az előző rendszerrel, melyből ki voltak zárva. (A klerikusi jogállást, legalábbis egy idő után összeegyeztethetetlennek tartották a vezeklők rendjéhez tartozással.) Ez az ismételhető, kevésbé ünnepélyes, 'magán' jellegű bünbánati rend az Egyház részéről eleinte heves elutasításba ütközött, azt a kiengesztelődés egyszerűségét és ünnepélyes rendjét rögzítő hagyományos kánoni fegyelem megszegésének minősítették.¹⁸ Ennek ellenére az új rend a gyakorlatban igen hamar bevetté

16 SIRIACUS I, *Ep. ad Himerium*, in Mansi III, 657; VOGEL, *Penitencia*, 2743; MAYER, *Penitencia*, III7.

17 Mi több egyes források –a szentség akkori ismételhetetlenségéről alkotott nézet fényében nem egészen következtetlenül– egyenesen szorgalmazták is, hogy a kánoni bünbánatra csak az élet alkonyán kerüljön sor; vö. pl. agdei zsinat (506), 15. kán.; orléansi zsinat (511) 27. kán.

18 Pl. III. toledói zsinat (589), II. kán., in Mansi, IX, 995. Szembetűnő a zsinat elutasító állásfoglalása a gyónás (gyakori) ismétlésének újításával szemben: ...*ut quotiescumque*

vált. Ez jelentette ugyanis az egyetlen kiutat a régi kánoni penitencia felvállalásának szinte teljes visszaszorulásából fakadó válságból. Az új gyakorlat Galliában a VII. sz. közepére terjedt el.¹⁹ A karoling kor szabálya szerint elvileg a nyilvános bűnök továbbra is nyilvános vezeklést és kiengesztelődést igényeltek, a magángyónás csak a titkos bűnök megbocsátására volt alkalmazható. Ezt az elvet a gyakorlat azonban már nem követte. A ‘kánoni penitencia’ antik rendje lassan teljesen letűnt, illetve részben az exkommunikáció intézményévé alakult.²⁰ Az új, ismételhető ‘magán-penitencia’ praxisa is súlyos bűnbánati cselekedetek kiszabásával járt azonban, melyek mértékét a kor vezeklési könyveiben található aprólékosan kidolgozott ‘tarifák’ határozták meg. Fontos megjegyezni, hogy a feloldozás –ha egyáltalán formálisan sor került rá– még jó kétszáz évig e rendszerben is a vezeklés teljesítése *után* történt.²¹

E penitenciális könyvek bűnbánati cselekményként elsősorban testi önsanyargatást, főleg böjtölést írtak elő, mely gyakran igen szigorú, hónapokra, sőt évekre rúgó vezeklést jelentett. Az egyes bűnökért járó tételek összeadódtak. Ebből fakadóan teljesítésük egyre nehezebbé vált. Ennek nyomán jött szokásba a penitencia kötelezettség rövidebb ideig tartó de még szigorúbb bűnbánati cselekedetekkel történő kiváltása, vagy mások által végzett vezeklés, pénzadomány, miséztetés révén történő *megváltása*. Gyakori megoldás lett a szerzetesek részéről anyagi szolgáltatásokért átvállalt böjt, vagy az évekig tartó vezeklési teher miséztetés révén történő csökkentése. Ez utóbbi új igény miatt a korábban többnyire ‘laikus’ státuszú szerzeteseket mind nagyobb arányban szentelik pappá.²²

E trend részeként a gyónó bűnmegvallása (‘önvád’) maga is egyre inkább penitenciális aktus jellegét öltötte. Az antik fegyelemben, mint láttuk, a kiengesztelődés a bűnbánati kurzus záróaktusa volt, melyre hosszadalmas nyilvános vezeklési idő *után* kerülhetett sor. E gyakorlatban a IX. századtól gyökeres fordulat állt be. Ettől kezdve a vezeklést követő ‘kiengesztelődés’ (*reconciliatio*) helyett ‘feloldozásról’ (*absolutio*) beszéltek, melyre –mind a kánoni kiengesztelődés antik rendjétől, mind az inzuláris magánbűnbánati rend eddigi gyakor-

peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent, in im., 4. kán. (Érdemes megjegyezni, hogy a gyónás ismételhetőségére vonatkozó meggyőződésnek Afrikában már az V., illetve Hispániában a VI. sz században mutatkoztak jelei, még hozzá nem a szerzetesek, hanem a világi papság gyakorlatában; így: VACANDARD, *Confession*, 884.)

19 Vö. I. Chalon-sur-Saône-i zsinat (647-653) 8. kán.; in CCL, 148A, 304.

20 SOTTOCORNOLA, *Penitenza*, 712.

21 ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés*, Budapest 1998, 91–92.

22 VOGEL, *Penitenza*, 2744.

latától eltérően– már a vezeklés letöltése *előtt* kerül sor.²³ Ennek a bűnbánati praxisban kardinális váltást eredményező újjátásnak egyik lehetséges magyarázata, hogy ettől az időtől kezd a fizikai vezeklést a súlyos penitenciák pénz, illetve más adomány révén történő megváltása helyettesíteni.²⁴ E fordulat lassan a bűnbánati cselekedetek korábbi központi funkciójának visszaszorulását és a ‘bűnmegevallás’, önvádolás (*accusatio*) szerepének ezzel párhuzamos lényegi felértékelődését eredményezte. A szentség belső igényéből adódóan a feloldozás megadásához a papnak természetesen továbbra is meg kellett bizonyosodnia a megtérés őszinteségéről. A bűnbánati cselekedetek (a vezeklés) előzetes teljesítésének hiányában erre a gyóntató a továbbiakban már csak a ‘bűnmegevallás’ minőségéből, annak alázatosságából, a *bánat* és az *erős fogadás* jeleiből következtethetett.²⁵ Végül a szentség *elnevezése* is tükrözni kezdte ezt a ‘vezeklés’ irányából a ‘bűnmegevallás’ felé tartó lényegi hangsúlyeltolódást. A korábbi kiengesztelődés helyett a bűnbánat szentségére egyre inkább a bűnbevallás (‘önvád’) meghatározó szerepét kiemelő ‘gyónás’ (*confessio*) kifejezést kezdték alkalmazni. E magán jellegű, ismételhető, a bűnbevallást a bűnbánat *cselekedeteivel* szemben előtérbe állító praxis Nyugaton a XI. századra a szentség-kiszolgáltatás általánosan elterjedt, rendes módja lesz. Ez a forma az, melyet majd a XII–XIII. századi skolasztika teológiai vizsgálat alá vesz, illetve amelyet a IV. Lateráni Zsinat (1215) éves rendszerességgel kötelezővé tesz. Érdeemes megjegyezni, hogy a Trentói Zsinat kísérletet tett a nyilvános vezeklés részleges (nyilvános bűnökre kiterjedő) visszaállítására,²⁶ ezt azonban az egyházi gyakorlat nem vette át.

A bűnbánati fegyelem Bizáncban még differenciáltabb rendet mutatott. Noha egyesek szerint a penitenciárius pap funkciójának Nektáriosz pátriárka részéről történő eltörlése (391) a szent kánonok által szabályozott ősi nyilvános bűnbánati és vezeklési rend beszüntetését is jelentette,²⁷ a források nem ezt tanúsítják. Nemcsak a nagy kánonjoggyűjtemények, például Jóannész Szkholasztikosz 50 című gyűjteménye, vagy a XIV. című nomokánon őrizte

23 SOTTOCORNOLA, *Penitenza*, 712.

24 A skolasztika által kidolgozott ide vonatkozó teológiai doktrína –mely szerint a szentségi kegyelem természeténél fogva azonnal és szükségszerűen törli el a bűnt, s így a hosszadalmas vezeklési idő révén elnyerhető gyógyulási folyamat nem elengedhetetlen eleme a szentség hatása kifejtődésének– csak később fogalmazódik meg; vö. MAYER, *Penitenza*, 1119. Ha e ténymegállapítás helytálló, abból az következne, hogy a bűnbánati praxis e lényegi változását sem elméleti, a szentség belső természetéből levezetett érvek születtek, hanem külső –ez esetben meglehetősen hétköznapi– okok.

25 Ez utóbbi elemek szükségesség jellegének kifejtéséhez röviden lásd: Mifályfi, 139–148.

26 Lásd: Sess. XXIV, 8. kán., in COD 764.

27 Így pl. BANGHA B., *Gyónás*, in KL, 2, 235.

meg és közvetítette e normákat mint hatályos jogot, hanem a Trullloszi Zsinat több rendelkezése is a régi kánoni bűnbánat rend továbbélését bizonyítja.²⁸ Nikeforosz pátriárka (807–815) 29. kánonja, amennyiben korban a norma valóban neki tulajdonítható, még egyértelműbben erősíti meg e tényt.²⁹ A VIII–IX. századtól azonban Keleten is terjedt a privát bűnbánati rend.³⁰ Ezt csak segítette, hogy a keletieknél kezdettől a megtérés medicinális, lelki gyógyulást segítő jellege állt a figyelem középpontjában. Néhány század alatt Bizáncban is lezajlott a modellváltás. Böjtölő János szerzetes (XI. sz.) tanúsága szerint a bűnbevallás az oltár előtt csak a pap jelenlétében zajlik, akinek óvakodnia kell attól, hogy a bűnbánóra olyan vezeklést szabjon ki, mely meghaladja a gyónó erejét és elbátortalanítja őt.

A 'magán-bűnbánat'/privát-penitencia a keleti egyházakban is kifejlődött.³¹ E szentség kiszolgáltatása azonban ott mégsem tett szert hasonló mértékű gyakoriságra, nem vált a megtisztulás olyan *rendszeres* eszközévé, mint Nyugaton.³² E differencia több tényezőre vezethető vissza. Egyik oka ennek abban keresendő, hogy a keletieknél sok helyen a magángyónás rendszerében is szigorú előkészületi cselekményeket (például hosszabb böjtöt) követeltek, illetve a szentség-kiszolgáltatás szertartásrendje is bonyolultabb maradt.³³ A gyónás lelkiéletben betöltött szerepének kérdése maga sem került oly mértékben a lelkipásztori figyelem középpontjába, mint a latin egyházban. Emellett a jóvátétel, illetve a bűnbánati cselekmények (*επιτιμια*) különösen a bizánciaknál fennmaradó viszonylagos szigora is akadályozta a gyakori gyónás elterjedését.³⁴

28 Vö. 2., 44., 87. és 102. kk.

29 Eszerint a titkos bűnöket elkövetőkkel szemben a nyilvános bűnösökre az ősi kánoni rend szerinti vezeklést kell alkalmazni. Hasonló értelmű forrásokhoz a 869-es konstantinápolyi zsinatról, illetve Új Teológus Simeontól lásd: *Syntagma ton theion kai hieron kanonon*, RHALLIS–POTLES (eds.), IV, 430; Mansi, 16, 152, 170; PG 120, 344–345; vö. VACANDARD, *Confession*, 873.

30 SOTTOCORNOLA, *Penitenza*, 713.

31 PG 88, 1916–17, 1925. E szemléletváltást –azaz a vezeklés mértékének a hívő adottságaihoz, lelki javához történő igazítását– egyesek a bizánci fegyelemben 'forradalmi' változásnak minősítik. A nyilvános vezeklés nyomai azonban –a kánoni gyűjtemények tekintélyének betudhatóan– itt-ott még ezután is továbbéltek, mint azt Thesszalóniki Simeon is tanúsítja (PG 115, 357); vö. VACANDARD, *Confession*, 874.

32 SOTTOCORNOLA, *Penitenza*, 713.

33 A bűnbánat szentsége bizánci szertartásrendjének korábbi magyar nyelvű leírásához lásd pl. ZAPOTOCZKY K., *A bűnbánat szentsége a görög egyházban*, in *Keleti Egyház I* (1934) 254–257; Mihályfi, 262.

34 Figyelemre méltó, hogy a vezeklés, a bűnbánati cselekedetek pénzzel történő megváltásának lehetősége a bizánciaknál *sosem* jött gyakorlatba; vö. A. PAPADAKIS, *Epitimion*, ODB, I, 723.

Ez irányba hathatott az a vélekedés is, mely szerint a betegek kenetének vétele – amit a keletieknél, mint majd látjuk máig nagy könnyedséggel szolgáltattak ki – bizonyos értelemben akár pótolhatja is a gyónást. Végül a gyóntatókkal szemben támasztott minősített elvárások, s ebből adódóan a rendelkezésre álló gyóntatók relatíve kis száma sem segítette a szentség gyakori vételének elterjedését.³⁵

A keleti bűnbánati fegyelemben sok helyütt ma is bevett a feloldozás megadásának vezeklés letöltése *utánra* halasztása.³⁶ Ez első hallásra ma idegennek tűnhet, ám történeti visszatekintésünkből kiderül, hogy pontosan megfelel a IX. századig a nyugati területeken is egységesen követett fegyelemnek. Az antik diszciplináris sajátosságok egyes elemeinek helyreállítására az újkorban is mutatkoztak törekvések. Ezeket azonban az egyház nem fogadta el. Sőt egyes ezen igényekhez kötődő teológiai eszmefuttatások, érvelések – így például a vezeklés feloldozás előttre történő kötelező visszahelyezését szorgalmazó, az antik egyház praxisával e szempontból összhangot mutató janzenista tételek – kifejezetten elítélésre is kerültek.³⁷ Az előzetes vezeklés mint a lelki gyógyulási folyamat mozzanatának visszaállítás révén a [z antik fegyelemhez e ponton közelítő] hatályos keleti jog számára, első látásra, némely janzenista tétel³⁸ sem tűnne oly mértékben idegennek, mint amekkora távolság e tan és a mai latin fegyelem^{38bis} közt mutatkozik.

35 A bűnbánat szentségének sajátosan medicinális szemléletéből fakadóan a bizánciaknál a gyóntató ('lelki orvos') személyes életszentség[re törekvés]e elvileg máig meghatározó elvárás. Éppen a lelkivezető, aszketikus életmódból fakadó tapasztaltságával kapcsolatos ezen rendkívüli elvárásokkal magyarázható, hogy a bizánciaknál a bűnbánat szentségének kiszolgáltatása miatt vált a kitüntetett értelemben lelki atyáknak (πνευματικοί) tartott *szerzetes* papok (ἱερομόναχοι) privilégiumává; vö. VACANDARD, *Confession*, 864–865. A bizánciak a gyóntató életszentségből fakadó lelkivezetői képességét a szentségi felszenteléssel egyenrangú fontosságú kritériumnak tekintették. Sőt egyes intranzingens nézetek, mint majd látjuk, az életszentséget a felszentelésnél is fontosabb szempontnak ítélték (lásd: lejjebb *Új Teológus Szent Simeon*). A gyóntató felszenteltségével/életszentségével kapcsolatos követelmények egyes lényegi bizánci forrásaihoz lásd: *im.*, 861–867.

36 *Nuntia* 20 (1985) 10, 37 (idézve lásd lejjebb).

37 Lásd: DH^m K6B, 1359.

38 Pl. '87: Több bölcsességre, világosságra és szeretetre vall, ha időt adunk a lelkeknek, hogy alázatosan hordozzák, és átérezzék bűnös állapotukat, hogy bűnbánat és a töredelem lelkületét kérik, s mielőtt kibékülnének Istennel, legalább elkezdjenek Isten igazságának megfelelően élni': Pasquier Quesnel XI. Kelemen 'Unigenitus Dei Filius' kezdetű rendelkezésében elítélt janzenista nézet (1713), in DH^m 2487.

38bis

Vö. [egyoldalú?] bánat és önvád központúság, illetve az *azonnali* feloldozáshoz való jog törvényi rögzítése (CIC 98o. kán.).

Az egyházatyák közös – a latin és a keleti egyházakban egyaránt követett– bűnbánati fegyelmi rendjében egész a IX. századig a *bűnbánati cselekedetek* játszottak meghatározó szerepet. E periódus említett sajátosságát a skolasztikus látásmódot és terminológiát követő későbbi latin szerzők –mintegy saját kategoriális gondolkodásukat visszavetítve!– úgy értékelték, hogy az atyák korában a bűnbocsánat vezeklés révén történő ‘kiérdeklésre’ irányuló törekvés, azaz végső soron az emberi teljesítmény (*opus operantis*) játszott lényegi szerepet.³⁹ Ez az értékelés csak részben helytálló. A vezeklésnek ugyanakkor az ősi bűnbánati fegyelemben kétségtelenül kulcsszerep jutott. Ez nyilván összefüggésbe hozható az antik kor aszkézis iránti fokozottabb igényével és fogékonyságával, mely ideál aztán a lelki vezetésben keletieknél monopóliumra szert tevő szerzetesek között töretlenül fennmaradt. E megközelítés a bűnök feloldozását –mint már láthattuk– Alexandriai Kelemen óta egy *gyógyulási folyamat* eredményének tekintette, melyben a bűnbánónak vezeklési cselekedetekkel kellett aktív szerepet vállalnia. E folyamatnak nemcsak pedagógiai funkciója volt, úgy vélték, Isten megengesztelése is időigényes. A rekonziliáció folyamatában az egyház hívei is szerepet kaptak, akik közbenjárásukkal, imáikkal segíthették a bűnbánók vezeklését.⁴⁰ Ezzel szemben a feloldozási rend nyugati változása, illetve az azt követő szisztematikus teológiai reflexió nyomán ott mindinkább a szentség dologi hatékonyságára, azaz önmagában hatékony kegyelemközlő mivoltára (*ex opere operato* jellegére) került a hangsúly. E megközelítéstől a hatályos keleti fegyelem némileg újra a vezeklés pedagógiai funkcióját is szem előtt tartó, antik felfogás irányába orientálódik. Ennek egyértelmű jele, a feloldozáshoz való jog (‘*ius ad absolutionem*’) normatív rögzítésének keleti elutasítása, következképpen az azonnali feloldozás megadásáról/elhalsztásáról szóló döntés a gyóntató szabad mérlegelési körébe utalása.⁴¹ E hangsúlyeltolódás természetesen nem eredményez[het]i a szentségi kegyelem önmagában vett, objektív hatékonyságának elhomályosulását.

A két normarend e kérdésben mutatkozó eltérése igencsak szembetűnő. Első olvasatra a fentebb idézett, elitlét janzenista tétel és a keleti kodifikátorok

39 Így pl. MAYER, *Penitenza*, III9.

40 *im.*, III9.

41 A CIC 980. kán. által rögzített ‘*ius ad absolutionem*’ keleti kódexbe iktatására tett javaslat elutasításra talált: ‘Si è rivelato inoltre nel gruppo di studio che agli Orientali non crea particolari difficoltà teoretiche, il fatto che, dopo un delitto di cui ci si pente sinceramente, non solo si è esclusi dalla Comunione Eucaristica, ma anche privati della stessa assoluzione dal peccato fino a che non si abbia compiuto la penitenza imposta dal confessore’, in *Nuntia* 20 (1985) 10, 37; vö. még: *Nuntia* 12 (1981) 56–57; *Nuntia* 28 (1989) 98.

a feloldozás szabad elnapolhatóságát deklaráló, iménti állásfoglalása között hasonlóság látszik mutatkozni. Egy az antik hagyományt töretlenül őrző keleti szokásról lévén szó, nyilván nem beszélhetünk azonban arról, hogy a keleti fegyelem e ponton janzenista behatástól szenvedne. E differencia, ha nem tévedünk, inkább azt a dilemmát veti fel, hogy a IX. századtól zajló latin modellváltás –mely tudniillik a feloldozást kötelezően helyezte a vezeklés/jóvátétel letöltése elé–, vajon valóban a szentség *belső* igényeiből fakadó, szükségszerű változás volt-e? A gyónásra vonatkozó janzenista tételek elítélésére nem a keleti jog szabályait mozgató rugók miatt került sor. Az előbbieket a személyes életszentség révén kiérdemlendő *jutalom*nak tekintették a szentségeket. Az antik tradíció és az azt megőrző keleti fegyelem viszont inkább a megtérés *gyógyulási folyamat* jellegére, és a megtérő ember sajátos pedagógiai igényeire figyel. E szemszögből pedig –anélkül, hogy a szentségi kegyelem ingyenes jellegét és objektív hatékonyságát egy pillanatra is kétségbe vonnánk– a feloldozás elnapolásának pozitív szerepe lehet. A megtérés előzetes vezeklési cselekményekben megmutatkozó jelei ugyanis mind a gyónó, mind a szentségkiszolgáltató számára meggyőzőbb és biztosabb módon bizonyítják a valódi lelki fordulatot, ami a feloldozás előfeltétele. Noha nem férhet kétség hozzá, hogy a bűnök eltörlése ez esetben is egyedül Isten ingyenes ajándéka (s nem a vezeklés érdeme), a megtérés tettekben –s nem pusztán csak a ‘contritio’ aktusában– megnyilvánuló jelei könnyítik a pap ítéletalkotását, illetve –a pedagógiai hatásokon túl– elősegítik a megtérés szentsége iránt tanúsított, az önvádon túl penitenciális cselekményekben is megnyilvánuló komolyságot is.⁴² A feloldozás keleti fegyelem által lehetővé tett elnapolása, ma is teret ad a bűnbánat vezeklési cselekedetekben megmutatkozó kifejezésére, így a gyökeresebb megtérés elérésére.⁴³ E gyakorlatok egyben ahhoz is hozzásegíti a hívőt, hogy a gyónást kevésbé érezze mechanikus automatizmusnak. A patrisztika felfogása, mely szerint az emberi gyógyulás *folyamat*, antropológiai-aszketikus tapasztalatokon nyugszik. E lelki útnak viszont, úgy tűnik, az antik tradíciót e ponton közelebbről követő mai keleti praxis jobb kereteket nyújt. Ezt pedig anélkül teszi, hogy maga az isteni megbocsátást a legkisebb mértékben is az emberi teljesítmény díjazásának, érdemének állítaná be. (Az ősi bűnbánati tradíció ilyen értelmű esetleges magyarázata, ha nem tévedünk, valójában csak az ‘ex

42 Liguri Szent Alfonz nyomán a morálteológia a megtérés jelei esetén a visszaeső bűnösök-nél is szorgalmazza a közvetlen feloldozást; vö. Mihályfi, 244–249. Ez esetekben azonban a bánat és erős fogadás őszinteségéről, hitelességéről nem könnyű objektív ítéletet alkotni. A megtérés valódiságára, mint az antik korban, ma is az önként vállalt, helyzethez szabott előzetes vezeklés nyújthat igazi bizonyosságot.

43 Vö. Mt. 3, 1–12: a bűnbánat gyümölcseit termő megtérés.

opere operato' és 'ex opere operantis' kései kategóriáinak kissé anakronisztikus visszavetítése lenne.)

3. A bűnbánat végzője, ideje, helye és módozata

[1] *A gyónó és a gyónás ideje.* Szemben a latin joggal, mely egyetemes törvényként mondja ki az évi gyónás kötelezettségét, a keleti kódex nem szab ilyen konkrét határidőt.⁴⁴ A gyónást arra az esetre rendeli el, mikor valaki súlyos bűnének van tudatában. Ezen túl is kifejezetten szorgalmazza a szentség gyakori vételét, méghozzá elsősorban az adott egyházban szokásos böjti és bűnbánati időkben. Ezek a bizánci tradíció szerint a már említett ünnepeket, a húsvétot, a főapostolok ünnepét, az Istenszülő elszenderedését (aug. 15.), és végül a Krisztus születését megelőző böjti időszakok.⁴⁵

[2] *A gyónás helye.* A keleti tradíció szerint a bűnbánat szentsége kiszolgáltatásának sajátos helye a *templom*.⁴⁶ Ez abból is adódik, hogy a keletiek e szentséget is hagyományosan liturgikus keretek között szolgáltatták ki. A mai latin gyakorlattal szemben viszont a templomon belül nem használnak gyóntatószéket. A bizánciak a gyónást rendszerint az ikonosztáznál, Krisztus

44 Az évi gyónási kötelezettség szabályának keleti törvénykönyvbe történő felvételét a keleti hagyományok, illetve az azok szerint nevelt lelkiismeret iránti tisztelet okán a kodifikátorok végül elutasították. (Az évenkénti kötelező gyónás rendjét, mint ismeretes a iv. Lateráni Zsinat írta elő; vö. COD 245) Egy-egy egyház részleges joga azonban –értelemszerűen a kérdésre vonatkozó más saját hagyományok hiányában– hozhat ilyen értelmű kötelező jogszabályt; vö. *Nuntia* 15 (1982) 41.

45 CCEO 719./CIC 989. kk. A bizánciaknál a nagyböjtben ismeretes a kétszeri gyónás gyakorlata: az első a böjt első hetének végén, míg a másodikat nagyhéten végzik; vö. *Nuntia* 6 (1978) 60. Mint már említettük, az örmények is négy –a bizánci tradíciótól azonban részben eltérő– ünnepi előkészülethez kötődő bűnbánati-gyónási időszakot ismernek: az Epifánia ünnepét (jan. 6.), a húsvétét, az Istenszülő elszenderedését (aug. 15), végül pedig a Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepét (szept. 14); vö. JANIN, *Pénitence*, 1325. (Megjegyzendő, e tradícióban Krisztus születését és megkeresztelkedését ma is egyetlen ünnepként ülik.)

46 Eredetileg a bűnbánat szentségét a előcsarnokban (nartex) szolgáltatták ki. A templom ugyanis az ég képmása, a templom(hajó)ba történő belépés pedig az Istennel fennálló béke nyilvános kifejeződése volt, amiért arra a bűnbánók rendjébe tartozók értelemszerűen nem voltak jogosultak. A későbbiekben e szabályok enyhültek. Ennek nyomán a hit-tanulókat és a bűnbánókat sem tiltották ki a liturgia eucharisztikus részéről; vö. *Nuntia* 6 (1978) 60. A bizánci felfogás szerint a templom *szentélye* azonban továbbra is megőrizte szigorúan rezervált, szent hely jellegét. Ezért az oda történő belépés és az ottani liturgikus mozgás ma is korlátozott és aprólékosan szabályozott; vö. fentebb: *Az eucharisztia [4.] őrzése és imádása* [3]; *Il Padre*, n. 104.

ikonja előtt végzik. A sajátjogú egyházak felsőbb hatóságainak a régi liturgikus könyveikből fel kell kutatnia azokat formulákat, melyek legjobban tükrözik bűnbánati fegyelmük gazdagságát.⁴⁷

[3] *Általános feloldozás.* A kodifikáció során aláhúzták, hogy az egyéni bűn-megvallás nélküli általános feloldozás a keleti tradíció számára ismeretlen, at-tól idegen. Ennek ellenére –a modernkori bevezetésének pasztorális indokait mérlegelve– annak lehetőségét a keleti kódexbe is felvették. Fontos megjegyezni, hogy több keleti rítus ismer olyan feloldozási imákat, melyeket a pap az áldozás előtt recitál a hívek felett. (Hasonló formulák a római rítusban sem voltak ismeretlenek.) Ezek nem keverendők az általános szentségi feloldozással. Előzetes egyéni bűn-megvallás hiányában e formulák feltételezik [értsd: ön-magukban nem eredményezik] a kegyelmi állapotot. E szertartásokat eszerint nem a szentségi feloldozás, hanem a hiteles keresztény életre jellemző mindennapi megtérés (*μετάνοια*) dicséretes cselekményeiként értelmezhetjük.⁴⁸ Érdekes viszont megjegyezni, hogy –szemben a kodifikáció által imént jelzett antik fegyelemmel– egyes ortodox egyházak mai gyakorlatában (elsősorban nagy ünnepek kapcsán) szintén előfordul általános feloldozás.⁴⁹

4. A gyóntató

a) 'Ordó', fakultás és alkalmasság

Az egyházi tradíció szerint a szentségi feloldozás elsődleges kiosztója a püspök. Elégséges hozzá azonban a papi rend is, ha a gyóntatáshoz a püspök külön megbízást, felhatalmazást ad. Ez utóbbi elnyerhető egy konkrét lelkipásztori feladatkörből (például paróchusi kinevezésből) is. Egyes egyházak szokásai jelentősen eltérnek viszont abban, hogy a papi renden túl milyen további *alkalmassági* kritériumokat támasztanak a gyóntatási jogkör megadásához.

47 *Il Padre*, n. 89. A szentségi bűnbánat sokszínű keleti szertartásainak rövid áttekintéséhez lásd: A. RAES, *Penitenza [VIII. Riti orientali]*, in EC, 9, 1129–1130; továbbá: D. GELSI, *Il 'ministero della conversione' come avvenimento liturgico nella tradizione orientale*, in *Ephemerides liturgicae* 97 (1983) 329–346; H. DENZINGER, *Ritus orientalium...*, I, Würzburg 1863, 434–500; P. DE MEESTER, *Studi sui sacramenti*, Roma 1947, 13–88; Mihályfi, 262. (A gyóntatószékek akaratlanul is személytelenné teszik a gyónást, ami kevésbé felel meg a lelki vezetés kívánalmainak, illetve a szentség pedagógiai szerepéről a régi atyák által képviselt tanításnak. Ez utóbbira értékes szemelvényekhez lásd pl. BANGHA B., *Gyónás*, in KL, II, 234–235.)

48 Lásd: *Nuntia* 6 (1978) 56–57.

49 Úgy tűnik ilyen feloldozás adása Athenagórasz konstantinápolyi patriárkának is szokása volt; vö. E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina culto* (Storia e cultura I), Bologna 1996, 301.

A keletieknél elvileg csak olyan személyeket bíznak meg gyóntatással, akik saját lelki harcukat már megharcolták, akiket lelki élettapasztalatuk, életkoruk már valóban éretté tesz erre a súlyos feladatra. A bűnbocsánat szolgálatára csak az evangélium tanítását alázatos szívvel teljesítő, fedhetetlen életű lelki embereket tekintették alkalmasnak. Ennek tudható be, hogy a bizánci tradícióban a gyóntatás egy idő után szinte kizárólag a *szerezetésekre* hárult.⁵⁰ Noha elvileg a keleti tradíció szerint is csak pappá szentelt személyek gyóntathattak, a lelki vezetésben mégis igen gyakran életpéldájukkal vonzó ideált felmutató 'laikus' szerzetesek és világiak jutottak főszerephez. Elterjedt szokás szerint a férfi monostorokban maga az apát látta el a közösség 'gyóntatójának' feladatát. Ez akkor is így volt, ha nem volt pappá szentelve, noha e praxis ellentétes volt a kánonjoggal.⁵¹ E gyakorlatot az is erősíthette, hogy egyes bizánci misztikusok a gyóntatók lelki alkalmasságát, személyes életszentségét – teológiailag tévesen – a rendi hatalomnál is fontosabbnak vélték. *Új Teológus Szent Simeon* (+1022) szerint a rendi papság életszentségének elvesztése miatt a gyóntatás féltelmetes feladata a 'nem emberektől felszentelt' szent életű szerzetesekre szállt. Ez a nyilvánvaló – montanista álláspontra emlékeztető – túlzás esetleg azzal finomítható, hogy a teológusnál 'annak a ténynek a tudatosodása hiányzik, hogy a kolostort vezető öregek előtti «gondolatok feltárása» (*exagoreuszisz*) már időközben azonosulhatott a «bűnbocsánat szentségével».⁵² A keleti szerzetesek 'laikus' szerzetes előljárók előtti bűnmegvallásának elterjedt szokása értelemszerűen csak *aszketikus* (értsd: nem szentségi) töredelmi cselekedetnek tekinthető.

Nem egész köztudott, de a feloldozás kiszolgáltatója körüli hasonló természetű anomáliák a latin egyházban is előfordultak. Így a x–xi. században a penitencia kirovása sok helyen a *diakónusok* feladata volt. Mivel ekkor már minden egyes bűnért meghatározott tarifa szerinti vezeklés járt, a penitencia megállapítása értelemszerűen feltételezte, hogy a hívek a gyónást (értsd: a

50 Távolról sem állítható azonban, hogy a gyóntatás/feloldozás valamennyi keleti tradícióban 'kvázi' szerzetesi feladatkörre ('privilegiummá') vált volna. Az örményeknél például – a bizáncival éppen ellenkezőleg! – a gyóntatás a nős papság feladata; vö. JANIN, *Pénitence*, 1325.

51 A.-M. TALBOT – A. KAZHDAN, *Pater Pneumatikos*, in ODB, 3, 1595. (Ez részben annak is betudható volt, hogy az első évezredben a lelki vezetés és a gyónás mint a papság részéről kiszolgáltató 'szentség' között még nem alakult ki világos cezúra. Éppen ezért ez esetekben inkább a fegyelmi penitencia [επιτιμιον] kirovása lehetett az előjáró feladata, s nem a szoros értelemben vett szentségi feloldozás.)

52 OROSZI, 101–102; VAN ROSSUM, *Priesthood*, 227. (A szentről lásd továbbá például: T. ŠPIDLÍK, *Syméon le Nouve Théologien*, in DSp, XIV, 1387–1401.) Egyébként egyes ortodox közösségekben korunkig adódik rá példa, hogy egy laikus lelki vezető előtt végzik a bűnbevallást, s ennek nyomán a templomban a paptól csak a feloldozást kérik; vö. MEYENDORFF, *Penance*, 110.

bűnbevallást) előttük végezzék. Ám a bűnök alóli feloldozást (elvileg) ekkor is csak a pap adhatott érvényesen. Egyes források azonban azt tanúsítják, hogy a diakónusok sok helyen túllépték hatáskörüket, és a penitencia kirovásán túl a ‘feloldozást’ is elvégezték. Ezt a visszaélést számos helyi zsinat kárhoztatta.⁵³

Legalább a XII. századig tehát a feloldozás kiszolgáltatója körül Keleten és Nyugaton is mutatkoztak teológiaiag rendellenesnek bizonyuló szokások. Ezek, mint imént arra már utaltunk, részben annak tudhatóak be, hogy a letisztult, rendszeres szentségtan csak a skolasztikától (a XI–XII. századtól) alakult ki.

Fontos megemlíteni, hogy az ortodox fegyelem szerint sem elegendő a pusztá rendi hatalom a feloldozás megadásához. Emellett az is szükségeltetik, hogy a saját püspök ‘lelkiatyai’, gyóntatói feladattal bízza meg papját. A keleti hagyomány szerint ugyanakkor az ilyen megbízás a hely, az idő és a személyek szemszögéből alapelveként mindig is korlátozásmentes volt.⁵⁴ Ennyiben a pap-ság gyóntatási felhatalmazásának új jog szerinti területi kiterjesztése a keleti egyházfegyelem sajátos igényeivel is szerencsésen egybeesett.

b) Az ortodox papok gyóntatási ‘joghatóságának’ elismerése

E ponton meg kell jegyezni, hogy a katolikus egyház korábban nem ismerte el az ortodoxok joghatóságát, így az általuk adott szentségi feloldozások érvénye körül is vita volt. A régi szerzők többségi véleménye szerint a nyílt szakadás által az ortodox episzkopátus megszűnt a Krisztus Egyháza kormányzati képviselője lenni. A pápa joghatósága alól kivont és az ő tudta és beleegyezése nélkül felállított, illetve betöltött püspökségeket e felfogás nem tekintette egyházi jogi értelemben vett *officiumnak*. Emiatt viszont úgy látták, hogy birtokosaik számára az említett forrásból nincs meg a *titulus* a joghatóságra. Márpedig, vélték, a *titulus* megszűnéséből a jurisdikció megszűnése nélkül is automatikusan következik, hogy azt a pápa külön visszavonta volna.⁵⁵ A

53 Mihályfi, 173. A X. század végétől a ‘laikus gyóntatás’ is feltűnik. A világiak feloldozó hatalmát azonban a hittudósok sosem ismerték el. E ceremóniát Szent Tamás *szentelményként* magyarázta. A lovagok és katonák között a laikus gyónás egész a XVI. századig fellelhető, de az csak a gyónás szentsége iránti vágy kifejeződésének tekinthető. Az antik korban néhol (például Alexandriában) a laikus hitvallókról, illetve a karizmatikusokról is úgy vélték, hogy bűnbocsátó hatalommal rendelkeztek. A későbbi korok ezek szerepét azonban inkább a bűnösökért történő *közbenjárás*ként, s nem a szentségi feloldozás kiszolgáltatóként értelmezte; vö. OESTERLE GY., *Töredelem szentsége*, in KL, 4, 378.

54 *Nuntia* 6 (1978) 58; vö. GECHTA, *Confession*, 203–220; *Pater Pneumatikos*, 1595.

55 Vö. CIC 1917, 197. kán. I. §.

katolikus gyakorlat mégis érvényesnek ismerte el az ortodox papok által adott feloldozást. Ehhez a szükséges joghatóságot azonban –a kor előbbi logikán alapuló katolikus felfogása szerint– nem belső forrásból bírták, hanem csak azért, mert az egyház a jóhiszemű szakadárok gyónásai esetében köztévedés címén *pótolta* a feloldozást adó mindenkori ortodox pap hiányzó gyóntatási felhatalmazását.⁵⁶ Közismert, hogy az UR 16 rendelkezése nyomán a katolikus fegyelem ma már elismeri a saját ortodox joghatóság létét és törvényességét.⁵⁷ Ebből adódóan az ortodox feloldozások érvényessége e szempontból nyugvópontonra jutott kérdésnek számít. Látjuk majd, hogy az ortodox joghatóság elismeréséből és a szentségekben való közösködés új lehetőségéből eddig ismeretlen kérdések adódhatnak.

Elmondható tehát, hogy a papi ordón túl mind a katolikus mind az ortodox fegyelem még egy további hatósági jogosítványt is megkíván a feloldozáshoz. Az ortodox egyházak gyakorlata a pappá szentelt személyek csak egyes –olykor eltérő– körei számára engedélyezi e szentség kiszolgáltatását. A két kódexben a gyóntatási felhatalmazásra vonatkozó szabályok lényegi egységet mutatnak.⁵⁸ Megfelelő létszámú klérus esetén a katolikus jogrendben sincs azonban akadálya annak, hogy a gyóntatást (és főleg az ahhoz kötődő, nagy felelősséggel járó lelki vezetést) csak az arra *valódi* alkalmasságot bizonyító személyek számára engedélyezzék.

c) Rítusközi feloldozási illetékesség régen és ma

A IV. Lateráni Zsinat 21. fejezete a gyónások interrituális viszonylatú kiszolgáltatása terén is bizonyos mértékű (bennfoglalt) megszorítást eredményezett. Ezt később olykor kifejezett tilalmak is követték. Így például a 1284-es melfi zsinat kifejezetten tiltotta, hogy a latin püspökök görög papoknak engedélyezzék a latinokért történő misézést, vagy szentségek latinok irányában történő kiszolgáltatását.⁵⁹ A bresti unió után a latin és a rutén unitus püspökök kölcsönösen tiltották, hogy híveik a másik rítus papjainál gyónjanak. Ezért

56 SZABÓ V., *A gyónás érvényessége az Orthodox Egyházban*, in *Theológia* 2 (1935) 124, 126. (A régi szerzőkhöz lásd még pl. J. DESLANDES, *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction*, in *Échos d'Orient* 26 [1927] 385–395; JUGIE, *La pénitence*, 1136–1138.)

57 A fordulat teológiai alapjainak és lényegének kifejtéséhez lásd: I. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La civiltà cattolica* 122 (1971) 551–562.

58 Egyetlen eltérés, hogy a keleti jog nem említi a jellegzetesen latin méltóságnak minősülő bíborosok különleges gyóntatási jogkörét; CIC 967. kán. 1. §/CCEO 722. kán. 2. §; vö. *Egyházjog*, 224.

59 4. kán., in Mansi, 24, 572.

a Szentszék mindkét hierarchiát szemrehányásban részesítette, s elrendelte, hogy tartózkodjanak az ilyen értelmű megszorításoktól. 1647-ben a Hitterjesztési Kongregáció kinyilvánította, hogy a keleti pátriárkák nem tilthatják el híveiket a latin misszionáriusoknál történő gyónástól. Később ugyanezen dikasztérium újra megerősítette, hogy a keleti püspökök nem tilthatják általánosságban, hogy híveik latin hittérítőknél gyónjanak. Az italo-albán katolikus papoknak viszont –úgy tűnik a fent említett szabadság elve alóli egyetlen kivételként– a pápák tiltották, hogy rendes körülmények között latinokat gyóntassanak.⁶⁰ A régi kódex korlátozott gyóntatási joghatóságra épülő rendszeréből adódóan a rítusközi szentségkiszolgáltatás egyes szituációkban még mindig nehézségekbe ütközött.⁶¹ A papok gyóntatási felhatalmazásának kiterjesztése nyomán a régi megszorítások elhárultak a feloldozás rítusközi kiszolgáltatása elől. A törvényhozó a hatályos jogban is hangsúlyozza, hogy nem kívánja a hívek szabad gyóntatóválasztását rituális szempontból korlátozni.⁶² Ellenben továbbra is előfordulhat, hogy a két jogrend rendelkezéseinek eltéréséből adódóan egyes konkrét bűnök feloldozására egy idegen rítusú papnak nincs jogosultsága, sőt –mint azt alább majd láthatjuk– akár gyóntatási felhatalmazása sem.

5. A gyóntatási felhatalmazás rezervációja

a) A ‘fenntartott bűnök’ rendszerének lényege és célja

[1] ‘*Fenntartott bűnök*’ (reservatio peccati): a rezerváció jogtechnikai lényege. A gyónási fegyelem terén a két kódex közötti talán legszembetűnőbb eltérés a kivételesen súlyos bűnök feloldozási lehetősége korlátozásának technikai megoldásában jelentkezik. Erre a célra a latin jog ma kizárólag *büntetőjogi* eszközt, elsősorban önmagától beálló (*latae sententiae*) kiközösítéseket alkalmaz. Ezt a

60 Lásd: *Fontes CIC*, VII, n. 4757; *Collectanea P. F.*, n. 116; *Fontes CIC*, im., n. 4778; illetve pl. BENEDICTUS XIV, const. *Etsi pastoralis*, 26. v. 1742, in *Fontes CIC*, vol. 1, n. 328, § v, n. 5; vö. J. WALSH, *The Jurisdiction of the Interritual Confessor in the United States and Canada* (Canon Law Studies 320), Washington 1950, 20–21, 26–27.

61 WALSH, *The Jurisdiction*, 35 skk.; M. DIEDERICH, *The Jurisdiction of the Latin Ordinaries over their Oriental Subjects* (Canon Law Studies 229), Washington 1946; 95–98.

62 CIC 991. kán. Érdekes módon a CCEO nem tartalmaz ilyen értelmű kifejezett normát. Némely szerző a keleti hívek más rítus szerinti istentiszteleteken történő 403. kán. szerinti közreműködési jogából következtet a katolikus gyóntató rítustól független megválasztásának jogára; így: *Codice*, 660. (A Szentszék fentebb jelzett megnyilatkozásaiból kiolvasható konstans hagyomány ugyanezt látszik igazolni.)

büntetési típust a CCEO kodifikátorai ellenben –mint a keleti tradíció számára ismeretlen jogintézményt– teljes egészében kiiktatták. Ez utóbbi döntés miatt viszont a súlyos bűnök visszaszorításának elősegítésére a keleti fegyelmi rendben szükségszerűen más technikai megoldás után kellett nézni. Jelenleg a keleti katolikusoknál ezt elsősorban egy *szentségjogi* eszköz, a gyóntatási felhatalmazás megszorítása (‘rezervációja’) hivatott biztosítani. A keleti jogban ebből adódóan továbbra is megmaradt a régi latin kódexben ‘fenntartott bűn’ (*reservatio peccati*) néven emlegetett jogintézmény.⁶³ A gyónási fegyelem terén jelentkező e fontos differencia lényege tehát abban áll, hogy a keleti jog –a rendszeréből kiiktatott önmagától beálló cenzúra fajai helyett– a gyóntatási felhatalmazás (elsősorban az alsó papaság irányában érvényesített) bizonyos mértékű szűkítésével él.

A ‘fenntartott bűn’⁶⁴ esetén így a feloldozás megadása –a közvetlenül a bűnöst érintő fenntartott *büntetéssel* (‘*reservatio ratione censurae*’) szemben– a pap gyóntatási felhatalmazásának egyes súlyos bűnökre vonatkozó, előzetes jogi megvonásból eredő hiánya (‘*reservatio ratione sui*’) miatt nem lehetséges. Ez a jogtechnikai megoldás a keleti egyházak számára azért tűnt előnyösnek, mert lehetővé teszi egy az antik gyakorlathoz jobban közelítő bűnbánati fegyelmi rend kialakítását. (Eleinte a bűnbánók egyházi közösségbe történő visz-zavétele mindig a helyi püspök jogköre volt.⁶⁵)

[2] *A rezerváció célja.* A ‘bűnök fenntartása’ szóban forgó jogi rendszernek keleti kódexbeli alkalmazása (közelebbről az önmagától beálló büntetések iménti rezervációk révén történő kiválthatósága) körül nem kis vita zajlott.⁶⁶

63 CCEO 727–729. kk./CIC 1917 893–900. kk. Az új latin törvénykönyvből teljességgel kiiktatták ezt a kategóriát; vö. *Communicationes* 10 (1978) 49. A hatályos keleti jog technikai aspektusainak megértéséhez azonban a régi latin szakirodalom számos szempontból ma is hasznos segítséget nyújt; így lásd pl. CAPPELLO, *De poenitentia*, 384–470; A. GOUGNARD, *De notione peccati reservati*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 149–156; ID., *De absoluteione a peccatis reservatis*, in im. 276–282; E. DARGIN, *Reserved Cases according to the Code of Canon Law* (Canon Law Studies 20), Wahington 1923; A. BRIDE, *Réserve. Cas réservés*, in *DThC*, XIII, 2441–2461; A. GENTILE, *Riserva e casi riservati*, in *EC*, 10, 965–969; Diederichs, 99–100. Magyarul lásd pl. Mihályfi, 181–186; Bánk, II, 123 skk.; vö. még: SZABÓ P., *Fenntartott esetek, fenntartott bűnök*, in *MKL*, III, 599–600; ID., *A gyóntatási felhatalmazás rezervációja: egyházközi esettan*, in *Athanasiana* 25 (2008) 171–201.

64 A tradicionális elnevezés (‘*reservatio peccati*’) nem túl szerencsés. Értelemszerűen nem a bűn [elkövetése], hanem a szentségi feloldozásához szükséges gyóntatási *fakultás*, illetve e felhatalmazás különböző alacsonyabb szintű gyóntatók felé történő *megadása* van fel-sőbb hatóságnak rezerválva.

65 BRIDE, *Réserve*, 2448.

66 Lásd: *Nuntia* 20 (1985) 9–11; *Nuntia* 28 (1989) 96–98.

A rezervációk lehetőségének indoklásaként a kódexben csak annyi szerepel, hogy ilyen intézkedésre némely esetben a 'lelkek üdvösségéről való gondoskodás érdeke' miatt lehet szükség. A régi doktrína a gyóntatási felhatalmazás szóban forgó korlátozásának céljait azonban részletesebben kifejtette. Ennek nyomán a bűnök fenntartásának alapvetően két oka között különböztettek. Az egyik – a régi latin szerzők által olykor 'főoknak' is minősített – ráció egyházkormányzati: a *közjó* érdeke megkívánja, hogy a közösség életét kirívóan fenyegető bűnök létéről a felsőbb hatóság tudomást szerezzen,⁶⁷ a megfelelő óvintézkedések megtétele érdekében. (Emellett a fenntartás azt is eredményezi, hogy a nagy bűnnel terhelt gyónó rendszerint tapasztaltabb gyóntatóhoz kerül, aki megfelelőbb tanácsokkal, alkalmasabban tudja orvosolni lelki sebeit.) A rezerváció másik korábban hangsúlyozott oka a *megelőzés* és az ezt célzó pedagógiai szándék. A feloldozás fenntartás révén történő megnehezítése már önmagában aláhúzza az adott bűn különös súlyát. A szokásosnál bonyolultabb eljárás, az eset felsőbb hatóság elé utalása maga is hozzájárulhat az elkövetéstől való visszatartáshoz.⁶⁸ E célok elérése végett persze a szóban forgó szigorításokról megfelelően tájékoztatni kell az érintett híveket. Az egyházi közérdek védelme s a bűnöktől való visszatartás mellett a rezervációnak azonban a keleti felfogás szerint igen komoly *medicinális* funkciója is van. A feloldozás fenntartásból fakadó halasztódása ugyanis a bűnből fakadó sebek gyógyítására szolgáló megszentelt vezeklési idő. Ez az igaz bűnbánatnak nemcsak jele, hanem hatékony pedagógiai eszköze is.⁶⁹ E penitenciális folyamat főleg a minősített súlyú, visszatérő bűnöktől való szabadulás eléréséhez lehet különösen is hasznos pedagógiai eszköz. A penitencia *előzetes* letöltésének szabad kirovását, mint láttuk – a hatályos latin fegyelemmel szemben – a keleti jog ma is lehetővé teszi.

67 Az egyházi hatóság –hacsak a püspök illetékessége esetében a gyóntást nem éppen előtte végezték– természetesen nem a gyónó személyazonosságáról fog tudomást szerezni, hisz az a szentségi pecsét megsértését jelentené. A felhatalmazás megkérésénél –akárcsak az önmagától beálló büntetések elengedéséhez szükséges illetékesség kérésénél a latin praxisban– csak a bűn elkövetésének és a feloldozás kérelmének tényéről kell értesíteni a hatóságot, értelemszerűen a gyónó kilétének teljes titokban tartása mellett.

68 Vö. Mihályfi, 188. A kódex által említett szempont, a 'lelkek üdvösségének előmozdítása' (CCEO 727. kán.), egyaránt magába foglalja a rezerváció céljának imént említett közösségi és individuális aspektusait.

69 Lásd: *Nuntia* 28 (1989) 98, szemben a CIC 980. kánonjával.

b) A gyóntatási felhatalmazás fenntartásának természete, valamint a rezervációk kiadására illetékes hatóság

[1] *Az intézkedés természete.* Kifejezetten sem a törvénykönyvek, sem a régi szakirodalom nem tér ki a gyóntatási felhatalmazás rezervációja természetének kérdésére. A klasszikus definíció alapján, ha nem tévedünk, nem tűnik szükségserűnek, hogy a rezervációk kiadására törvényhozó részéről, feltétlenül törvény formájában kerüljön sor.⁷⁰ Ezek optimális megjelenési formájának azonban mégis a jogszabályok tűnnek, hisz ez a típus képes leginkább biztosítani azt a személytelen generalitást, mely a szóban forgó intézkedések fontos sajátossága.⁷¹

[2] *A rezervációk kiadója.* Meglepő módon a keleti törvénykönyv a fenntartások kiadására illetékes hatóságok körét sem nevesíti. Csak annyit említ, hogy a rezervációhoz az érintett egyház felsőbb döntéshozatali szinodális szervének az egyetértése szükséges.⁷² E kérdés pontosításához az intézkedés természete, illetve a régi latin doktrína nyújthat támpontot. Ez utóbbi szerint a rezerváció kiadására az volt illetékes, aki teljes jogú gyóntatási felhatalmazással bírt, vagy cenzúrát szabhatott ki. Ennélfogva a feloldozás[i fakultás] fenntartása a pápa és a helyi ordinárius jogköre volt. (A régi törvénykönyv kifejezett rendelkezése értelmében viszont a káptalani és püspöki helynököknek ilyen intézkedés kiadásához külön felhatalmazásra volt szükségük.) Emellett saját alárendeltjeik vonatkozásában hasonló jogkör az exempt klerikusai szerzetesrendek főelőljáróit és az önálló monostorok apátjait is megillette.⁷³

E régi szabályozásból arra következtethetünk, hogy a keleti jog szerint –az antik fegyelemmel is teljes összhangban– a *megyéspüspök* a rezerváció kiadására illetékes hatóság, a fentebb jelzett szinodális jóváhagyás előzetes elnyerése után. Nincs akadálya annak, hogy saját szabályaik szerint a keleti szerzetesintézmények egyes önálló egységei élén álló előljárók is rezervációkat vezessenek

70 'Reservatio casuum seu peccatorum est *actus* quo *Superior* competens ad proprium iudicium avocatur quædam peccata, limitans eo ipso confessariis inferioribus potestatem absolvendi ab iisdem', in CAPPELLO, *De pœnitentia*, n. 504, 385. (Vö. 'reservatio casuum est *factum* superioris...'; GOUGNARD, *De notione*, 149.)

71 Lásd: BRIDE, *Réserve*, 2145. (Vö. még: 'Per se reservatio non est lex irritans vel inhabilitans, licet considerari possit ad modum legis irritantis vel inhabilitantis ad normam can. 16, § 1 [CIC 1917]'; P. PALAZZINI, *Reservatio peccatorum*, in DMC, IV, Roma 1968, 104.)

72 Némely esetben a lelkek üdvösségéről való gondoskodás érdekében célszerű lehet korlátozni és egy meghatározott hatóságnak fenntartani a felhatalmazást a bűnök alóli feloldozásra. Erre azonban csakis a pátriárkai egyház püspöki szinódusa, vagy a hierarchák tanácsa, vagy az Apostoli Szentszék egyetértésével kerülhet sor (CCEO 727. kán.).

73 CIC 1917, 893, 896. kk.

be. Ezt azonban, az imént idézett kánon erejében, ők is csak a jelzett felsőbb szinodális jóváhagyás esetén tehetik.⁷⁴

Érdekes kérdés, hogy a lehetséges-e a feloldozási felhatalmazás felsőbb (sajátjogú) szintre történő rezervációja? Egyes források azt látszanak megerősíteni, hogy –értelemszerűen az érintett szinódus egyetértésével, s valóban csak rendkívül indokolt esetben– a sajátjogú egyházfők esetleg maguknak is fenntarthatnak egyes feloldozásokat.⁷⁵ Mivel a keleti kódexben a rezervációk köre nem taxatív, továbbá mivel nincs akadálya rezervációk *törvények* formájában történő kiadásának, úgy tűnik az adott egyházak döntéshozatali szerve –a püspöki szinódus, vagy a hierarchák tanácsa– sajátjogú részleges törvények formájában maga is rezerválhatna eseteket. (Értelemszerűen az egyes hatóságok csakis saját kormányzati területük határain belülre vezethetnek be ilyen fenntartásokat.)

c) A CCEO által rezervált feloldozások

A keleti kódex maga mindössze három bűn szentségi feloldozásának felhatalmazását rezerválja. Ezek közül kettő: a ‘szentségi pecsét’ (a gyónási titok) közvetlen megsértése, valamint a tisztaság elleni büntárs feloldozási kísérletnek büne az Apostoli Szentszéknek van fenntartva.⁷⁶ Belső fórumra tartozó ügyről lévén szó, az e két bűn feloldozásához szükséges gyóntatási felhatalmazás elnyeréséért az Apostoli Penitenciáriához kell fordulni. A harmadik rezervált fakultás, az eredményes abortusz bűnének feloldozási jogköre a megyéspüspöknek van fenntartva.⁷⁷

Ezzel az eszközzel egyébként, mint említettük, korábban a latin jog is élt.

74 A régi latin jog szerint a rezervációhoz elegendő volt a helyi tanácsadó szervek (egyházmegyei zsinat, vagy káptalan, illetve az illetékes szerzetesi tanácsok) véleményének kikérése; CIC 1917, 895, 896. kk.

75 Noha ez esetben a megyéspüspöki hatalom integritásának korlátozása forog fenn, a sajátjogú metropolita ilyen irányú jogkörét az Ivan Žužek gondozásában megjelent Index is megerősíti: *Index CCEO*, 195; vö. SZABÓ P., *A ‘sajátjogú metropolita’ jogkörének analízise*, in *Athanasiana* 18 (2004) 130. (Hasonló értelemben, pátriárkai rezerváció lehetőségére utal: L. LORUSSO, *Alcune osservazioni sul sacramento della penitenza nella legislazione della Chiesa cattolica*, in *Folia canonica* 2 [1999] 227.)

76 A szentszéki rezervációjú két bűn *büntetésére* újabban kiadott, a keleti egyházakra is vonatkozó jogszabály: *De delictis gravioribus reservatis Congregationi pro Doctrina Fidei*, in AAS 93 (2001) 785–788; vö. *Guide* [Kanonika], 798–799. Az említett bűnökre vonatkozó klasszikus doktrínához pedig lásd pl. CAPPELLO, *De penitentia*, 470–498; 758–785; Mihályfi, 216 skk.; 250–260.

77 CCEO 728. kán. (vö. PB 58. cikk. 2. § és 118. cikk.).

A régi kódexben egy bűn, a gyóntatás kapcsán történt bűnre csábításról szóló hamis vád esete volt rezerválva, mely feloldozásához a gyóntatási joghatóságot csak a Szentszék adhatta meg. A régi jog azonban az ordináriusoknak is kifejezetten lehetővé tette néhány további bűn alóli feloldozás rezervációját,⁷⁸ mely lehetőséggel a helyi főpásztorok elég gyakran éltek is. Például a veszprémi egyházmegyében korábban három bűn feloldozása volt rezerválva: a szándékos gyűjtogatásé, a templom ellen elkövetett betörésé, rablásé, megszenteltelenítése, továbbá a szándékos emberölésé.⁷⁹

d) Eljárások a rezervált bűn feloldozásánál

[1] Egy rezervált bűn gyónása esetén a felhatalmazással nem rendelkező papnak lehetőleg a fakultással rendelkező, rendszerint képzetesebb, tapasztaltabb gyóntatóhoz kell irányítania a bűnbánót. (Az alábbiakban majd látjuk, hogy ez olykor különösen is indokolt lehet a gyóntatóétól eltérő rítusú gyónó esetén.) Ha a továbbírányítás nehézségekbe ütközne, a feloldozás megadásához a gyóntatónak felhatalmazást kell kérnie. Így a szentségi feloldozás megadására rendszeren csak egy közösen egyeztetett későbbi időpontban kerülhet sor. (Láttuk, a keleti kódex nem tartalmaz olyan kánont, mely a felkészült krisztushívő 'jogának' nyilvánítaná a feloldozás azonnali elnyerését.⁸⁰)

[2] a) A rezervált bűnök feloldozása kapcsán számos további vizsgálatot igénylő dilemma is felvetődik. Így például kérdéses, vajon a felhatalmazás hiányában a gyóntatónak lehetőségében és jogában állna-e köztévedés szándékos kiváltása révén elnyert, 'pótolt' (vö. *supplet Ecclesia*) fakultás erejében érvényes feloldozást kieszközölni?⁸¹

b) Feltétlen további pontosítást igénylő kérdés, hogy a helyi püspökök az abortuszra vonatkozó gyóntatási felhatalmazást *előre és általános* formában is delegálhatják-e papjaiknak? Mialatt úgy tűnik ennek közvetlen jogtechnikai akadálya nincs, egy ilyen gyakorlat –ha nem tévedünk– szögesen ellentétes lenne az említett rezerváció bevezetése mögött meghúzódó törvényi céllal és törvényhozói szándékkal!

78 Vö. CIC 1917, 893. kán. skk.

79 Mihályfi, 191; lásd még: SZEREDY J., *Egyházjog: a magyar szent Korona területének egyházi viszonyaira*, II, Pécs 1874, 1170.

80 Lásd fentebb: *Nuntia* 28 (1989) 98.

81 Hasonló természetű kérdésfelvetéshez lásd: *Egyházjog*, 123–124. (A kormányzati hatalom pótlásáról lásd: L. SPINELLI, *La supplezza di giurisdizione nel diritto canonico secondo il can. 209 del C.J.C.* Bologna 1958; H. HERRMANN, 'Ecclesia supplet'. *Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC*, Amsterdam 1968.)

A korábbi latin fegyelem a plébánosok és helyetteseik számára a húsvéti gyónás idejére, a misszionáriusoknak pedig a népmissziók alkalmára minden ordinárius által fenntartott rezervációra megadta a feloldozási joghatóságot.⁸² Emellett előfordult, hogy a főpásztornak, illetve a főpásztor által rezervált bűnök feloldozásához szükséges felhatalmazást zárandokhelyen végzett gyóntatás esetére szintén általános formában adták meg az ott gyóntató papoknak. Fontos azonban megjegyezni, hogy a hatályos keleti jog által a Szentszék számára fenntartott két bűn esetében hasonló intézkedés csak az illetékes római dikasztérium egyetértésével lenne érvényesen hozható. Az abortuszra vonatkozóan viszont a felhatalmazást a megyéspüspök is megadhatja. Ez esetben is szem előtt tartandó azonban, hogy egy ilyen általános delegációból a közvetlen feloldozásra csak *lehetőség* adódna, arra a gyóntató keleti pap – a CIC 980. kánonjához hasonló jogi igény hiányában – a keleti kódex erejében továbbra sem lenne mérlegelési jog nélkül kötelezett! (További reflexiót igénylő egyházközi kázu, hogy van-e, és ha igen, akkor miben áll az imént említett latin norma [CIC 980. kán.] jogrendközi hatása a keleti pap felé, egy előtte gyónó latin hívő esetében.) Az alapdilemmára visszatérve, az is erősen kérdésesnek tűnik, vajon az említett latin kánonhoz hasonló –általános feloldozási kötelezettség kimondását tartalmazó– esetleges részleges norma megfelelne-e a hiteles keleti hagyománynak, s következésképpen lehetőség volna-e egy ilyen rendelkezés bevezetésére?

A rezervált gyóntatási felhatalmazás keleti püspök részéről *előre és általános* formában történő delegálhatósága körüli dilemma szempontjából figyelemre méltó, hogy a hatályos keleti jog –mint majd látjuk– eleve kevesebb indokot említ a rezervációk automatikus *megszűnésének* lehetséges okaként, mint a régi latin jog és doktrína. Ez is annak jele, hogy a keleti bűnbánati tradíció szelleme nem igényli (sőt úgy tűnik *nem is engedi*) a püspöknek rezervált feloldozási jogkörök minden további nélküli általános delegációját.⁸³

c) Szintén tisztázásra szorul, hogy fenntartás *beállításához* a régi latin fegyelem által a bűn jellegének és körülményeinek oldaláról megkövetelt további tényállási elemek vajon a mai keleti rezervációk érvényesüléséhez is elengedhetetlenek-e. A régi gyakorlat szerint így a rezerváció *beálltának* feltétele volt: (1) a bűn *alanyi súlyossága* (beszámíthatóság); (2) a cselekménynek bűnös mivolta *tudatában* történő elkövetése; (3) a bűn *tettlegetes* elkövetése; (4) a cselekmény *befejezettsége* és *hatásának* elérése, hacsak nincs a kísérlet feloldozása is kifeje-

82 Vö. Bánk, II, 126.

83 Mi több, ezt még a keleti rendszernél lényegesen rugalmasabb régi latin egyházfegyelem is tiltotta: CIC 1917, 899. kán. I. § [b]: *...nec facultatem a reservatis absolvendi cuius et passim impertiant*; vö. 'a feloldozási hatalmat nem szabad bárkinek és bármikor[ra] megadni, különben a fenntartás célját tévesztené', Bánk, II, 126.

zetten rezerválva; (5) továbbá a bűn *biztos* jellege mind az elkövetésre, mind a fenntartásra vonatkozóan.⁸⁴ E kitételek a keleti kódexből hiányoznak. Úgy tűnik, a kánonjogi doktrína általános elvei alapján kell mérlegelni, hogy ezek –avagy közülük egyesek– esetleg a külön törvényi említés hiánya ellenére is érvényesülnek-e.

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy e jogtechnikai finomítások nem eredményezhetik (és főleg nem szándékolhatják!) a rezervációk által kitűzött eredeti célok semmibevételét, de akárcsak azok részleges megkerülését, ‘semlegesítését’ sem. Erre az esetleg mégoly meggyőzőnek tűnő pasztorális érvek sem elégséges indokok. Nyilván az egyházjog e ponton sem mellőzheti a szükséges rugalmasságot. Ez azonban mindig a konkrét körülmények tükrében elvégzendő *jogalkalmazási* ‘finomhangolást’ jelent. Az előírt jogtechnikai megoldás (itt a ‘*reservatio*’) hatásainak rendszerszerű, generális kiiktatására törekvő helyi intézkedések viszont nem a kódexben rögzített fegyelmi rend egyedi helyzetekhez történő alkalmazását, finomhangolását eredményezik, hanem –(vélt) pasztorális érdekekre hivatkozva– a törvényhozói szándékkal való többé-kevésbé tudatos és nyílt szembehelyezkedést! A keleti bűnbánati szellemnek nem a szóban forgó gyóntatási felhatalmazás generális formában történő előzetes leutalása felel meg, mely óhatatlanul azt a látszatot sugallja, hogy kivétel nélkül minden ilyen súlyos esetekben is a feloldozás *mielőbbi* megadása a helyes lelkipásztori eljárás. Ez nem így áll. Az antik ‘kánoni bűnbánati fegyelem’ rendje szerint a püspök csak akkor adta meg a feloldozást, amikor megítélése szerint mind a közösségnek okozott kár helyrehozása, mind az elkövető sebének orvoslása elégséges módon megtörtént. Noha e rend ma nem alkalmazható teljes régi formájában, a kodifikációtörténet adatainak tanúsága szerint a hiteles *keleti fegyelem ma sem látja akadályát a feloldozás késleltetésének, sőt akár egészen a vezeklés letöltése utánra napolásának sem*.⁸⁵ Eszerint a keleti bűnbánati

84 Mihályfi, 189–190.

85 Vö. ‘Il gruppo di studio non si è convinto che in Oriente l’unico vero *deterrent* in certi delitti, anche i più gravi, possano essere le *pæna latae sententiæ*, né che con esse (data la relativa facilità di ottenere l’assoluzione, soprattutto nelle scomuniche *latae sententiæ non riservatæ*) si raggiunga meglio l’emendazione del reo. Anzi, esso ha stimato che in ciò sarebbe più efficace un ritorno alla sostanza della disciplina penitenziale genuinamente orientale, secondo la quale la stessa assoluzione veniva differita finché il danno sociale non fosse stato, a giudizio del vescovo, sufficientemente riparato e il reo veramente emendato. Questa linea di condotta è molto simile alla *reservatio peccati* che è stata eliminata dal CIC promulgato nel 1983. Ad ogni modo per la mentalità orientale, se le *pæna latae sententiæ* sono a malapena comprensibili, una assoluzione del peccato differita a dopo il compimento della penitenza, è naturale, al punto che sono sorte delle difficoltà (cfr. *Nuntia* 10 can. 62) nell’introdurre negli schemi del Codice Orientale la norma «*absolutio ne differatur*» propria al CIC can. 980’, in *Nuntia* 20 (1985) 10; vö. *Nuntia* 28 (1989) 98.

fegyelem a rezervált esetekre a feloldozásra való bűnbánói érettség, a megtérés őszinteségének és alaposságának érdemi mérlegelését igényli. Gyakran éppen ezzel nem a feltétlen és mielőbbi feloldozás szolgál a bűnös gyógyulására, hanem a valódi megtérés pedagógiai elősegítése a töredelem cselekedetei előzetes elvégeztetésével, vagy legalábbis a bűn okozta sebek feletti meditáció révén. Ez pedig a mai viszonyok között is azt igényelné, hogy a gyónóval ne csak elvileg közölkéjék, hogy a feloldozási felhatalmazás megérkezéig várnia kéne a feloldozásra, hanem ténylegesen is bocsássák rendelkezésére e gyógyító időt. Ha a hívőben valóban jelen van a (tökéletes) bánat, akkor az elnapolásból semmilyen lelki kára, akadályoztatása nem származik. A 'lelkipásztori szempontok' csorbulásáért aggódó szemlélet az azonnali feloldozást arra hivatkozva szokta elodázhatatlannak beállítani, miszerint 'gyakran fennáll a veszélye, hogy a gyónó nem jönne vissza a feloldozásért'. Úgy véljük e szituáció nemhogy az azonnali feloldozás mellett szólna meggyőző érvként, hanem éppen a megtérés őszintesége körüli kétség jele. Ez pedig valójában a feloldozás elnapolása, nem pedig annak azonnali megadása mellett szóló igencsak súlyos szempont!

[3] *Pedagógiai és praxis-harmonizációs megfontolások.* A hiteles keleti tradíciónak megfelelőbb bűnbánati-gyóntatási fegyelem komoly pedagógiai-terapeutikus lehetőségeket rejt magában. A keleti egyházak erre vonatkozó jövőbeli tapasztalatai az egyetemes Egyház számára is értékesek lehetnek. A korábban latin gyóntatási szokásokra áttért keleti közösségeknél a feloldozási gyakorlat –a keleti hagyományoknak megfelelőbb, előzetes penitenciavégzés gyakoribb megkövetelésére építő– szigorítása természetesen kockázatot is rejt magában. Ennek visszavezetése ezért csakis a szükséges fokozatosság elvének egyedi esetek és személyek szintjére lebontott megtartása mellett, s a latin előjárók és gyóntatók –koordinált részleges jogszabályokban is kifejeződő– megfelelő mértékű szolidaritása esetén lehetséges. Ez konkrétan –egyik oldalról– bölcs egyedi mérlegelést igényel. A keleti hagyomány visszavezetése kapcsán egyes gyónók esetében mutatkozó *valódi* nehézségeket természetesen megfelelően figyelembe kell venni. Ennek érdekében előfordulhat, hogy *egyesekeknél* akár huzamosan is el kell majd tekinteni a szóban forgó (a feloldozást többnyire előzetes penitenciális gyakorlathoz kötő) tradicionális keleti fegyelem alkalmazásától. E külön elbírálást igénylő szükséghelyzetek azonban vélhetőleg a kivételek lesznek, melyek egyházunkban aligha szolgálhatnak alapul a régi latin mintájú gyóntatási fegyelem homogén és teljességgel változatlan fenntartására. Ez utóbbi törekvés a keleti gyakorlatban rejlő különleges pedagógiai lehetőségektől fosztaná meg az arra alkalmas híveket, s rajtuk keresztül az egyetemes Egyház bűnbánati fegyelmének sokszínűségét is indokolatlanul

szegényítené. A latin egyház részéről –másik oldalról– szükséges együttműködés pedig a két rendszer összehangolásához elengedhetetlen interrituális részleges jogszabályok kiadásában és következetes betart[tat]ásában kell, hogy realizálódjék.

e) A rezerváció automatikus eseti megszűnése

[1] A törvénykönyv által tételesen felsorolt egyes különleges helyzetekben valamennyi felhatalmazás fenntartása automatikusan megszűnik. Ezek az esetek a következők: (1) ha egy házból kilépni nem tudó betegről van szó; vagy (2) ha jegyes, a házasságra történő előkészültként végzi gyónását; (3) ha a gyóntató józan megítélése szerint a felhatalmazás megkérése a gyónónak súlyos kényelmetlenséget okozna; vagy (4) a felhatalmazás megkérése a szentségi pecsét megsértésének veszélyével járna; (5) részleges rezerváció esetén pedig akkor is, ha a gyónásra azon terület határán kívül kerül sor, amely fölött az adott fakultást fenntartó hatóság a hatalmát gyakorolja.⁸⁶ Ez utóbbi esetre a régi latin jog még azt is jelezte, hogy a rezerváció akkor is megszűnik, ha a gyónó kifejezetten azzal a céllal megy a fenntartó joghatóságán kívül eső területre, hogy ott egyszerűbben megkaphassa meg a feloldozást.⁸⁷ Úgy tűnik, hasonló szándékú lépésnek ma sincs *formális* akadálya. Figyelemre méltó viszont, hogy a régi keleti jog a gyóntatási felhatalmazás rezervációját lényegileg eltérő módon értelmezte. Míg a latin jog szerint a rezerváció csak a kiadó hatóság területén belül érvényesült, addig a keleti zsinatok rendelkezései szerint az adott hierarcha által bevezetett rezerváció ugyanazon hierarcha területén *kívül* is érvényben marad[hatot]t.⁸⁸

86 CCEO 729. kán. E ponton érdemes megjegyezni, hogy a kánonjogi doktrína a felsorolt szituációkat –a törvény szándékát tisztelő, *racionális* rugalmassággal– tovább árnyalta. Így például a ház elhagyására képtelen beteggel azonos elbírálás alá esőnek tekintették a fogságban levő személyeket; illetve például a házasságra készülő hívők esetében az előzetes formális eljegyzést nem tekintették a szóban forgó kivétel feltételének; vö. BRIDE, *Réserve*, 2456.

87 x. Kelemen 1670-es *Superna* kezdetű rendelkezése még tiltotta a feloldozás ilyen, 'a törvény kijátszására épülő, területen kívüli elnyerését; vö. BRIDE, *Réserve*, 2457.

88 'Apud orientales vero, etiam ob peculiaria adiuncta et ad reservationem sæpe non irritandum, manet disciplina vi cuius peccatum reservatum ab uno Ordinario, reservatum manet quoque extra territorium reservantis. Id supponit alium conceptum reservationis. In conciliis orientalibus constanter asseritur ista disciplina, denegando confessariis, aliunde approbatis, potestatem circa reservata; præcipiendo ut unusquisque confessoriorum penes se habeat elenchum peccatorum reservatorum a ceteris ordinariis, ut sciat quosque se extendat sua potestas'; C. PUJOL, *De sacramentis rituum orientalium*.

[2] A keleti kódex szerint nem automatikus megszűnési ok az a tény, hogy a törvényes eljárás a meghatározott esetre szóló felhatalmazás megadását megtagadja.⁸⁹ A rezerváció automatikus megszűnésének jog által adott fenti esetei megfelelően biztosítják a keleti jog kellő *rugalmasságát*. Ezért a felhatalmazást –mint mondtuk– ma sem szabad mindenkinek és általánosságban megadni! Ezzel a fenntartás ugyanis értelmét veszítené, s nem járulhatna hozzá fentebb említett céljainak teljesítéséhez. Figyelemre méltó, hogy az e vonatkozású általános delegációt, mint már jeleztük, a régi jog kifejezetten is helytelenítette!

6. Egyházközi esettan ('reservatio peccati')

Láttuk, a keleti fegyelem a helyi szintű hatóságok számára is lehetővé teszi a gyóntatási felhatalmazás területükre szóló, egyes súlyos esettípusokra (bűnökre) vonatkozó rezervációját. Ezekből a lehetséges eltérésekből a keleti jogrendszeren belül is érdekes, további koordinációt igénylő interrituális szituációk adódhatnak. A súlyos bűnök visszاسzorítására alkalmazott, fentebb bemutatott eltérő jogi megoldások hatásainak találkozásából fakadóan –legalábbis a jog megfelelő ismerete esetén, amikor a *supplet Ecclesia* elve alapján nem pótlódik automatikusan a feloldozást adó pap hiányzó gyóntatási felhatalmazása– még jelentősebb jogtechnikai és pasztorális kérdések merülhetnek fel azonban a gyóntatás latin-keleti viszonylatú kiszolgáltatásánál.⁹⁰

7. Felekezeti közötti szentségkiszolgáltatás

Láttuk, korábban vita tárgyát képezte, vajon a [legalábbis 'szakadár'] ortodox pap képes-e érvényes feloldozás adására.⁹¹ Ma az ortodox joghatóság érvényessége és törvényessége általánosan elismert. Noha ott a bűnbánat

[*Breves nota Professoris ad usum privatum auditorum*], Romæ 1961, 148–149. Az egyes rítusoknál az újkori részleges jog által foganatosított rezervációkhoz pedig lásd: CAPPELLO, *De pœnitentia*, 915–920.

89 A rezerváció ilyen esetre szóló korábbi megszűnését előíró normához lásd: CIC 1917, 900. kán.; vö. Bánk, II, 126–127. (A kodifikáció előtti jog a püspöki rezervációk ilyen úton történő megkerülését –szemben a szerzetes eljárások által kiadott fenntartásokkal– nem tette lehetővé. Ennek bevezetésére azzal az indoklással került sor, hogy a gyóntató jobban ismeri, s így helyesebben is tudja megítélni a gyónó konkrét helyzetét, mint az eljárás; vö. BRIDE, *Réserves*, 2456.)

90 Ez utóbbi kérdés részletes tárgyalásához lásd: SZABÓ, *Gyóntatási rezerváció*, 187–195.

91 Lásd: SZABÓ, *A gyónás*, 114–126; DESLANDES, *Les prêtres*, 385–395; továbbá: ŽUŽEK, *La giurisprudizione*, 551–562.

szentsége kapcsán nem gyóntatási ‘felhatalmazásról’, hanem erre vonatkozó püspöki ‘engedélyről’ beszélnek, a katolikus egyházfegyelem ma egyértelműen elismeri az ortodox feloldozás érvényességét, s e szentségi közreműködést a *communicatio in sacris* szabályai keretében olykor katolikusok is megengedetten kérhetik ortodox papoktól.⁹²

Ez a II. Vatikánum nyomán kialakult új helyzet számos jogrendközi kérdést is maga után von, melyek további reflexiót és szabályozást igényelnének. Ezek közül csak a példa kedvéért jelzünk néhány problémát, melyek közül egyesek aligha tekinthetőek elhanyagolható jelentőségűnek.

1. Ha katolikus paptól ortodox hívő kér feloldozást, vajon a penitencia kiszabásánál a katolikus papnak mennyire kell figyelembe vennie a hívő adott esetre vonatkozó, elvileg rendszerint szigorúbb [ortodox] penitenciális fegyelmét? Ennek teljes és szándékos figyelmen kívül hagyása aligha helyes, hisz akaratlanul is a prozelitizmus nyilvánvaló veszélyét hordozná magában. Ugyanakkor az is világos, hogy a katolikus paptól –különösen, ha az ortodox hívőtől eltérő egyházi tradícióhoz tartozik– nehezen várható el, hogy az idegen bűnbánati praxis[oka]t pontosan ismerje. Úgy véljük, ilyen esetben a helyes megoldás a feloldozás lehetőség szerinti elnapolása lenne, az adott egyház penitenciális gyakorlatára vonatkozó szükséges ismeretek beszerzése céljából. (Ha viszont a hívő ragaszkodna a feloldozás közvetlen megadásához, a kérdést a gyóntatónak kell objektíve –értsd: az ilyenkor gyakran lappangó prozelitizmus szempontjainak tudatos kiiktatása mellett– mérlegelnie. Ha a gyónó jelzései alapján fennáll a veszély, hogy az nem térne vissza, ez az adott esetre olykor ok lehet a feloldozás közvetlen megadására. Ha egy területen gyakoriak az ilyen interkonfesszionális gyónások (például nagyszámú menekült, emigráns jelenléte miatt), a helyi katolikus papok kötelesek az adott egyház penitenciális rendjét közelebből is tanulmányozni, s azt a továbbiakban az érintett keleti egyházhoz tartozó hívek esetében lehetőség szerint alkalmazni is.⁹³ Ha az aktív kommunikációra vonatkozó relatíve szigorúbb megkötések

92 CIC 844. kán. 2. § / CCEO 671. kán. 2. §

93 Az ortodox egyházfegyelem passzív kommunikáció (azaz katolikus kiszolgáltató) esetén történő figyelembevételének megkövetelése már a hatályos kánonjog része: *A katolikus papok megengedetten szolgáltatják ki a bűnbánat, az Eucharisztia és a betegek kenete szentségét a keleti egyházak tagjainak, valahányszor önként kérik, s kellően fel vannak készítelve. Ilyen esetekben is ügyelni kell a keleti egyházak fegyelmére, s el kell kerülni a prozelitizmusnak még a látszatát is*, in KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. Ökumenikus direktorium az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról, 1993. III. 25, fordította: DIÓS I. (Római Dokumentumok IV), Budapest 1995, n. 125, 76. Az idézett szöveg alapján is nyilvánvaló, hogy egy ortodox hívő felkészültségének megítélésében a katolikus pap számára is a hívő (ortodox) jogrendjének előírásai a mérv-

miatt talán ritkábban is, természetesen hasonló szituációk fordított felállásban is adódhatnak. Ilyenkor egy ortodox pap –az interordinamentális és ökumenikus logika szerint– akkor járna el helyesen, ha a feloldozást a gyónó katolikus fegyelmi rendje előírásait is maximálisan figyelembe véve adná meg. Ha a felekezeti gyónások egy területen valamely kényszerhelyzetnél fogva gyakoriakká válnának, egy a két egyház hatóságai által egyeztetett ‘ökumenikus gyóntatói direktórium’ kiadása válhat szükségessé. Ez a fentebb vázolt –s nem kevésbé az alább következő– kérdések teljes körére vonatkozóan világos végrehajtási normákat adhatna.

2. Még súlyosabb kérdés, hogy vajon a katolikus jog szerint a gyóntatási felhatalmazás megvonását maga után vonó bűnök alól adhat-e feloldozást az ortodox pap? Noha egyértelmű, hogy egy ilyen feloldozás –a rezerváció automatikus megszűnését eredményező, fentebb felsorolt eseteket leszámítva– már csak a saját jogrend megkötéseinek megkerüléséből fakadó csalárd szándék miatt sem volna megengedett, elégséges diszpozíció esetén a feloldozás egyéb intézkedés hiányában –katolikus szemszögből– mégis érvényes lehetne. A keleti kódex ugyanis az *ak*atolikusra nem vonatkozik, így a gyóntatási felhatalmazás rendelkezéseiből fakadó megszorításai sem érintik az ortodox papokat. E rezervációk, mint olyanok közvetlenül az isteni jogot sem érintik, hisz az egyházi hatóság döntéseiből fakadó új rendelkezések. Ezért –legalábbis külön szentszéki intézkedés hiányában– a szóban forgó ortodox feloldozásokat érvényesnek kell tartanunk. Ez mindenesetre olyan kérdéskör, mely –különösen gyakori előfordulás esetén– feltétlen egyházközi koordinációt igényelne.⁹⁴ Az interkonfeszionális feloldozások elvi lehetőségének várható növekedése miatt

adóak. (Ez egyébként az ortodox egyházfegyelem törvényességét elismerő zsinati elvből [UR 16], illetve a katolikus törvénykönyvek nemkatolikus fegyelem szabályozásától való kifejezett tartózkodásának tényéből is egyértelműen következik.) Legalábbis az olyan területeken, ahol a felekezeti gyónások valamely szükséghelyzetnél fogva viszonylag gyakoriak, az Ökumenikus direktórium e rövid szabályába foglalt általános rendelkezése az érintett egyházak és terület gyakorlatának sajátosságait is figyelembe vevő részletesebb kifejtést igényelne.

94 Persze e ponton [is] kétség merülhet fel, hogy a nemkatolikus kiszolgáltató követné-e az egyházközi megállapodáson nyugvó irányelveket. E bizonytalansági tényező azonban nyilvánvalóan nem lehet ok arra, hogy a kérdéssel az érintett hatóságok egyáltalán ne foglalkozzanak. Ezek az egyházközi normák már a pusztá létükkel is a felekezetek közötti harmonikusabb együttélés irányába hatnak, akkor is ha a tényleges érvényesülésük szintje (eleinte) esetleg alacsony. A katolikus egyház belső kánonjoga is ismer olyan kérdéseket ahol a normakövetés meglehetősen alacsony fokú, ez azonban mégsem eredményezi a szóban forgó szabályok szükségességének és hasznosságának megkérdőjelezését. (Tipikusan ilyen például egyes házassági akadályok immár inkább ‘csak’ értékjelző, mintsem valódi ‘akadályt’, hatékony visszatartó erőt képező funkciója.)

azt is célszerű volna fő vonalakban tisztázni, melyek azok az esetek, melyeknél a katolikus doktrína az isteni jog esetleges sérülésének veszélye miatt nem ismerheti el az ortodox gyóntatási joghatóságot, feloldozási praxist.

8. *Excursus*: a bűnbánat szentsége az ortodox egyházakban⁹⁵

1. A *bizánci egyház* penitenciális gyakorlatának több vonása már fentebb említésre került. A bűnök bocsánatának hatalma elsődlegesen a püspököt illeti, aki ezt papoknak 'delegálhatja'. A paróchusi kinevezés azonban ezt a felhatalmazást bennfoglaltan tartalmazza. Görögországban a papok ezen irányú felkészületlensége, vagy talán a gyóntató lelki tapasztalatai iránti igény miatt a gyóntatás a 'lelki atyáknak' nevezett *szereztes* papoknak, illetve esetenként a képzetesebb városi papságnak van fenntartva. A gyóntatónak pontosan ismernie kell a témáról szóló szent kánonokat. Egyes újkori rendelkezések az ortodox hívek számára is szorgalmazzák az évi gyónást.⁹⁶ Ami a praktizálást illeti, a görög-arab és az orosz egyház között e ponton is eltérés van. Az előbbieknél e szentség szinte eltűnt a paróchiális gyakorlatból. Gyónásra jobbra csak kivételesen, igen súlyos esetekben kerül sor. A szentség gyakoribb vétele csak a monostorok közegében jellemző.⁹⁷ A gyónás ilyen értelmű eltűnésének pótlására különféle szokások születtek. Ezek egyike, hogy nagycsüörtök este a híveknek feladják a betegek kenetét, akik az ennek tulajdonított bűnbocsátó hatás nyomán az ünnepen szentáldozáshoz járulhatnak. A szlávoknál ellenben jelenleg is él a viszonylag rendszeres egyéni gyónás és feloldozás gyakorlata. A szentség vételének gyakorisága szempontjából azonban e közösségek is nagy differenciát mutatnak. A szerbeknél a gyónást egy hetes szigorú böjt előzi meg, ami kizárja e szentség (és így az eucharisztia) gyakori vételét is. A ritka áldozás miatt elterjedt nézet, hogy e szentség vétele minden egyes alkalommal megköveteli az előzetes gyónást, illetve olykor magát az áldozást is bűnbánati cselekményként értelmezik. Más helyeken, így a finnországi, vagy az amerikai ortodoxoknál az eucharisztikus megújulásnak köszönhetően akár heti gyakoriságú

95 JANIN, *Pénitence*, 1324–1327; Milasch, 562–565. (A bizánci bűnbánati fegyelem rövid történeti áttekintéséhez lásd: VACANDARD, *Confession*, 861–874.)

96 *Confess. Orth.* 1, 90.

97 A bizánci tradícióban a monostor lelki energiát sugárzó centrum, s mint ilyen bűnbánattartás és gyónás ideális helyszíne. Görögországban gyakorlat, hogy a képzett szerzetespapok eljárnak gyóntatni. Ez különösen a falusi paróchiák esetében lehet fontos, ahol a többnyire kevésbé tanult és jártas helyi papok nem kapnak a püspöktől gyóntatási megbízást; vö. E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina cultu* (Storia e cultura 1), Bologna 1996, 303.

is lehet az áldozás. Ez viszont a gyónás viszonylag gyakori (akár havonkénti, vagy a gyóntató által megszabott időközönkénti) végzését is megköveteli.⁹⁸

2. Úgy tűnik a szentségi gyónás még kevésbé van gyakorlatban egyes *ókeleti egyházaknál*. Az örmények és szírek gyakorolják. A koptoknál, az etiópoknál és a nesztoriánus asszíreknél azonban alig. A koptoknál a XII. század megjelent a (papi közreműködés nélküli), közvetlenül Isten felé irányuló, úgynevezett ‘tömjénfüst feletti gyónás’ is. Ez a liturgia elején végzett bűnbánati szertartás, melyet eleinte a szentségi gyónás helyettesítésére szántak. Noha az újítási kísérlet sikertelen maradt, a szokás továbbélt.⁹⁹ A XX. századra a koptok között a szentségi gyónás nem örvend különösebb népszerűségnek. A gyónás még ritkább az etiópoknál. Itt többnyire meglegszenek a ‘tömjén feletti gyónás’ imént említett szertartásával, s nem hisznek a fülgyónás szükségességében. Ez alól csak az elsőáldozás a kivétel, amire igen későn kerül sor. A szentség vételének nincs előírt ideje, rendszerint erre még egy alkalommal kerül sor, amikor valaki férfi-korba kerül (20–25 éves kor). Az asszír nesztoriánusok hagyománya is ismeri a szentségi gyónást, mint azt neves főpapjuk, Ebedjesus niszbiszi metropolita (+1318) is tanúsítja. Az unió idején (1552) a pátriárkai joghatóság alatt álló területeken már nem gyakorolták, ám egyes peremvidékeken (pl. Mosul) még megőrizték. Korábbi híradások (pl. Janin) arról szóltak, hogy az asszírok között a gyónás szentségét már nem ismerik, így nem is élnek vele. Akárcsak a fentebb említett afrikai egyházaknál, ez itt is nem kis mértékben a klérus és a nép vallási tudatlanságával is magyarázható [volt].¹⁰⁰ Ezzel szemben az ökumenikus párbeszéd keretében kiadott közös katolikus–asszír nyilatkozat ezt az asszírok által is elismert szentségek között említi.¹⁰¹

98 MEYENDORFF, *Penance*, 109.

99 A szentségi gyónás kiiktatásának szándéka a szigorú bűnbánati fegyelem alkalmazási nehézségeiből adódott. A XI. századi keresztényüldözés alatt a kopt papság elbizonytalanodott. Attól tartva, hogy híveik az iszlámra térnek vagy esetleg ellenük fordulnak, nem merték a bűnbánati fegyelem előírásait a maguk szigorúságában alkalmazni. Ennek nyomán alakult ki a szentségi feloldozás helyett a ‘tömjén feletti gyónás’. A kérdésben döntőbírónak felkért jakobita Mihály pátriárka (1166–1199) végül ismét az áldozás előfeltételének nyilvánította a szentségi gyónást; vö. JANIN, *Pénitence*, 1326–1327.

100 *im.* 1327.

101 Vö. GIOVANNI PAOLO II – MAR DINKHA IV, *Dichiarazione cristologica comune*, II. XI. 1994, in *Enchiridion œcumenicum*, 3, n. 761, 347.

Összegzés

1. *A bűnbánat teológiája és eszközei.* A bűnbánat szentségének szabályozása [is] teológiai bevezetővel indul. E teológiai indíttatású kanonisztika szemléletében a bűnbánat lehetősége az isteni irgalom bűnös iránt megnyilvánuló ‘Teofániája’. Az Isten és a megtérő között helyreálló kapcsolat beteljesedése pedig az Egyház által celebrált Eucharisztia. Ez utóbbi aspektus, tudniillik a keleti bűnbánati fegyelem hangsúlyozottan *eucharisztia-centrikus* jellegében az egyház bűnbánatra vonatkozó eredeti felfogása tükröződik. (Ezzel szemben egyes helyeken –a nyugati penitenciás-könyvek hatására– idővel inkább a fenyíték ‘kiengesztelő’ értékét kezdték hangsúlyozni.) Mint minden szentségnél, ez esetben is hangsúlyt nyer a Szentlélek szerepe, melyet jelen esetben a feloldozás deprekatív formulája is kiemel. A latin és a keleti tradíció közötti érdekes differencia, hogy az utóbbi a gyónásnak csakis a *gyógyító*, üdvhozó jellegét állítja előtérbe, míg a latin szemlélet emellé régóta hangsúlyt helyez a gyóntató *ítéletnyilvánító* szerepére is. *Alexandriai Kelemen* szerint a bűn megbocsátása hosszú *gyógyulási folyamat*, amelyhez tapasztalt lelkivezetőre van szükség. Ennek megfelelően a vezeklést kiszabó és feloldozó pap orvoslóként és nem bíróként jelenik meg.

A bűnbánati irányultság a hívő élet mindennapjainak része. Ennek kifejeződése például az 50. zsoltár nyilvános istentiszteletekben jelentkező napi többszöri liturgikus ismétlése. A bűnbánat az antik tradíció szerint azonban nemcsak liturgikus formákat ismer: a böjt, az alamizsnaosztás, a zarándoklat már önmagában is bizonyos katartikus-bűnbocsátó hatással bír. Egyes helyek pedig –így a monostorok, vagy a pusztaság– különösen is alkalmasak a mindennapi újjászületés elősegítésére.

2. Az egyház története során a bűnbánat szentsége ment át a legtöbb változáson. A IV–IX. század között a szinodális kánonok által meghatározott ‘nyilvános vezeklési’ rend érvényesült. Ebben a szentség kiszolgáltatója a püspök, aki a feloldozást csak a kánonok által meghatározott szigorú és hosszadalmas vezeklés letöltése után adta meg. Ezt a bűnbánók külön rendbe lépve végezték. Mivel feloldozásuk után is számos tilalom vonatkozott rájuk, a ‘kánoni penitenciarendet’ annak súlyos terhei miatt egyre többen kerülték. E krízis a nyilvános vezeklés ‘fűlgyónás’ rendjével történő felváltásához vezetett (VII. sz.-tól). Ebben a szentség kiszolgáltatói rendszerint a papok, a feloldozás –szemben az ősi kánoni bűnbánati rendben elnyerhető egyszeri alkalommal– ismételtetővé válik. A IX. századtól a penitenciális könyvek által tételesen előírt, még mindig szigorú és hosszadalmas vezeklések másra történő átruházására,

avagy pénzbeli, miseadomány révén történő megváltására is mód nyílt. Ez időtől kezdve a feloldozást már nem a megtérést bizonyító vezeklés letöltése után adták, hanem közvetlenül a pap előtti bűnmegvallást követően, pusztán a gyónó őszinte bűnbánatára alapozva. A privát penitencia rendszere a bizánci egyházban is elterjedt. Ez utóbbiban azonban a régi fegyelmi rend bizonyos vonásai mindvégig töretlenül fennmaradtak. Ezek között kiemelendő, hogy a keletiek bűnbánati rendben ma sem ismerik a feloldozáshoz való jogot ('ius ad absolutionem'). Ez azt jelenti, hogy a gyóntató akkor sem köteles a vezeklés letöltése előtt megadni a feloldozást, ha a hívő a gyónás alkalmával nyilvánvaló és biztos jelét adja a valódi megtérésnek.

3. *A gyónás ideje és helye.* A keleti kódex nem szabja meg konkrétan a bűnbánat szentsége minimális vételi gyakoriságának [a latin jog szerint előírt éves] rendjét. A szentség vételét állapottól függően szorgalmazza: kötelező a vétele súlyos bűn tudatának esetén, továbbá ezen túlmenően is ajánlott, különösen az egyes egyházak szokásos böjti időszakában. Ezek a bizánci tradíció szerint elsősorban az alábbiak: a feltámadás, a főapostolok, az Istenszülő elszenderedése, és végül Krisztus születésének ünnepe, pontosabban az ezeket megelőző időszakok. A keleti tradíció szerint a bűnbánat szentsége kiszolgáltatásának sajátos helye a *templom*, melyre a mai bizánci gyakorlatban az ikonosztáznál, Krisztus ikonja előtt kerül sor. (A sajtójogi egyházak felsőbb hatóságainak a régi liturgikus könyveikből fel kell kutatnia azokat a formulákat, melyek legjobban tükrözik bűnbánati fegyelmük gazdagságát.)

4. *A feloldozás megadásához szükséges [ontológiai] képesség és [fegyelmi] jogosultság.* Az antik időkben, a lelki vezetésben gyakran életpéldájukkal vonzó ideált felmutató 'laikus' szerzetesek és világiak jutottak főszerephez. A monostorokban maguk az apátok látták el a közösség 'gyóntatójának' feladatát, akkor is, ha pappá sem voltak szentelve. Egyes bizánci misztikusok [pl. *Új Teológus Szent Simeon* +1022] a gyóntatók *lelki alkalmasságát*, személyes életszentségét –teológiaiánál tévesen– a rendi hatalom megléténel is fontosabb kritériumnak vélték. Teológiaiánál a x–xi. században nyugaton jelentkező diakónusi 'feloldozás' gyakorlata sem kevésbé problematikus. Ezek az anomáliák részben talán annak is betudhatóak, hogy csak a skolasztikától (a xi–xii. századtól) alakult ki egy letisztult, rendszeres szentségtan, mely világosan elkülönítette a szentségeket az egyéb szertartásoktól, s meghatározta az előbbieket lényegi kritériumait. Csak ekkortól kezd tisztázódni, hogy a kolostort vezető öregek előtti 'gondolatok feltárása' (ἐξαγορευσις) csak aszketikus gyakorlat, ami nem azonosítható minden további nélkül a bűnbocsánat *szentségével*. A keleti szerzetesek 'laikus' apátok előtti bűnmegvallásának elterjedt szokása mai szentségtani kategóri-

áink szerint értelemszerűen csak *aszketikus* (értsd: nem szentségi) töredelmi cselekedetnek tekinthető.

Jelenleg mind a katolikus mind az ortodox fegyelem a papi rend meglétét és egy specifikus hatósági jogosítást követel meg a gyóntatáshoz. Az ortodoxia gyóntatási fakultás helyett e vonatkozásban inkább a pap 'lelkivezetővé' történő kijelöléséről beszél, ami azonban ott is püspöki intézkedést igényel. E feladatkör elnyerésében sok *akatolikus* egyházakban ma is a klerikus lelkületben mutatott előhaladása döntő, amiért e funkciót csak tapasztaltabb papokra bízják. A katolikus egyházfegyelem az ortodox egyházak önkormányzati jogának, püspökeik joghatóságának elismerését követően (UR 16) már a papjaik által adott feloldozás érvénye körül sem lát kétségeket. Egyes –főleg prekhalkédóni– keleti egyházakban a gyónás szentségének vétele igen ritkává vált.

5. *A rítusközi gyónás szabadsága és határai.* E kérdésben az uniók korábban kiadott régi normák nem mutattak egységes képet. A rítusközi feloldozást tiltó (például italo-albán relációjú) rendelkezéseknél azonban gyakoriabbak a szentségközi kiszolgáltatás elé akadályt gördítő helyi rendelkezések felszámolására irányuló szentszéki törekvések (Galícia, Közel-Kelet). A hatályos jog a hívek szabad gyóntatóválasztását rítusközi relációban is érvényesíteni kívánja: minden hívő bármely rítusú katolikus papnál szabadon gyónhat. E szabálynak csak a gyóntató fakultásának esetleges megszorításai, illetve az idegen rítusok sajátos penitenciális rendjére vonatkozó ismerethiányok szabhatnak természetes határt.

6. *A gyóntatási felhatalmazás rezervációja.* Az önmagától beálló büntetések keleti jogból történő kiiktatása miatt a súlyos bűnök visszaszorítására itt más jogtechnikai eszköz alkalmazása vált szükségessé. Ezt a törvényhozó a gyóntatási felhatalmazás fenntartása [az úgynevezett 'reservatio peccati'] rendszerében találta meg, mely eszköz ráadásul a keleti fegyelmi rend néhány sajátosságának újbóli visszavezetéséhez is különösen alkalmasnak mutatkozik.

A gyóntatási felhatalmazás szűkítése egyrészt az egyházi közrend, közjó védelmét célozza, ám a keleti bűnbánati fegyelem látászögében funkciója minden esetben sajátosan *medicinális* olvasatot nyer. Ez akkor válik igazán érzékelhetővé, ha feloldozáshoz szükséges felhatalmazás elnyerésére szolgáló átmeneti időt –vagy akár a feloldozást megelőző hosszabb vezeklési periódus beiktatásának lehetőségét is– a gyóntatási praxisban valóban kihasználják, s az a bűnből fakadó sebek gyógyítására szolgáló megszentelő vezeklési idő lesz.

A keleti jog ugyanis –ellentétben a CIC 980. kán. előírásával– ma sem kötelezi a gyóntatót a feloldozás azonnali megadására: akkor sem, ha a gyónó

felkészült és kifejezetten kérné is a közvetlen feloldozást. Így a feloldozás – a gyónó valódi épülésére szolgáló, megfelelő idejű– elhalasztása, egy kiegyensúlyozott, a rezervációk alapvetően orvosló funkcióját hangsúlyozó bűnbánati praxis keretei között, a megtérő lelki fejlődése elősegítésének hatékony pedagógiai eszköze lehet.

A keleti kódex ma három bűn esetében vonja meg a gyóntatással megbízott keleti katolikus papoktól a feloldozás jogát. Ezek a következők: a ‘szentségi pecsét’ (a gyónási titok) közvetlen megsértése, a tisztaság elleni bűntárs feloldozási kísérletének bűne, valamint az eredményes abortusz. Az első két feloldozáshoz felhatalmazás csak a Szentszéktől (közelebbről az azon belül szentségi fórumon illetékes Apostoli Penitenciáriától) nyerhető, míg a harmadik esetén a feloldozás, vagy az ahhoz szükséges gyóntatási felhatalmazás a megyéspüspöknek van rezerválva. (E utóbbi megadására saját hatáskörben tehát a keleti helynökök sem illetékesek!) A gyóntatási felhatalmazás *rezervációk* révén történő további általános szűkítése a keleti tradíció tükrében úgy tűnik szintén csak a *megyéspüspököt*, vagy annak felettes hatóságait illeti meg. A hatályos jog szerint ilyen intézkedés érvényes kiadására is csak a felettes döntéshozatali szinodális szervek egyetértésével van lehetőség.

Néhány a jog által felsorolt különleges helyzetben a rezervációk automatikusan *megszűnnek*. Ezek a következők: ha a gyónást a lakás elhagyására képtelen beteg végzi, ha házasságkötés előkészületeként jegyes végez gyónást, ha a felhatalmazás megkérése a gyónási titok megsértésének veszélyét hordaná magában, vagy ha a felhatalmazás megkérése más módon eredményezne a gyónó számára súlyos kényelmetlenséget. A keleti fegyelem szerint nem minősíthető viszont automatikusan (azaz az esetek érdemi vizsgálata nélkül) ilyen sürgető szituációnak a szentségi kegyelem elnyerésének – a feloldozás vezeklés letöltése utánra történő napolásából eredő– elhúzódása. A helyi hatóságok által kiadott rezervációk megszűnnek ezentúl akkor is, ha a gyónásra a rezerváló hatóság kormányzati területén kívül kerül sor.

A rezervált esetekhez szükséges feloldozási fakultás előre történő általános delegációja a papaság számára indokolatlan. Ez esetben a fenntartás ugyanis teljességgel értelmét veszítené, s nem járulhatna hozzá fentebb említett pedagógiai céljainak eléréséhez. Nem véletlen, hogy a régi latin fegyelem az ilyen irányú törekvéseket kifejezetten helytelenítette.

7. *Egyházközi esettan.* A ‘fenntartott bűn’ esetén a feloldozás megadása – a közvetlenül a bűnöst érintő fenntartott *büntetéssel* (‘*reservatio ratione censurae*’) szemben– a pap *gyóntatási felhatalmazásának* egyes súlyos bűnökre vonatkozó előzetes jogi megvonásból eredő hiánya (‘*reservatio ratione sui*’) miatt nem

lehetséges. A súlyos bűnök visszaszorítására a két jogrend által ma alkalmazott eltérő rendszerekből –a latin hívőt érintő fenntartott cenzúra/a keleti papot érintő fakultáselvonás– a gyónás latin/keleti viszonylatú egyházközi kiszolgáltatásánál egyeztetésre, sőt esetenként részleges jogi szabályozásra is szoruló kérdések merülhetnek fel.

A jelenlegi rendszerben a rezervált fakultású bűnök alól, a CCEO 729. kán. helyzeteit leszámítva, a keleti katolikus papok latin híveknek sem képesek érvényes feloldozást adni. Ezt egyébként azért sem tehetnék meg, mert a latin hívőt a szóban forgó három bűn elkövetése esetén többnyire önmagától beálló kiközösítés is sújtja. Ez esetén pedig a feloldozás csak a büntetés előzetes elengedése után megengedett.

A latin papok viszont a két fegyelmi rend megfelelő utólagos összecsiszolásának hiányában ma minden további nélkül (legalábbis) érvényes feloldozást tudnak adni a keleti gyónók rezervált bűneire is. Esetükben nincs ugyanis fakultásmegvonás –hisz az ő felhatalmazásuk kiterjedése saját kódexük határozza meg– miközben a keleti gyónót nem sújtja a keleti jogból teljességgel kiiktatott önmagától beálló kiközösítés. Így *latin szemszögből* a rezervált bünt gyónó keleti hívő feloldozása még a latin krisztushívő hasonló szituációjánál is egyszerűbbnek tűnik, mert a cenzúra elengedésére latin gyónóknál esedékes utólagos rekurzus is mellőzhető. Nyilvánvalónak tűnik ugyanakkor, hogy a másik jogrend zavartalan működésének tiszteletben tartását megfogalmazó alapelv –mely nélkül a két jogrend autonómiája lényegi pontokon válna kiüresedettté!– ilyenkor is azt követeli, hogy a [jelen esetben latin] pap csak az érintett [ez esetben keleti] hívő saját jogrendjének kívánalmait is szem előtt tartva gyakorolja feloldozási illetékességét. Az e területen mutatkozó anomáliák kiiktatásának különböző jogtechnikai eszközei lehetnek. Így például a latin püspök az adott területen élő rezervációknak megfelelően szűkítheti saját papjai gyóntatási felhatalmazását az érintett keleti hívek relációjában.

A helyi szinten kiadható rezervációk révén két keleti katolikus egyház viszonylatában is megjelenhetnek utólagos koordinációra szoruló eltérések. Sőt ez végső soron akár ugyanazon egyházhoz tartozó két eparchia esetében sem teljesen kizárható. Ezek a differenciák azonban csak tartalmi, s nem rendszer jellegűek, illetve a bűnbánat szentségének kiszolgáltatását remélhetőleg mindkét fél esetében ugyanaz a *keleti* –talán szigorúbban tűnő, de alapvetően medicinális– bűnbánati szellem és praxis hatja át. Ebből adódóan az esetleges eltérő helyi rezervációk a latin/keleti viszonylatnál jóval kevesebb technikai és elméleti nehézséget hordoznak magukban.

8. *A rezervációk felekezeti közti relációi.* A gyóntatási felhatalmazás rezervációi felekezeti közti (ortodox katolikus viszonylatban) is számos kérdést vetnek fel. További kifejtő szabályozást igényelne, hogy a katolikus hívő milyen feltételekkel gyónhat ilyen eseteket ortodox pap előtt, illetve, hogy az ortodoxoknál gyakorlatban levő esetleges megszorításokat, szigorúbb bűnbánati fegyelmet a katolikus gyóntató mi módon ismerheti, mi módon értékelje, az mi módon irányadó számára.

9. *A bűnbánat szentsége az ortodox egyházakban.* A bűnök bocsánatának hatalma régi keleti felfogás szerint a püspököt illeti. Ezt ő papoknak közvetítheti. A görög praxisban a gyóntató lelki tapasztalatai iránti igény miatt a gyóntatás régóta a 'lelki atyáknak' tekintett szerzetespapoknak van fenntartva. A gyóntatóknak pontosan ismernie kell a témáról szóló szent kánonokat. Ami a szentség vételének gyakorlatát illeti, a görög-arab és az orosz egyház között e ponton is differencia mutatkozik. Az előbbieknél a gyónás szinte eltűnt a paróchiális gyakorlatból. Gyónásra jobbára csak kivételesen, igen súlyos esetekben kerül sor. A szentség gyakoribb vétele csak a monostorok közegében jellemző. A keleti szlávoknál ellenben jelenleg is él a viszonylag rendszeres egyéni gyónás és feloldozás gyakorlata. A szentségi gyónás még kevésbé van használatban egyes ókeleti egyházaknál. Az örmények és szírek gyakorolják. A koptoknál, az etiópoknál és a nesztoriánus asszíreknél azonban alig.

Irodalom

- AMANN, E./MICHEL, A. /JUGIE, M., *Penitence-sacrement*, in DThC, XII, 722–1138.
- AMATO, A., *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici, sec. XVI–XX*, (Analekta Blatadón 38), Thessaloniké 1982, 421 pp.
- ARRANZ, M., *I penitenziali bizantini [Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o 'Secondo Kanonarion' di Basilio Monaco]* (Kanonika 3), Roma 1993, 207 pp.
- BERROUARD, M., *La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie*, in *La Maison-Dieu* 118 (1974) 92–130.
- BRIDE, A., *Réserve. Cas réservés*, in DThC, XIII, 2441–2461.
- BUX, N., *Confessione, penitenza e comunione nelle epistole canoniche di S. Basilio*, in *Communio* 71 (1983) 98–130.
- BUX, N., *Reconciliation in the Eastern Churches*, in A. CHUPUNGO (ed.), *Sacraments and Sacramentals* (Handbook for Liturgical Studies 4), Collegeville [Mi] [2000], 105–120.

- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. II: *De pœnitentia*, Taurini-Romæ ³1938, 895–922.
- CONGOURDEAU, M.-H., *Penitenza, ambito bizantino*, in DEM, 3, 1439–1440.
- DARGIN, E., *Reserved Cases according to the Code of Canon Law* (Canon Law Studies 20), Wahington 1923, 98 pp.
- DE MEESTER, P., *Studi sui sacramenti*, Roma 1947, 298 pp.
- DESLANDES, J., *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction*, in *Échos d'Orient* 26 [1927] 385–395.
- DIEDERICHS, M., *The Jurisdiction of the Latin Ordinaries over their Oriental Subjects* (Canon Law Studies 229), Washington 1946, 139 pp.
- ERDŐ P., *Ritusközi (egyházközi) gyóntatási fegyelem a katolikus egyházban*, in *Kánonjog* 4 (2002) 7–15.
- ERICKSON, J., *Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977) 191–206.
- FERRARI, G., *I canoni sulla penitenza e sull'unzione degli infermi*, in *Nuntia* 6 (1978) 56–65.
- FLOREZ, G., *Penitencia y uncion de enfermos*, Madrid ²1997.
- FORTINO, E., *La penitenza nella Chiesa bizantina* (Sussidi Catechetici 3), Roma 1987.
- GALTIER, P., *De penitentia tractatus dogmatico-historicus*, Romae ³1950, VIII + 575 pp.
- GALTIER, P., *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932, XII + 512 pp.
- GECHTA, J., *Confession and Spiritual direction in the Orthodox Church. Some Modern Questions to a Very Ancient Practice*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007) 2–3, 203–220.
- GELSI, D., *Il 'ministero della conversione' come avvenimento liturgico nella tradizione orientale*, in *Ephemerides liturgicæ* 97 (1983) 329–346.
- GENTILE, A., *Riserva e casi riservati*, in EC, 10, 965–969.
- GOUGNARD, A., *De absoluteione a peccatis reservatis*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 276–282.
- GOUGNARD, A., *De notione peccati reservati*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 149–156.
- HERMAN, E., *Il più antico penitenziale greco*, in *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953) 71–127.
- HOLL, K., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon Neuen Theologen*, Leipzig 1898, VI + 331 pp.
- JANIN, R., *Pénitence en droit oriental*, in DDC, VI, Paris 1957, 1324–1327.
- JUGIE, M., *La pénitence dans l'Église grecque après le schisme*, in D'ThC, XII, 1127–1138.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, De sacramentis*, III, Parisiis 1930, 331–389.
- KOCH, H., *Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, in *Historisches Jahrbuch* 21 (1900) 58–78.

- KOROLEVSKIJ, C., *L'administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantine*, in *Stoudion* 2 (1925) 36–45, 97–110, 129–136.
- KUMINETZ, G. *A gyóntatási felhatalmazás a hatályos egyházi jogban*, in *Athanasiana* 24 (2007) 81–124.
- KRAIENHORST, H., *Buß- und Beichtordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen* (Das östliche Christentum, NF. Band 51), Würzburg 2003, 586 pp.
- LIGIER, L., *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, in *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 940–967.
- LIGIER, L., *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites*, in *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 1, 5–78.
- LORUSSO, L., *Alcune osservazioni sul sacramento della penitenza nella legislazione della Chiesa cattolica*, in *Folia canonica* 2 (1999) 217–229.
- MAYER, A., *Penitenza [Teologia dogmatica]*, in *EC*, 9, 1104–1122.
- MEYENDORFF, P., *Penance in the Orthodox Church Today*, in *Studia Liturgica* 18 (1988) 108–111.
- MOIOLI, G., *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Milano [1996], 125–147.
- MOROZOWICH, M., *Ritual Reconciliation in the Patristic Period: Instructive for Today?*, in *Studi sull'Oriente cristiano* 11 (2007) 1, 15–34.
- NIKOLASCH, F., *La liturgia penitenziale nelle Chiese orientali ed il suo significato*, in *Concilium* 7 (1971) 91–103.
- NIKOLASCH, F., *Penitenza*, in *DT*, 11, 530–538.
- OROSZ A. [L.], *A bűnbánattartás fegyelme és a gyóntatás hagyománya a bizánci szertartású egyházakban*, in *Teológia* 25 (1991) 2, 99–104.
- OROSZ A. [L.], *A bűnbocsánat és kiengesztelődés a bizánci egyházban*, in *Erkölcsteológiai Munkák 1. A gyónás szentsége*. Erkölcsteológiai Szimpozion 2006. május 4, Nyíregyháza 2006, 59–76.
- PALAZZINI, P., *Reservatio peccatorum*, in *DMC*, IV, Roma 1968, 104–108.
- PAPADAKIS, A., *Epitimion*, *ODB*, 1, 723–724.
- POSCHMANN, B., *Pœnitentia secunda. Die Kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyrpian and Origenes. Eine dogmatische Untersuchung*, Bonn 1940, x + 49 pp.
- POSCHMANN, B., *Penance and the Anointing of the Sick* [Herder History of Dogma], Freiburg/Bg.–London 1963]
- POWER, D., *The Sacramentalisation of Penance*, in *Heythrop Journal* 18 (1977) 5–22.
- PUJOL, C., *De sacramentis rituum orientalium. [Breves notæ Professoris ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961, 220 pp.
- RAES, A., *Le rite de la confession chez les Malankars*, in *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950) 448–459.
- RAES, A., *Les rites de la pénitence chez les Arméniens*, in *Orientalia Christiana Periodica* 13 (1947) 648–655.
- RAES, A., *Penitenza [VIII. Riti orientali]*, in *EC*, 9, 1129–1130.
- SIMON, D., *Die Bussbescheide des Erzbischofs Chomatian von Ochrid*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, vol. 37 [Wien 1987], 235–275.

- SOTTOCORNOLA, F., *Penitenza (sacramento della)*, in DTI, II, 706–722.
- SZABÓ P., *Fenntartott esetek, fenntartott bűnök*, in MKL, III, 599–600.
- SZABÓ P., *A gyóntatási felhatalmazás rezervációja: egyházközi esettan*, in *Athanasiana* 25 (2008) 171–201.
- SZABÓ V., *A gyónás érvényessége az Orthodox Egyházban*, in *Theológia* 2 (1935), 114–126.
- TAFT, R., *Penance in Contemporary Scholarship*, in *Studia Liturgica* 18 (1988) 2–21.
- TAFT, R., *Penance*, in ODB, 3, 1622–1623.
- TALBOT, A.-M. – KAZHDAN, A., *Pater Pneumatikos*, in ODB, 3, 1595.
- VACANDARD, E., *Confession [1^{re} période (IV^e–VI^e siècle): 1. Discipline de l'Église grecque]*, in DThC, III, 861–874.
- VAN ROSSUM, J., *Priesthood and Confession in St Symeon the New Theologian*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 220–228.
- VERMEERSCH, A., *De facultate in reservatos casus data c. 899, § 3*, in *Periodica* 23 (1934) 196–197.
- VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966, 213 pp.
- VOGEL, C., *Penitenza*, in DPA, 2, 2742–2746.
- VORGRIMLER, H., *Buße und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), Freiburg/Bg. 1978, 9 + 234 pp.
- VOSTÉ, J., *La confession chez les Nestoriens*, in *Angelicum* 7 (1930) 17–26.
- WAGNER, G., *Bussdisziplin in der Tradition des Ostens*, in AA. VV., *Liturgie et rémission des péchés*. Conférences Saint-Serge/XX^e Semaine d'études liturgiques (Bibliotheca Ephemerides Liturgicæ 3), Paris 2–5 juillet 1973, Roma 1975, 251–264.
- WALSH, J., *The Jurisdiction of the Interritorial Confessor in the United States and Canada* (Canon Law Studies 320), Washington 1950, 118 pp.
- ZAPOTOCZKY K., *A bűnbánat szentsége a görög egyházban*, in *Keleti Egyház* I (1934) 254–257.
- ŽUŽEK, I., *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.
- ŽUŽEK, I., *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La civiltà cattolica* 122 (1971) 551–562.

5. § A szent rendek ('felszentelés')

A fejezet címzése eltér a SCICO 1958-as tervezetétől. Az a latin törvénykönyv nyomán a 'De sacramento *ordinis*' címet viselte. A keleti források e megjelölést azonban nem ismerik, így végül a kodifikátorok a 'De sacra *ordinatione*' címzés mellett döntöttek.¹ A szubszidiaritás jegyében a régi tervezethez képest a keleti kódex az egyházi rend témakörét is jelentősen lerövidítette (59/33 kk.).² Ez az arány ugyanakkor szerényebb némely más szentség esetében végrehajtott kurtítás mértékéhez képest. Ez azzal magyarázható, hogy –elsősorban a szentelésre vonatkozó szabályok egy részének sajátosan technikai jellege miatt– itt a túlzott rövidítés könnyen az egyértelműség rovására mehetett volna.³

I. Bevezető teológiai kánon

Az első kánon ez esetben sem törekszik formáldefinícióra, hanem csak a szentség lényegét és hatását írja le. A keleti szemlélet megjelenítésére itt is világos törekvés mutatkozott. Ennek jelei, hogy a szöveg mellőzi a tipikusan latin kifejezéseket (*ex opere operato, character*), s itt is kifejezett hangsúlyt kap, hogy a szentség hatékonysága a *Szentlélek* erejének működéséből fakad.⁴

1 Vö. *Nuntia* 7 (1978) 50; *Nuntia* 15 (1982) 44. (A fejezet kiindulási szövegeihez lásd: *Nuntia* 7 [1978] 64–79; új kodifikációtörténetéhez pedig: *Nuntia* 31 [1990] 58.)

2 CCEO 743–775. kk./CIC 1008–1054. kk. (A témakör korábbi irodalmához: CH. DE CLERCQ, *Ordre dans l'Église orientale*, in DDC, 6, 1150–1155; Pujol, *De sacramentis*, 183–217; továbbá pl. J. PARISOT, *Les ordinations per saltum*, in *Revue de l'Orinet chrétien* 5 [1900] 335–369; J. HANSENS, *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rite grec*, in *Gregorianum* 5 [1924] 208–277; G. TOUTON, *Les irrégularités et les autres empêchements aux ordres en droit byzantin: des origines à la chute de l'empire byzantin*, Rome 1955. Az ortodox megközelítés különböző aspektusaihoz pedig: *Ordre, III. Théologie orientale*, in DThC, Tables Générales, 3, 3389–3390.

3 *Nuntia* 7 (1978) 48–49.

4 *Akik a püspök által végzett szentségi felszentelés révén a Szentlélek erejének közreműködésével szent szolgálatra rendelt személyekké válnak, elnyerik és különböző fokban gyakorolják az evangélium hirdetésének, Isten népe pásztori irányításának és megszentelésének feladatát és hatalmát, amelyet az Úr Krisztus bízott az ő apostolaira* (CCEO 743. kán./vö. CIC 1008. kán.) A kései ortodox manualisztika szintén kitért a felszentelés 'definíciójára'. Ezek némelyike összecseng az iménti kánon szövegével. Így pl. a Filaret-féle katekizmus szerint 'a papság az a szentség, amelyben a Szentlélek a püspök kézfeltétele nyomán törvényesen kiválasztottá teszi a személyt, alkalmassá rendeli a szentségek feladására és Krisztus népének táplálására', A. MICHEL, *Ordre, ordination, VIII, La théologie orientale orthodoxe du sacrament de l'ordre*, in DThC XI/2, 1392.

2. A szent rendek kiszolgáltatása és kiszolgáltatója

a) A szentség lényegi elemei

[1] *Apostoli tradíció: a püspök a szentség egyedüli kiszolgáltatója.* A szent rend mindhárom fokát egyedül a felszentelt püspök szolgáltatja ki érvényesen, a szentelési 'kézfeltétel' (χειροτονία), s az ahhoz kapcsolódó ima révén.⁵ Az apostoli tradíció számára nem volt kétséges, hogy az egyházi rendet csak is a felszentelt püspök adhatja tovább. E meggyőződés világos tanúja már a Hipolitosz-féle Ἀποστολική παράδοσις [*Traditio apostolica*] is.⁶

Ettől a stabil és egyetemes egyházi praxis által bizonyított tézistől csak néhány kései eredetű pápai dokumentum tér el.⁷ Ezek mögött egy középkori

5 A kézfeltételt (χειροτονία) rendszerint megkülönböztetjük a kézrátételtől (χειροθεσία), melyet a kisebb rendek feladására szolgáló gesztusként szoktunk számon tartani. Egyes szerzők viszont rámutatnak, hogy a két fogalom jelentéstartalmát nem helyes a nyugati 'nagyobb' és 'kisebb' rendekhez kötni. A két görög kifejezés a forrásokban ugyanis nem különül el világosan egymástól: értelmük gyakorlatilag felcserélhető; S. PARENTI, *Ordinazione [B – In Oriente]*, in SL, IV, 219–220; vö. még: *Guide [Kanonika]*, 259–260; C. VOGEL, *Chirotonie, et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres*, in *Irénikon* 45 (1972) 7–21, 207–238. (A bizánci szentelési szertartások leírásához lásd: SZÁNTAI-SZÉMÁN I., *Görögkatolikus szertartástan*, Ungvári 1911, 85 sk., illetve Mihályfi, 345–351.)

6 *Presbyter... non habet potestatem dandi clerum, ideo non poterit constituere clericos...*, *Traditio Apostolica*, 8, 7–8; vö. még: *Didascalía Syriaca* 3, 20.

7 IX. Bonifác az angliai St Osyth apátját hatalmazta fel nemcsak a kisebb rendek, hanem a diakonátus és a presbiteri rend feladására is (1400); vö. DH^m 1145–46. VIII. Ince pedig franciaországi ciszterci apátokat bízott meg a diakónusi rend feladásával saját szerzeteseik relációjában (1489). — Az említett dokumentumok rövid kritikai értékeléséhez lásd: A. PIOLANTI, [*Ordine e ordinazioni, I*] *Il sacramento dell'ordine*, in EC, 9, 221–222; vö. még Mihályfi, 302.

{Itt kell külön köszönetet nyilvánítanunk Zakar Polikárp főapát úrnak. Írásunk lelkiismeretes átolvasása mellett e kérdésben különösen is értékes észrevételekkel és dokumentumokkal világított rá, hogy a cisztercieknél az említett pápai rendelkezésből egy három évszázados töretlen gyakorlat fakadt, ami alapján az iménti Piolanti szócikk némely fordulata pontatlan. (A témához bővebben lásd: C. BAISI, *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali*, Roma 1935.) A szent hatalom továbbadása kérdésének máig megmutató komplexitását és nehézségét kitűnően szemlélteti Adriano CELEGHIN vaskos monográfiája: *Origine e natura della potestà sacra: posizioni postconciliari*, Brescia 1987. (Ebből a munkából az derül ki, hogy –bár a kérdés nem jutott nyugvóponttra– a szóban forgó középkori gyakorlatot a Zsinat utáni kanonisztika figyelemre méltó része tartja anomáliának.) Az mindenestre megállapíthatónak tűnik, hogy az antik források hagyományára, a II. Vatikánum ide vonatkozó tanítása, továbbá a töretlen keleti egyházi felfogás és praxis között (e kérdésben is) szembetűnő összhang mutatkozik.)

teológiai spekuláció húzódtott meg, mely abból indult ki, hogy a papi hatalom teljessége az eucharisztia konzekrálásának képességében áll. Ha pedig –okoskodtak– valaki a megszentelés terén képes a ‘legtöbbre’, annak valójában képesnek kell lennie a ‘kevesebbre’ (így a papszentelésre) is. Ezért az eucharisztikus konzekráció (mint a megszentelői hatalom maximális megnyilvánulása) képességéből ‘spekulatív’ az következne, hogy a presbiteri hatalom ontológiailag a papszentelés képességét is magában foglalja. Eszerint a papok csak egy tiszta egyházjogban gyökerező pusztá fegyelmi rezerváció miatt nem adhatnák tovább az egyházi rend szentségét.⁸ Így Aquinói Szent Tamás számára is minimum kétségesnek mutatkozott, hogy a püspöki méltóság valóban az egyházi rend (‘ordo’) külön *szentségi* fokozatának tekinthető-e, azaz a püspökszentelés maga szentségli jellegű cselekmény]-e.⁹ Az említett skolasztikus nézetek tehát arra a –már kiindulópontjában is alapvetően helytelennek tűnő– megfontolásra építettek, hogy a püspöki ‘konzekráció’ semmit nem adhat a presbiter ‘szentségi ordináció’ révén elnyert papi hatalmának teljességéhez.¹⁰ E megközelítés már csak azért is pontatlan, mert a középkori dichotómikus szemléletből táplálkozva –legalábbis hallgatóla-

-
- 8 A szóban forgó teológiai okoskodásra némi alapot nyújthatott egyes régi atyák néhány szöveghelye, melyek ugyancsak a papszentelés képességét mondták a két rendfokozat között egyetlen lényegi különbségnek; így *Szent Jeromos* (PL 22, 1194); illetve pl. *Arany-szájú Szent János* (PG 62, 553). E szöveghelyek azonban inkább csak ténymegállapításokat tartalmaznak, melyek mindig a kérdésre vonatkozó egyéb források tükrében értékelendők. Az említett szövegekből csak a skolasztika vont le a tradícióval feszültséget mutató, messzemenő spekulatív következtetéseket.
- 9 ‘Episcopatus autem magis est dignitas quam ordo’; *De articulis Fidei et Ecclesie sacramentis*, pars II: <http://www.corpusthomicum.org/oss.html>; vö. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1989, 219. A kérdés részletesebb bemutatásához lásd pl. L. LÉCUYER, *Les étapes de l’enseignement thomiste sur l’épiscopat*, in *Revue thomiste* 57 (1957) 29–52; O. ROUSSEAU, *La doctrine du ministère épiscopal de ses vicissitudes dans l’Église d’Occident*, in Y. CONGAR – B. DUPUY (par), *L’Épiscopat et l’Église universelle*, Paris 1962, 279–308, 282–283.
- 10 Ha nem tévedünk, mindmáig e meghaladott teológiai tézis nyomai fedezhetőek fel a latin törvénykönyv szóhasználatában, mely a papszenteléssel kapcsolatos –egyértelműen szentségi cselekményre utaló– ‘ordináció’ kifejezés helyett a püspökszentelésre a ‘konzekráció’ terminust alkalmazza: CIC 1013–1014/1015. kk. Ez utóbbi kifejezés különféle jelentésárnyalatokkal rendelkezik. Nemhogy nincs egyértelmű ‘szentségi cselekmény’ jelentéstartalma, hanem –az eucharisztia konzekrációt leszámítva– rendszerint éppenséggel csak szentelményekre, más *nem szentségi* jellegű szent cselekményekre utal; vö. P. DE CLERCK, *Consecrazione*, in DEM, I, 464. E szempontból kétségtelenül precízebb a keleti fegyelem szóhasználat, mely a püspökszentelést is ‘ordinációnak’ mondja (CCEO 745. kán.), ezzel is egyértelműen jelezve e liturgikus cselekmény *szentségi* jellegét. Úgy tűnik azonban ez utóbbi szóhasználat immár a latin egyházban is meghonosodófélben van. Így a szentelés római szertartáskönyvének 1990-es második kiadása a ‘konzekráció’ helyett már mindig az ősbibb –és mint mondtuk teológiailag precízebb!– ‘ordináció’ kifejezést alkalmazza; vö. *Obispo*, in DicEcl., 785.

gosan– egymástól szeparált rendi és joghatósági hatalomban gondolkodik. Ámde mára világossá vált, hogy a hármas krisztusi küldetés egyes aspektusai nem választhatóak el ilyen mereven egymástól. Ezek az egyetlen és egységes ‘szent hatalomban’ gyökereznek.¹¹ A régi forrásokban mindig is a presbiterek mutatkoztak a főpapi hatalom teljességét megtestesítő püspökök segítőiként, s nem a püspöki szolgálat a papi rend valamilyen kiegészítéseként, különleges jogokkal felruházott altípusaként!

Az egyházi rend presbiteri fokozat körül forgó iménti megközelítése egész korunkig jelen volt az egyházban.¹² A többségi vélemény azonban mindig is a két fokozat közötti lényegi differencia létét állította.¹³ Noha az említett középkori spekulatív meggyőződés körüli viták a *Lumen gentium* szent hatalom eredetéről szóló téziseinek értelmezése kapcsán egyes szerzői körökben újabb hullámokat vetettek,¹⁴ ma már egyértelműnek tűnik, hogy az említett középkori dokumentumban szereplő engedmények inkább teológiai anomáliáknak minősíthetőek. A püspöki hatalom presbiterivel szembeni lényegi különbségről szóló tant a II. Vatikánum hivatalos tanításként recipiálta.¹⁵ Figyelemre méltó, hogy a bizánci tradícióban a püspöki és papi rend minőségi különbözősége körül –szemben a fenti skolasztikus eszmefuttatásból fakadó nyugati elbizonytalanodással– sosem merült fel kétség.¹⁶

11 Vö. pl. *Egyházjog*³¹, 150–151.

12 Pl. H. LENNERZ, *De sacramento ordinis*, Roma 1947, n. 50, 71–72.

13 Vö. M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, III, 1, Torino 1963, 674; P. PICOZZA, *Ordine (potestà)*, in *Enciclopedia del diritto*, 30, Milano 1980, 1150.

14 Ezek áttekintéséhez lásd: CELEGHIN, *Origine*, im

15 Vö. *docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudine conferri sacramenti Ordinis* (LG 21b). Az imént vázolt középkori dilemma meghaladása elsősorban az antik –főleg liturgikus– források tanulmányozásának és valódi értékükön kezelésének köszönhető; vö. Philips, 219, 223. (A püspöki és papi rend közötti szóban forgó lényegi különbségtétel lehetőségének kérdésével kapcsolatos trentói álláspont rövid összegzéséhez lásd: *Codice*, 667.)

16 Érdekes terminológiai differencia, hogy –mint láttuk– a keleti jog mindig is a szentségi jelleget hangsúlyozó ‘ordinatio’ kifejezéssel jelölte a püspökszentelést is (vö. CCEO 775. kán.). Ezzel szemben a nyugati szóhasználat a püspökszentelést a karoling kor óta a nem ennyire egyértelmű ‘consecratio’ kifejezéssel illeti (CIC 1013. kán.). A skolasztika idejétől pedig –mint említettük– az a teológiai vélekedés vált dominánssá, hogy a püspökszentelés (‘consecratio’) a papszenteléssel (‘ordinatio’) szemben *nem* is szentségi jelegű cselekmény. Különös módon szentségi cselekménynek, s így a szoros értelemben vett egyházi rend szentsége fokozatainak tekintették viszont a kisebb rendeket; vö. P.-M. GY, *Ordine, sacramento dell’*, in DEM, 2, 1335; vö. még: C. ROCCHETTA, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali meraviglie della salvezza nel tempo della Chiesa*, Bologna 1987. A ‘consecratio’ kifejezést a keleti jog ma is a szerzetesi fogadalomból fakadó sajátos kiválasztottság, elkülönítettség jelölésére alkalmazza; vö. *Nuntia* 21 (1985) 6.

[2] *A szentség kiszolgáltatásának lényegi szertartása.* Az első évezredben az egyházi rend lényegi szertartásának mindenütt és egységesen a püspök *kézfel-tételét* (χειροτονία) és az ahhoz kötődő megfelelő liturgikus imákat tekintették.¹⁷ A latin egyházban viszont e kérdésben a x. századtól kezdve új nézetek jelentkeztek, melyek lassan az egyházi rend szentségének érvényes ‘anyaga’ körüli évezredes elméleti vitába torkoltak.¹⁸ A kérdés későbbi eldöntésében a keleti hagyomány elismerten indikátor szerepet töltött be. Ezért az összehasonlító kánonjog érdemi funkciójának illusztrálása céljából is hasznosnak véljük az elméleti dilemma és a reá adott megoldás vázlatos összegzését.

A ‘szerek átadása’ (*traditio instrumentorum*) szertartásának első nyomai a x. századtól mutathatóak ki, s a gyakorlat csak lassan, körülbelül a xiv. századra terjedt el.¹⁹ Hasonló jelenség –tudniillik a tekintély, hatalom valamely tárgy, jelvény átadása révén történő megjelenítése– a római-germán profán élet világában is közismert volt. Idővel azonban egyes teológusok egyre inkább e szimbolikus aktust kezdték a szentség lényegi szertartásának tekinteni. E vélekedésnek különös tekintélyt adott, hogy Aquinói Szent Tamás is felsorakozott mögötte. Végül e teológiai nézetnek hivatalos és ünnepélyes megerősítést a Firenzei Zsinat adott. Iv. Jenő pápa ugyanis az örmény egységdokumentumba beleszerkesztetett egy szentségekről szóló részt, mely lényegében Aquinói imént idézett nézetét kivonatolta. E zsinati szöveghely kifejezetten a következőt állítást tartalmazza:

*A hatodik az egyházirend szentsége, amelynek anyaga az, aminek átadásával közlik a rendet. Így az áldozópapságot a borral telt kehely és a kenyeret tartó paténa átnyújtásával, a szerpapságot az evangéliumos könyv átadásával, az alszerpapságot pedig az üres kehelyre rátett üres paténa átadásával közlik, s hasonlóképpen a többi fokozatnál is azon dolog által, amik jövő szolgálatukat jelzik.*²⁰

-
- 17 Vö. J. TIXERONT, *L'Ordre et les ordinations. Étude de théologie historique*, Paris 1925, 106–143.
- 18 Az alábbi rövid történeti összegzésnél Antonio Piolanti már idézett lexikoncikkének megállapításaira és idézeteire támaszkodunk: Piolanti, *Ordine*, 223–225. (A különböző szerzői álláspontokhoz lásd még: F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. IV: *De sacra ordinatione [accedit appendix de iure Orientalium]*, Taurini-Romæ 1947, 101. skk.; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici utriusque cleri et scholarium, De sacramentis, Tractatus canonicus*, vol. II, *De ordine* [Taurini 1945], 266–268.)
- 19 A szokás a gallikán liturgiából ered, s eleinte ott is csak a kisebb rendek esetében alkalmazták e kétségkívül nagy kifejezőerejű szimbolikus gesztusokat; AUER, *Sacramenti*, 445. (A folyamat részletesebb áttekintéséhez lásd: W. VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti ordinis: disquisitio historico-theologica*, Romæ 1931, 149–172; idézi: Piolanti, 223.)
- 20 *Decretum pro Armenis*, 22. nov. 1439, *Instructio de sacramentis*; eredeti szövegéhez lásd: COD, 549; DH 1326; magyarul: DH^m 1326. (Az egyházdoktor szövegének a zsinati szöveghellyel történő szinoptikus összevetéséhez lásd: MICHEL, *Ordre*, 1315–1316.)

E szöveghelyből úgy tűnhet, hogy az antik liturgikus forrásokhoz képest a Firenzei Zsinat lényegi váltást képvisel: míg az előbbieket egyértelműen és egységesen azt mutatják, hogy a szentelés lényegi szertartása a kézfeltétel, erre a jelen szöveghely mégcsak nem is utal! Ehelyett egyértelműen (egyoldalúan?) a 'szerek átadását' mondja a szentség lényegi anyagának.

Ezen újításra –egyesek szerint szakadás-szerű fordulatra– értelemszerűen elméleti magyarázatot kellett keresni. Erre bizonyos mértékig megoldást adhatott az a felismerés, hogy néhány szentség lényegi szertartását –így például a bérmálásét és az ordóét is– Krisztus csak 'generikus' formában határozta meg, az Egyházra hagyva azok részleteinek –a helyek és korok igényeihez alkalmazkodó– pontosítását. Eszerint az egyházi rend 'anyagához' a latin egyház az idők során a szerek átadásának lényegi rítusát rendelte, mialatt a keletiek hűek maradtak a *khirotonia* ősi szertartásához (így pl. Billot). Az iménti szöveghelyre tekintve azonban a latin szentségi praxisban inkább a kézfeltétel szerek átadásával történő *felváltásáról* kell beszélnünk: az idézett fordulat ugyanis kézrátételről nem tud,²¹ vagy legalábbis nem szól. Az egyház szentségi gyakorlatában azonban a kézfeltétel rítusa is megmaradt. A kérdést végül XII. Piusz tisztázta, egyértelművé téve, hogy a szerek átadásának rítusa, ha az korábban esetleg a szentség érvényességéhez számított ceremónia is volt, csak egyházi rendelkezésre visszanyúló, következésképpen szabadon el is törölhető mozzanata a szentelési szertartásnak. A pápa apostoli tekintélyénél fogva elrendelte, hogy a továbbiakban a latin rítusban is csakis a megfelelő imával kísért kézfeltétel a szentség érvényes feladásához szükséges lényegi rítus, a szerek átadása pedig (legalábbis a továbbiakban) bizonyosan nem.²²

Egyes szerzők a lényegi rítusban mutatkozó középkori váltást súlyos teológiai problémának érzékelték. IV. Jenő és a Firenzei Zsinat iménti megállapításában tévedést látni –mint azt például *Wilhelm van Rossum* kardinális sugallni látszott– bizonyosan túlzás.²³ Azt azonban szükséges leszögezni, hogy az

21 Egyes szerzők kifejezetten e (helyettesítési) elméletet vallották, így pl. *Biel, D. Soto, Galtier*; vö. *Piolanti, Ordine*, 224.

22 (3)...*Quod si ex Ecclesiae voluntate et praescripto eadem aliquando fuerit necessaria ad valorem quoque, omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere. (4) Quae cum ita sint, divino lumine invocato, suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus: Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem... et, si unquam aliter legitime dispositum fuerit, statuimus instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam ad... validitatem*, PIUS XII, const. ap. *Sacramentum ordinis*, 30. XI. 1947, in *AAS* 40 (1948) 5–7, 6. (A dokumentum értelmezéséhez lásd pl. *F. HÜRTH, Contenuto e significato della costituzione apostolica sopra gli ordini sacri*, in *Civiltà cattolica* 1948/2 [n. 2352], 614–628.)

23 Vö. 'Pertanto Eugenio IV nel *Decretum pro Armenis*, contrariamente a quanto ritenne il card. Van Rossum, non errò in maniera alcuna, perché non intese pronunziarsi definiti-

apostoli tradíciótól az imént idézett firenzei szöveghely által képviselt mértékű eltérésre –mely a szentelés lényegi anyagának meghatározásánál *khirotoniát*, mint mondtuk, nem is említi!– igencsak nehéz meggyőző magyarázatot adni. Ennek tükrében egyáltalán nem meglepő, hogy XII. Piusz –az antik liturgikus források XX. századra elmélyülő ismeretének háttérében– egyértelműen visszavert a közös apostoli tradíció vonalára.²⁴

E ponton érdemes megjegyezni, hogy a latin teológusok között folyó disputa eldöntésénél a pápa kifejezett érvként hivatkozott a keleti egyházak ősi, egyöntetű és stabil gyakorlatára.²⁵ Ebben az esetben (is) azt állapíthatjuk tehát, hogy a keleti tradíció a maga sajátos ‘konzervativizmusa’ (értsd: az apostoli tradíció iránt mutatott töretlen hűsége) révén releváns támpontot nyújtott, mintegy ‘indikátor’ szerepet töltött be, a latin szentségi fegyelem (sőt doktrína) gyakorlati elhajlásának pápa részéről fogatosított tekintélyi korrigálásában.²⁶ Úgy véljük e kázus kitűnő példa arra, mit is ért a II. Vatikánum

vamente’; így: Piolanti, *Ordine*, 224. (A bíboros álláspontjának részletesebb kifejtéséhez lásd még: MICHEL, *Ordre*, 1317–1320.) A firenzei megnyilatkozás alapos és körültekintő teológiai értékeléséhez lásd: CAPPELLO, *De sacra ordinatione*, 99–107; CORONATA, *De ordine*, 269–273.

- 24 Figyelemre méltó a XII. Piusz által alkalmazott ünnepélyes fogalmazásmód, mely alapján a dokumentum kézfeltétel lényegi szerepéről szóló pápai állásfoglalását egyesek kifejezetten (egy ‘dogmatikai tényre’ vonatkozó) *tévedhetetlen* jellegű tanításnak tekintik; lásd: *Pie XII [VII], Pie XII et la dogmatique sacramentaire*, in D’ThC, Tables Générales, 3, [Paris 1972], 3678. Egy ilyen igen hangsúlyos állásfoglalás vélhetőleg éppen azért tűnhetett szükségesnek, mert az idézett (eltérő tézist megfogalmazó) firenzei szakasz is meglehetősen tekintélyes tanítóhivatali megnyilatkozásnak minősült. (Vö. még: HÜRTH, *Contenuto*, 623.)
- 25 *Insuper nemo est qui ignoret Ecclesiam Romanam semper validas habuisse Ordinationes græco ritu collatas absque instrumentorum traditione, ita ut in ipso Concilio Florentino, in quo Græcorum cum Ecclesia Romana unio peracta est, minime Græcis impositum sit, ut ritum Ordinationes mutarent, vel illi instrumentorum traditionem insererent: immo voluit Ecclesia ut in ipsa Urbe Græci secundum proprium ritum ordinarentur. Quibus colligitur etiam secundum mentem ipsius Concilii Florentini, traditionem instrumentorum non ex ipsius Domini Nostri Iesu Christi voluntate ad substantiam et ad validitatem huius sacramenti requiri; Sacramentum ordinis*, im., 6. (Noha a firenzei szöveg valóban nem utal a krisztusi rendelkezésre, a formula a szentség ‘anyagának’ mondja a szerek átadását, ami a skolasztikus terminológia szerint –legalábbis önmagában nézve– mégis *érvényességi* elemre látszik utalni. A zsinati textus forrását képező szerző, Aquinói Szent Tamás doktrínájából kiindulva is ugyanerre a következtetésre jutunk. E neves auktor ugyanis, mint mondtuk, a szerek átadásában látta a szentelés lényegi szertartását. (A szóban forgó firenzei formula a már említett ‘De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae’ című rövid írásából került az örmény egységdokumentumba.)
- 26 Figyelemre méltó, hogy az örmény dekrétum szentelés anyagára vonatkozó fentebb idézett tételét a XVI. és a XVII. sz. nagyobb részének teológusai még szinte egyöntetűen *té-*

azon, hogy a keleti hagyományok *integráns* részei az egyház katolicitásának és apostoliságának.²⁷

b) A püspökszentelési küldetés és a szentelők

[1] *A (püspök)szentelési küldetés.* E témakörben a keleti szabályozás egyik lényeges eltérése a püspökszentelésre vonatkozó jog terén mutatkozik. A latin fegyelem szerint a törvényes püspökszenteléshez *pápai* megbízás ('mandatum pontificium') kell. Ilyen hiányában a szentelés tilos. Ha mégis sor kerülne rá, akkor az mind a rend kiszolgáltatójára, mind a felvevőjére nézve az Apostoli Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítést eredményezne.²⁸ Ezzel szemben a keleti norma 'törvényes' megbízatról ('mandatum *legitimum*') beszél. Ennek megadására hivatali hatáskörében a pátriárka, a nagyérsek és az összes tényleges metropolita is jogosult.²⁹ A kodifikáció kifejezetten jelezte, hogy a püspökszentelési felhatalmazás megadása nemcsak a sajátjogú egyházfőket, hanem a hierarchikusan fejlett egyházak területén belüli, azaz pátriár-

vedhetetlen hitigazságnak tartották; MICHEL, *Ordre*, 1317; vö. pl. SUAREZ, *De sacramentis*, disp. xxxvi, sect. II, n. 14. (Aquinói Szent Tamás maga a kézfeltételt legfeljebb a szentelés lényegi cselekménye előkészítő mozzanatának tekintette; AUER, *Sacramenti*, 447.) Amikor azonban a xvii. derekától megjelenő munkák (*Morin, Martène, Ménard*) újra tudatosították, hogy a görög rítus mellőzi a szerek átadását, szükségét érezték a firenzei szöveghelyről kialakított korábbi egyöntetű teológiai nézet revidálását. A görög tradíció hatásának tudható tehát be, hogy e kortól kezdve a szentelés anyagáról szóló firenzei szöveghelyet – a dokumentum jellegéből és fogalmazásmódjából fakadó adottságok miatt nem kis nehézségek árán! – már csak gyakorlati-diszciplináris értékű megnyilatkozásként kezdték kezelni; vö. MICHEL, *Ordre*, 1317. (A firenzei dokumentum eleve pusztán diszciplináris jellege mellett érvként szokták viszont felhozni, hogy egyes, a Zsinat utáni időszakból eredő pápai dokumentumok – pl. a viii. Kelemen-féle *Prasbiterij graci* [1595] – továbbra sem vonták kétségbe a szerek átadását mellőző keleti szentelési gyakorlat érvényességét; MICHEL, im., 1330; vö. DH^m nn. 1310–1328 előtti megjegyzés.)

27 *Ez a Szent Zsinat, hálát adván Istennek azért, hogy a katolikus Egyház sok – ezt az örökséget őrző és tisztábban és teljesebben élni akaró – keleti gyermeke már teljes közösségben van a nyugati hagyományt követő testvérekkel, kijelenti, hogy ez az egész, különböző hagyományokban élő, lelki és liturgikus, egyházfegyelmi és teológiai örökség hozzá tartozik az Egyház teljes katolicitásához és apostoliságához* (UR 17b).

28 A hatályos latin jogban tehát – a személy kijelölése (*designatio personae*) olykor eltérő módzataitól függetlenül – a püspökszentelés minden esetre nézve a pápának fenntartott cselekmény; *Comentario exegetico*, III, 909 [Dominique Le Tourneau]. (A pápai küldetés nélküli latin szentelések érvényességének vitatott kérdéséhez röviden lásd: ET, 700–701.)

29 CIC 1013. és 1382. kk./CCEO 745. kán. és 1459. kán. 1. §. (E jogkör – mivel az UR 16 az ortodox püspökök joghatóságának, s ebből adódóan saját fegyelmi rendjének törvényességét is elismerte – saját szabályaik szerint az ortodox egyházfőket is megilleti.)

kának vagy nagyérseknek alárendelt metropolitákat is megilleti.³⁰ A szentelés azonban rendszerint éppen az érintett metropolita feladata. Ebből adódóan a szóban forgó jogosultság a gyakorlatban azt jelenti, hogy az ilyen metropoliták sem szorulnak felsőbb megbízásra, hanem a szuffragáneus püspökeik szentelését saját jogkörben, a kódexből eredő felhatalmazás erejében végzik megengedetten. E 'szentelési küldetés' természetesen nem keverendő a hivatalátadásnak megfelelő kánoni megbízatással, mely megadására a keleti jog szerint is csak a pátriárka és a nagyérsek jogosult. A fentebbi 'szentelési küldetés' (*mandatum*) maga semmilyen hatalmat nem közöl, hanem csak a szentelés *törvényességének* a feltétele. Ezzel szemben a *hivatal* pátriárka részéről esedékes *átadása* (a keleti szóhasználat szerint ez a 'provisio canonica') a püspökszentelésből fakadó ontológiai képesség jogi körülírásaként része a püspöki hatalom 'létesítésének'.³¹ (Egyébként a katolikus jogrenden belüli legteljesebb autonómiával rendelkező pátriárkai és nagyérseki egyházakban a püspökök kijelölése szinodális *választás* révén zajlik, ami a latin egyházban általánosan elterjedt szabad pápai *kinevezéshez* képest további lényegi differenciát jelent. Az ilyen választásra vonatkozó alapvető szabályokat a keleti kódex alkotmányjogi titulusai tartalmazzák.³²)

[2] *A szentelők.* A keleti jog a latinnál fokozottabban ragaszkodik ahhoz, hogy a püspökszentelést három másik püspök végezze. E szabálytól csak 'szükséges szükséghelyzetben' lehet eltérni, ami azt sugallja, hogy felmentés alóla gyakorlatilag nem adható. Ezzel szemben a latin törvénykönyv a szükséges ok súlyát közelebbről nem jelölve, egyszerűen a Szentszék hatáskörébe utalja a három szentelő közreműködésére vonatkozó szabály alóli felmentést.³³ A keleti norma fogalmazását antik kánonok indokolják, melyek régtől fogva több

30 *Nuntia* 15 (1982) 45.

31 Vö. CCEO 187. kán. 1. §; CCEO 86 kán. 1. § 1^o és 3. §; NEP 2. E ponton figyelemre méltó a keleti és a latin szóhasználat közötti differencia. Az utóbbi szerint a 'provisio canonica' a *hivatalbetöltés* egészére utal, amely maga két elkülönülő lépésre, a *személy kijelölésére* ('designatio personæ') és a *hivatal átadására* ('collatio tituli') bontható; ET, 184. Ezzel szemben a keleti kódex ímént jelzett kánonjaiban a 'provisio canonica' nem a betöltés *egészére* utal, hanem egy a püspökválasztást követően esedékes pátriárkai dokumentumra. Ez pedig, úgy tűnik, bizonyos értelemben a hivatal *átadási* mozzanatának feleltethető meg.

32 CCEO 180–189. kk. (illetve: 63–77. kk., 153. kán. 2. §); vö. SZABÓ P., *A püspökválasztást érintő szabályozás módosulásai a keleti katolikus egyházjogban*, in *Athanasiana* 4 (1997) 83–94.

33 CCEO 746. kán. 1. §/CIC 1014. kán. A keleti kodifikáció példaként a háborút és az üldöztetést említette e hármass közreműködéstől való eltérés elfogadható okaként; lásd: *Nuntia* 7 (1978) 53. (A hagyományos latin felfogás XII. Piuszig a társszentelőket viszont csak egyszerű 'aszisztenseknek' tekintette; vö. *Codice*, 670.)

szentelő püspök közreműködéséhez ragaszkodtak.³⁴ (Egyes ortodox szerzők a kollegiális szentelést egyenesen érvényességi feltételnek tekintették.³⁵)

c) A szentelés rítusa

[1] Főszabályként a szentelést mindkét jogrendben a *szentelendő* szertartása szerint, következésképpen vele *azonos* rítusú püspöknek kell végeznie. E kérdéskörben a latin törvénykönyv csak annyit mond, hogy egy püspök saját alárendeltjének csak az Apostoli Szentszék engedélyével adhat szentelési elbocsátót a *szentelendő* rítusától eltérő szertartású püspök felé.³⁶ Ezzel szemben a keleti kódex azt rögzíti, hogy egy püspök a neki alárendelt más sajátjogú egyházhhoz tartozó jelöltet maga is csak az Apostoli Szentszék külön engedélyével szentelheti. Értelemszerűen ez esetben rendszerint arról van szó, hogy a jelölt az idegen rítusú saját püspöke szertartása szerint szentelődik, hisz püspöke –külön ‘birituális’ engedély hiányában– csak ennek végzésére jogosult. Ha viszont püspöke elég jól ismeri a *szentelendő* szertartását, akkor inkább a *szentelendő* rítusa szerinti ordinációra indokolt engedélyt kérni. Ekkor valójában egy eseti ordinációra szóló birituális engedélyről van szó.³⁷ Ha a jelölt pátriárkai egyházhhoz tartozik, s annak területén belül lakóhelye van, a szentelő (jelölt szemszögéből idegen) rítusa szerinti celebrációt a pátriárka engedélyezheti.³⁸

34 *A püspököket általában az egyháztartomány [eparchia] összes püspökének kell felszentelnie. Am ha az nehéz, sürgető szükség esetén, vagy az út hosszúsága miatt, legalább három jöjjön össze, a távollevők pedig adják meg egybehangzó szavazatukat és levél útján adják beleegyezésüket...* (1. Nik. 4. kán.); vö. *Püspök két vagy három püspök által szenteltesék föl* (1. Apostoli kánon). A mai római gyakorlat szerint a pápa egyedül szenteli a püspököket. A törvényhozót saját törvényei formaliter nem kötelezik (vö. ‘princeps legibus solutus’). Egy keleti püspök pápai szentelése esetén mégis társszentelők közreműködése tűnne szükségesnek. Ezt nemcsak a *szentelendő* fegyelmi rendje iránti tisztelet igényelné, hanem maga az – iménti szent kánonokban kifejeződő– ősi (apostoli) tradíció is!

35 Vö. DE CLERCQ, *Ordre*, 1151.

36 CIC 1021. kán.

37 Noha a CIC nem említi (így kifejezetten nem is tiltja) az idegen rítusú alárendeltnek saját püspök részéről történő szentelést, evidensnek tűnik, hogy ez latin püspök számára is csak szentszéki engedéllyel megengedett. A latin kódexben e szempontból mutatkozó joghézag kitöltésére az imént jelzett keleti törvényhelyek szolgálnak analóg normaként (vö. CIC 19. kán.).

38 CCEO 748. kán. 2. §. A *szentelendő* rítusa szerinti (eseti birituális felhatalmazást feltételező) ordinációra az idegen rítusú saját püspöknek engedélyt viszont ilyenkor is csak a Keleti Kongregáció adhat.

[2] A keleti törvénykönyvhöz fűzött végrehajtási norma szerint idegen 'sajátjogú egyházhoz' tartozó saját alárendelt szenteléséhez csak akkor szükséges az említett szentszéki engedély, ha jelölt a püspökétől eltérő *liturgikus rítushoz* tartozik.³⁹

Eszerint –annak ellenére, hogy két különböző sajátjogú egyházzól és rítusról van szó– a kódex szorosan vett *szövegével* ellentétben mégsem kellene külön szentszéki engedély például ahhoz, hogy az eperjesi szlovák egyházmegye jelöltjét egy ukrán püspök szentelje. Itt ugyanis mind a két egyház a konstantinápolyi liturgikus tradícióhoz tartozik. Szükséges ellenben az engedély például akkor, ha egy latin, vagy egy kopt püspök szenteli örmény alárendeltjét, hisz itt két-két különböző liturgikus tradícióról van szó. Jogtechnikai szempontból némi kétség merülhetne fel a liturgikus instrukció jelen előírása körül. Ez ugyanis, mint végrehajtási norma, nem módosíthatja egy törvény rendelkezését. A szóban forgó kódexbeli megkötés igazi értelme azonban kétségtelenül csakis a (jelentős) szertartásbeli differencia. Mivel ez az azonos liturgikus tradícióhoz tartozó egyházak között nem áll fenn, joggal vélelmezhető hogy ugyanezen témában a keleti törvénykönyv sem akart ennél szigorúbb lehatárolást foganatosítani. Így a kódexbeli szóhasználat vélhetőleg inkább csak a 'rítus' szó sajátjogú egyházra történő csereléséhez kötődő átmeneti terminológiai bizonytalanság [mellék]következménye,⁴⁰ nem pedig a szentelési jog egy és ugyanazon tradíción belüli rítusok közötti tudatos megszorítására irányuló szándék eredménye. Az instrukció említett pontja így vélhetően nem ellentétes a szóban forgó kánon *szándékolt* tartalmával. Ellenkezőleg inkább éppen az utóbbi –jelen szempontból nem túl szerencsés– megfogalmazásának hiteles értelmezését adja.

E rendelkezésből egyébként az is kitűnik, hogy az egyes keleti tradíciók nációk mentén történő túlzott megosztása –mely jelenség különösen a bizánci rítuscsaládban vezetett nagyfokú joghatósági töredezettséghez– ésszerű határok között tartandó. Az azonos tradíció alá tartozó szertartások természetes liturgikus közösséget nyújtanak az azt követő híveknek. Ez akkor is igaz, ha az azonos liturgikus családba sorolt hívek egyes csoportjainak 'rítusait' ma jogilag egymástól elkülönülőként tartjuk számon.⁴¹

[3] Úgy tűnik, az instrukció e pontja egyben a latin törvénykönyv számára is indirekt eligazítást ad. Kiderül ugyanis belőle, hogy nincs szükség az említett, CIC 1021. kán. szerinti szentszéki engedélyre abban az esetben, ha a jelölttől eltérő rítusú saját püspök a szentelendővel azonos liturgikus tradícióba

39 *Il Padre*, 77.

40 A 'sajátjogú egyház' fogalmának fokozatos kialakulásához lásd: I. ŽUŽEK, *Le «Ecclesiae sui iuris» nella revisione del diritto canonico*, in *Vaticano 11: bilancio*, 869–882.

41 CCEO 28. kán. 1–2 §; vö. *Annuario Pontificio 2007*, 1167–1171; ŽUŽEK, im.

tartozó püspöknek adja a szentelési elbocsátót. Ő ugyanis a jelölt liturgikus ceremóniái (bár jogilag ma más 'rítus') szerint végzi a szentelési szertartást. Végül latin püspök esetében is előfordulhat, hogy jól ismeri a jelölt keleti rítusát. Ez esetben ő is vállalkozhat az utóbbi szertartása szerinti szentelés elvégzésére, ám ehhez –mivel egyetlen keleti rítusúval sem tartozhat azonos liturgikus családba– mindig szentszéki engedélyre szorulna. A kérelem tárgya ilyenkor persze nem a jelölt rítusától eltérő szertartású szentelés, hanem a rend szentésgyszolgáltatójának saját rítusától eltérő ceremónia szerinti feladása lenne, ami gyakorlatilag egy adott esetre szóló 'birituális' engedély, mint mondtuk.

d) A pátriárka szentelői jogköre

A lakhely szerinti ('saját') püspök megkülönböztetett szentelési jogköre Keleten kevésbé volt jellemző. A pátriárkák pedig saját rítusú jelöltjeik szentelésére szinte mindenütt különleges jogokkal –rég, túlhaladott terminológiával élve 'kiváltsággal'– rendelkeztek. A keleti kódex továbbá kilátásba helyezi olyan sajátjogú szintű részleges jogszabály lehetőségét, mely erejében a pátriárka a helyi megyéspüspök engedélye nélkül is törvényesen végezhet szentelést a pátriárkátus egész területén.⁴²

3. A diakonátus helyreállítása

Latin hatásra sok keleti katolikus egyházból is eltűnt a diakónusi szolgálat. A törvényhozó ennek visszaállítását erőteljesen szorgalmazza. Ezt segítheti a fokozat vételéhez szükséges viszonylag rövid és rugalmasan kezelt tanulmányi idő is. Emellett a rend felvételének nem lehet akadálya, hogy a diakónusnak esetleg továbbra is folytatnia kell korábbi civil foglalkozását.⁴³

42 CCEO 749. kán. A régi keleti katolikus fegyelemhez lásd: DE CLERCQ, *Ordre*, 1151–1152. (Egyháza területén *kívül* a kódex erejében a pátriárkát *püspökei* szentelése illeti meg; CCEO 86. kán. 2. §.)

43 *Il Padre*, nn. 75–76; vö. OE 17. (Egyben a liturgikus instrukció kifejezetten tiltja, hogy tényleges diakónus hiányában presbiter végezze a diakónus liturgikus feladatait; vö. im., n. 75.)

4. A szentelés alanya

a) Érvényességi kritériumok

A szentelendő részéről a két törvénykönyv ma ugyanazon érvényességi feltételeket köti ki: a jelöltnek megkeresztelt férfinek kell lennie.

A nők áldozópappá szentelésének lehetőségét immár *tévedhetetlen* rendes egyetemes tanítóhivatali megnyilatkozás zárja ki.⁴⁴ E ponton két megjegyzés indokolt. Egyrészt igen figyelemre méltó, hogy a nők pappá szentelésével kapcsolatos vitáktól a keleti egyházak közege a legutóbbi időkhöz teljesen mentes. Másrészt egyes szerzők olvasata szerint az ógyház diakonisszái vélhetőleg az egyházi rendhez tartozó felszentelt személyek voltak. Eszerint a diakónusi fokozatból a tradíció egyes vonulatai a nőket mégsem zárják ki teljességgel.⁴⁵

Érdemes megjegyezni, hogy a keleti kodifikáció idején a jelölt részéről a szentelés érvényességéhez szükséges feltételek között a férfi nem és a keresztség mellett még a bérmálás is szerepelt. Ennek kikötésétől végül különböző elméleti és gyakorlati megfontolások miatt tekintettek el.⁴⁶

44 IOANNES PAULUS II, litt. ap. *Ordinatio sacerdotalis*, 22. v. 1994, in AAS 86 (1994) 545–548; lásd még: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dall'«Inter insigniores» all'«Ordinatio sacerdotalis»* (Studi e documenti 6), Città del Vaticano 1996. (A katolikus doktrína e tézisént – tudniillik, hogy a nők pappá szentelése lehetőségének teljes kizártsága nem pusztán fegyelmi probléma, hanem az Egyház Krisztustól szándékolta lényegi szerkezetét érintő kérdés – az ortodoxia is teljes mértékben osztja; vö. Salachas, *L'iniziazione*, 162–164.)

45 George Nedungatt ilyen értelmű fejtegetéseire lásd: *Guide* [Kanonika], 269–271; továbbá: E. THEODOROU, *Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlungen der panorthodoxen Theologenkonferenz von 1988*, in *Kanon* [Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen], xvi: *Mother, Nun, Deaconess. Images of Women according to Eastern Canon Law*, Egling 2000, 190–212. Berki Feriz ellenben a diakonisszákra szóló khalkédoni 15. kán. kapcsán még éppen a férfi és női 'diakónusok' közötti minőségi különbséget hangsúlyozta: 'A kánon ugyan «női diakónusok»-ról (ἡ δίακονος) beszél, mégsem szabad párhuzamot vonni köztük és a férfi diakónusok között, akik magukon viselik az egyházi rend szentségének első fokát és közreműködnek a templomi szertartásokban. A diakonisszák feladata körülbelül megfelelt a diakónusok templomon kívüli szolgálatának, vagyis főképpen az egyház karitatív életmegnyilvánulásában volt szerepük. Felavatásuk nem fölszentelés, hanem egyszerű kézrátétel útján történt. A diakonisszák intézménye idővel megszűnt, úgyhogy egyházunkban diakonisszák ma már nincsenek; így: Berki, 88. A diakonisszák ógyházbeli alakjának újabb elemzéseire: S. HARVEY, *Women's Service in the Ancient Syriac Christianity*, in *Kanon*, i.m. 226–241; továbbá: C. VAGAGGINI, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145–189; G. FERRARI, *Le diaconesse nella tradizione orientale*, in *L'Oriente cristiano* 14 (1974) 2–24.

46 Lásd: *Nuntia* 15 (1982) 48; *Nuntia* 28 (1989) 101.

b) Megengedettségi előírások

[1] *Életkor.* A diakónusi fokozat vételéhez a keleti jog egységesen 23 éves életkort ír elő. Ezzel szemben a latin 23 évet az átmeneti, 25 éves kort a nőtlen állandó, míg 35 éves kort a nő diakónusok esetében. Az áldozópapi rend vétele a közös keleti jog szerint 24 éves kortól lehetséges, szemben a latin jog 25 éves kort tartalmazó előírásával. A sajátjogú egyházak részleges joga azonban az egyes rendfokozatoknál magasabb életkort is kiköthet.⁴⁷ E ponton érdemes megjegyezni, hogy az antik keleti fegyelem némely rendelkezései a mainál jóval magasabb minimális szentelési életkort szabtak. Jusztiniánusz a papszentelést 35 éves korhoz kötötte, de a szent kánonok – így a neocezáriai és a Trulloszi Zsinat is – legalább 30 éves életkort írtak elő. A keleti katolikusok számára a minimális életkor mai határainak bevezetése kimutathatóan a trentói latin jog hatása.⁴⁸ (A Trulloszi Zsinat 14. kánonja – a neocezáriai zsinat 11. kánonjának szövegét idézve – úgy rendelkezett, hogy 30 éves kor előtt akkor se szenteljenek pappá egy jelöltet, ha egyébként arra mindenben méltó. A kánon indoklásként azt fűzi e rendelkezéshez, hogy ‘Jézus Krisztus Urunk is harmincadik évében keresztteljedett meg és kezdett tanítani’. Ugyane norma a diakónus szenteléséhez 25 éves minimális életkort jelölt ki.)

Feltétlen megjegyzést érdemel, hogy a szent rendek vételének nem érvényességi feltétele az értelemhasználat korának előzetes elérése. A (monofizita) kopt és etióp egyházban máig szokás, hogy a diakónusi rendet egészen kis gyermekeknek is feladják. E praxis – legalábbis katolikus szemszögből – helytelen és tilos. Viszont az említett egyházak gyakorlata kapcsán már xiv. Benedek pápa kijelentette, hogy a kisdedeknek feladott szent rendek a korhiány miatt nem érvénytelenek.⁴⁹

[2] A szent rendek vételéhez a keleti jog is megfelelő tudást ír elő. Ennek közelebbi szabályait a CCEO x. titulusában szereplő klerikusképzésről szóló fejezet adja. Érdekes, hogy a diakónus szenteléshez előírt tanulmányi idő a kodifikáció során fokozatosan csökkent. Jelenleg ehhez négy év tanulmányi

47 CCEO 759. kán./CIC 1031. kán.

48 Lásd: DE CLERCQ, *Ordre*, 1153.

49 *Si contingeret ab episcopo non solum minores, sed etiam sacros ordines infanti conferri, concordi theologorum ac canonistarum suffragio definitum est, validam sed illicitam censerit hanc ordinationem, non attenda contraria sententia, que raros habet asseclas et que supremis tribunalibus et congregationibus Urbis numquam arrisit*; BENEDICTUS XIV, litt. *Eo quamvis*, 4. v. 1745, in *Fontes CIC*, vol. I, Romæ 1947, § 20, 895–896. (Megjegyzendő, e közösségekben a diakónusi rend ma sem képez házassági akadályt; vö. PRADER, J., *Il matrimonio in Oriente e in Occidente* (Kanonika 1), Roma 1992, 103–104; Coussa, *Epitome*3, 106–107.)

idő szükséges, sőt az állandó diakónusoknál három év is elegendő. A sajátjogú egyházak döntéshozatali szinodális szervei azonban a törvénykönyvben rögzítettől eltérő (akár még rövidebb) tanulmányi időt is megállapíthatnak. Ha egy állandó diakónus a későbbiekben mégis papszentelésre jelentkezne, a megyéspüspök dönti el, hogy tanulmányait mi módon kell kiegészítenie.⁵⁰

[3] Az egyes rendi fokozatok között szükséges szentelési *időközöket* a részleges jogban kell szabályozni.⁵¹ A iv. Konstantinápolyi Zsinat (869–870) a Fótiosz pátriárka szabálytalan szentelése körüli viták nyomán rendezte a kérdést. Eszerint a lektori kisebb rendben egy, az aldiakónusi rendben kettő, a diakónusi rendben három, a papi rendben négy évet kellett eltölteni a magasabb fokozat esetleges vételéhez. Ezek az időközök azonban túlzottnak tűntek, ezért e szabályozás a későbbiek során *desuetudo* áldozata lett. Az újkori unitus zsinatok trentói hatás alatt viszont –ugyancsak helytelenül– mindössze néhány naposra redukálták ezen intervallumokat.⁵² Figyelembe véve, hogy a szentelési időközök azt a célt is szolgálják, hogy a jelöltek lelkiileg kellőképpen felkészülhessenek és mintegy megérjenek a következő fokozat méltó felvételére, az egyes fokozatok közötti intervallum aligha csökkenthető néhány napra. (E kérdésben a norma céljának megfelelő részleges jog kialakítása sürgető feladat.)

[4] Az ortodoxoknál mindmáig fennmaradt a ‘relatív’ szentelés antik rendje. Eszerint a klerikust mindig egy meghatározott templom vagy monostor szolgálatára szentelik. A kódex azonban az ‘abszolút’ szentelések katolikus gyakorlatát követi. E rendszerben egy klerikus egy egyházmegye, vagy más inkardinációs joggal rendelkező intézmény szolgálatára szentelődik, közelebbi meghatározottság nélkül.⁵³

[5] A szenteléshez szükséges tulajdonságok (megengedettségi feltételek) között végül a keleti törvénykönyv is érinti a *cölibátus* kérdését. A keleti hagyomány nő férfiak számára nemcsak a diakónusi, hanem a presbiteri rend felvételét is lehetővé teszi. A keleti kódex ez utóbbi kérdés rendezését a sajátjogú részleges jog és speciális normák hatáskörébe utalja.⁵⁴ A sajátjogú részleges jogok mai előírásai szerint a több mint húsz keleti katolikus egyházból ma már csak néhányban kötelező a papi nőtlenség.

50 CCEO 760. kán.; vö. *Nuntia* 15 (1982) 50.

51 CCEO 758. kán. I. §, 5°/CIC 1035. kán. (E fokozatok rendjét is a sajátjogú részlegesjog keretében kell meghatározni; uo. 5°.)

52 Vö. DE CLERCQ, *Ordre*, 1154. A iv. Konstantinápolyi Zsinat említett rendelkezéséhez (5. kán.) lásd: COD 170–171.

53 CCEO 357. kán.; vö. *Nuntia* 7 (1978) 53–54.

54 CCEO 758. kán. 3. §; vö. decr. *Qua sollerti*, stb. lejjebb.

George Nedungatt csak a malabár és a malankár egyházat említi a kötelező papi cölibátus fegyelmét követő keleti katolikus egyházként.⁵⁵ Egy másik szerző viszont két további –létszámuk szempontjából teljesen elhanyagolható– közösséget: a bolgár és az albán bizánci katolikus egyházat is e kategóriába sorolja. Említést érdemel, hogy az örmény katolikus egyház, nemrég visszavezette régi gyakorlatát, mely engedi a nős diakónusok pappá szentelését (1999). A közelmúltig a szír katolikus egyházban csakis pátriárkai felmentéssel lehetett nős személyeket pappá szentelni. Jelenleg e felmentést már minden püspök megadhatja. E gyakorlatot követte a kopt és az etióp katolikus egyház is.⁵⁶ Érdekes, hogy az egyik olyan egyház, ahol e szabály –az egykori latin fegyelmi hatás továbbélő nyomaként– máig töretlenül érvényesül, a malabár nagyérsekség, messze a legtöbb papi hivatást számláló keleti katolikus közösség. Arányait tekintve hasonló megállapítás tehető a malankár és az etióp katolikus egyhárról is.⁵⁷

Ez a –cölibátus kérdését immár a sajátjogú egyházak döntéshozatali jogkörébe utaló, azaz a *ius commune* szintjén fakultatívvá rendelő– kódexbeli norma azonban csak a sajátjogú egyházak határain belül érvényesül akadálytalanul. E kérdésben a speciális szentszéki normákra történő utalás csak a kodifikáció kései fázisában került a törvénykönyv szövegébe. Úgy tűnik, e záradék erejében továbbra is hatályban maradnak a Keleti Kongregáció azon régi rendelkezései, melyek az amerikai és ausztrál kontinensen tiltották nős keleti katolikus papok működését.⁵⁸ E rendelkezés fenntartása a keleti jog mai rendszerében anomál

55 *Guide* [Kanonika], 299.

56 L. LORUSSO, *Il rispetto dei riti orientali nell'evangelizzazione delle genti: attualità dell'enciclica Allatae sunt di Benedetto XIV*, in *Ius missionale* 1 (2007) 106; vö. még: *Guide* [Kanonika], 299, 120. jegyzet. (Pusztán jogtechnikai szempontból megjegyezhető, hogy külön rezerváció hiányában –úgy tűnik– megfelelő ok esetén a helyi megyéspüspökök ma bármely keleti katolikus egyházban szabályosan adhatnának felmentést az adott egyházban kötelező cölibátust előíró sajátjogú norma alól.)

57 A 3,8 milliós egyház [cc. 3000 paróchia] mintegy 5000 felszentelt papjára 1170 seminarista jut (2006); lásd: <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stato6.pdf>. (A malankároknál: 408 ezer főre 211, míg az etiópoknál: 216 ezer főre 141 seminarista jut; vö. im. Igaz ugyanakkor, e területeken az eltérő társadalmi és kulturális viszonyok is szerepet játszanak ezen rendkívüli –az átlagosnak mondható keleti katolikus hivatáslétszámot jóval meghaladó– arányszámok kialakulásában. Ezzel együtt is figyelemre méltó tény, hogy ma éppen a kötelező cölibátus szabályát őrző keleti katolikus egyházakban a legmagasabb a papi hivatások aránya!)

58 *Nuntia* 28 (1989) 62, 102; vö. S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, decr. *Cum data fuerit*, I. III. 1929, in AAS 21 (1929) 152–159, art. 12; ID., decr. *Qua sollerti*, 24. V. 1930, in AAS 22 (1930) 99–105, n. 6; ID., decr. *Græci-rutheni ritus*, 23. XII. 1929, in AAS 22 (1930) 346–354, art. 12. (Hasonló értelmű további szentszéki dokumentumok listájához lásd: *Coussat*, 359.)

jelenség.⁵⁹ Noha a Keleti Kongregáció a közelmúltban az amerikai rutének vonatkozásában megismételte a szóban forgó tilalmat, úgy tűnik e téren új törvényrontó szokás van kialakulóban.⁶⁰ E szokás persze nem magáról a cölibátus értékéről, hanem csak az ezt területileg a keleti jog rendjében önellentmondásosan kezelő, említett szentszéki rendelkezések időszerűségéről ad értékítéletet.

c) *Excursus*: a cölibátus megítélésének keleti szempontjai

A cölibátus szabályának értékelésénél a keleti tradíciót két egymást ki-egyensúlyozó szempont felsorakoztatásával ragadhatjuk meg: ezek egyrészt a nős papság törvényessége és egyenrangú méltóságának hangsúlyozása, másrészt a szerzetesi ideál különleges szerepének és értékének kiemelése.

Az egyház antik fegyelme lehetővé tette nős személyek szentelését. A II. Vatikáni Zsinat újra elismerte e praxis történeti tényét és teljes törvényességét. 'A nőtlenség nem természetéből fakadó követelménye a papi rend felvételének, mint azt az egyház antik fegyelmi rendje bizonyítja, ugyanakkor a cölibátust Krisztus szavai nyomán az egyház mindig nagyra becsülte'.⁶¹ A keleti kodifikációs bizottság már a munkálatok kezdetén egybehangzó döntést hozott arról, hogy a nőtlen és nős papok szabályozását együtt kell kezelni, ezzel biztosítandó, hogy a kánonok a nős papság szempontjából ne tartalmazzanak hátrányos megkülönböztetést.⁶² A kódexbeli normatíva az imént idézett korábbi kánont kiegészítve így nem csak a nőtlen, hanem a házasságban élő papság tiszteletéről is szól: 'A mennyek országa miatt választott és a papság számára annyira megfelelő cölibátust mindenütt igen nagyra kell értékelni, ahogy az egyetemes Egyház hagyománya is tartja. Ugyanígy tiszteletben kell tartani a házasságban élő klerikusok állapotát is, amelyet a korai egyház és a keleti egyházak évszázados gyakorlata szentesített'.⁶³

59 Ennek tükrében nem meglepő, hogy a rendelkezést számos szakmai kritika éri; lásd pl. *Guide* [Kanonika], 287–303; G. NEDUNGATT, *Celibate and Married Clergy in CCEO canon 373*, in *Studia Canonica* 36 (2002) 129–167; ID., *USA: Forbidden Territory for Married Eastern Catholic Priests*, in *The Jurist* 63 (2003) 139–170. (Korábbi munka: V. POSPISHIL, *Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas*, Toronto 1977.)

60 *Guide* [Kanonika], 303.

61 PO 16 a–b; továbbá az ott idézett szentírási helyek: 1Tim. 3,2–5 és Tit. 1,6, illetve Mt. 19,12 és Lk. 20, 35. (A korábbi keleti jog és praxis a nőtlen papságot kimondottan előnyösebbnek nyilvánította a nőkkel szemben; vö. CS 68. kán. 'a klerikusok cölibátusi állapota, amely megfelel és jobban illik státuszukhoz és az isteni misztériumok ünnepléséhez, amint azt a keleti és a nyugati egyház egyhangú tradíciója tanúsítja, mindenki által tiszteletben tartandó'.)

62 *Nuntia* 3 (1976) 54.

63 CCEO 373. kán.

A kodifikáció idején a kánonjogtörténészek egy csoportja részéről ismételt kísérletek történtek annak tudományos bizonyítására, hogy a keleti egyházak nős személyek szentelésére vonatkozó mai gyakorlata nem feleltethető meg az antik egyház praxisának, illetve, hogy a nőtlen állapotot mégis a szent rend teológiai természete igényelné, nem pusztán fegyelmi megfontolások.⁶⁴ E szerzők szerint annak a meggyőződésnek a nyugati elterjedése, hogy az antik fegyelem a nős papságot szabályos szituációnak tekintette s nem pusztán csak tolerálta, Graciánusz tévedésének tudható be, aki kritikátlanul átvette a Trullloszi Zsinat 13. kánonját. E szerzői vélekedés azonban nem állta ki a tudományos kritika próbáját. (Leginkább az antik források hiányos ismeretét és a felhasznált anyagok tendenciózus olvasatát kifogásolták vele szemben.⁶⁵) A szakirodalomnál is meggyőzőbb érv azonban ebben a tekintetben, hogy a törvényhozó végül kihirdette a 373. kán. szövegét, s ezzel közvetve mintegy tekintélyileg is állást foglalt a kérdésben.⁶⁶

-
- 64 A.-M., STICKLER, *The Case for Clerical Celibacy. Its Historical Development and Theological Foundations*, San Francisco 1995; ID., *A klerikusi celibátus*, Budapest 1994; továbbá: R. CHOLIJ, *De caelibatu sacerdotali in Ecclesia orientali nova historica investigatio*, in *Periodica* 77 (1988) 3–31; ID., *Married Clergy and Ecclesiastical Continence in the Light of the Council in Trullo (691)*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 20 (1988) 71–230; ID., *The lex continentiae and the Impediment of Orders*, in *Studia Canonica* 21 (1987) 391–418; CH. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981. (Az utóbbi fél évszázad cölibátusra vonatkozó hivatalos megnyilatkozásainak keleti szemszögű kritikai összegzéséhez pedig lásd: B. PETRÀ, *Prete sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, Bologna 2004.)
- 65 Pl. *Guide* [Kanonika], 287–303. A cölibátus teológiai szükségszerűsége mellett érvelő szerzők iménti vélekedése, miszerint tudniillik a nős papság legitim jellegének nézete csak Graciánusz tévedésének köszönhetően terjedt volna el Nyugaton, a latin kánonjogi gyűjtemények anyagának tükrében sem meggyőző. Ha korábban a cölibátus általánosan elterjedt kötelezettség lett volna, aligha lenne érthető, hogy olyan meghatározó nyugati jogforrások, mint a *Collectio Dionysio-Hadriana*, a *Pseudo Isidoriana*, a Wormsi Burchard gyűjteménye, sőt még a gregoriánus reform kiemelkedő gyűjteményei között számon tartott Luccai Anzelm-féle gyűjtemény is, miért nem tartalmaznak a nős férfiak pappá szentelésére vonatkozó tilalmat. (Ez utóbbi kérdéshez lásd: SZURÓMI SZ. A., *A keleti egyházfegyelem befolyása a korai magyar zsinatokon*, in *Tanulmányok a magyarországi egyház-jog középkori történetéről. Kéziratok kódexek, zsinatok, középkori műfajok*, ERDŐ P. [szerk.], Budapest 2002, 150–151.)
- 66 A CCEO 373. kán.-ban kifejeződő törvényhozói állásfoglalásnak –paradox módon– éppen a fenti áramlat által generált viták adnak akaratlanul is egyértelműen ilyen olvasatot: végül az iménti említett szerzők tudományos érvelése nem győzte meg a törvényhozót arról, hogy a II. Vatikánum –s nemkevésbé a tradicionális felfogás– e kérdésben téves álláspontot követetett volna; vö. PO 16 (idézve fentebb). (A cölibátus kérdését érintő hagyományos gondolkodás kiegyensúlyozott magyar nyelvű összegzéséhez: SÍPOS I. – GÁLOS L., *A katolikus házasságjog rendszere*, Budapest 1960 335. skk.)

A CCEO 373. kán. értelmében tehát –szemben a korábbi felfogással és praxissal– a nőtlen és a nős papok között *jogi* szempontból teljes az egyenlőség. E tényből azonban távolról sem következik szükségszerűen, hogy a két életállapot *spirituális–eszkatológikus jel* funkciója közé is feltétlen egyenlőséggel lenne teendő. Ilyen jellegű különböztetés szándéka akár a szóban forgó CCEO 373. kán. fogalmazásmódjából is kivehető. E differenciálás távolról sem idegen a keleti felfogástól. Ennek illusztrálására talán elegendő egy Nagy Szent Atánáznak tulajdonított beszédes szöveghelyet idézni: ‘e tekintetben ugyanis két út van ebben az életben. Az egyik mértéktartó, a szokásos életnek megfelelő, azaz a házasság és a másik, angyali és felülmúlhatatlan, a szüzesség. Ha valaki e világ életét választotta, tudniillik a házasságot, semmilyen szemrehányást nem szabad neki tenni, de nem részesül annyit a kegyelemből...’⁶⁷

A források áttekintése alapján elmondható, hogy a keleti egyház a papi nőtlenség értékelésének kérdésében gyakorlatias, az emberi természet realiztikus megközelítéséből indul ki. Mialatt nem szűnik a tisztaságot magasztalni és tisztelni, a házasság szentségi jellegét sem értékeli alacsonyabbra.⁶⁸ Az ortodoxia a klerikusi nőtlenségnek inkább a szerzetesi formáját preferálja. A nőtlen papi hivatás megítélésénél az ortodox megközelítést a mérték[letesség] (*το μέτρον*), az egyedi mérlegelés (*διάκρισις*) és a személyes döntések iránti tisztelet elvei határozzák meg.⁶⁹ (Érdekes, hogy az ortodoxiában a xx. század során több oldalról is felmerült a klerikusi nőtlenség egyes szabályainak revideálása. Ennek igénye különösen az özvegyésre jutott gyermekes klerikusok esetében jelentkezett.⁷⁰)

67 Atanáz I. kán., in JOANNOU, *Discipline*, II, 67–69. Noha e szöveghely kétségtelenül a *házasszereztes* életformát méri egymáshoz, aligha vonható kétségbe, hogy értékállítása a papi szolgálat nős és nőtlen státusz keretében élt típusai összevetésére is érvényes. A szolgálati papság ideálként a Krisztushoz történő teljes hasonulást igényli. Ennek legfőbb eszköze természetesen maga a *szentségi felszentelés*. E ‘konfigurációnak’ azonban értelemszerűen az *életvitelben* is meg kell nyilvánulnia. A latin egyházi hagyomány régóta ez utóbbi követelmény fegyelmi eszközét látja a nőtlen klerikusi életforma szabályában; vö. pl. *Sacramentum caritatis*, n. 24.

68 Pl. Gangr. 21. kán.; vö. D. CONSTANTELOS, *Matrimonio e celibato del clero nella Chiesa ortodossa*, in *Concilium* 8 (1972) 8, 46.

69 CONSTANTELOS, *Matrimonio*, 44.

70 A kérdés először a ’20-as években, a szerb ortodox egyházban került napirendre. A teológusok egy számottevő csoportja a vonatkozó normák enyhítését nemcsak lehetségesnek, hanem időszerűnek is nyilvánította. Érveik között elsősorban az szerepelt, hogy az apostoli egyház korában és az azt követő első öt évszázadban a szent rend egyetlen foka sem képezett házassági akadályt. Nemcsak a papok, de a püspökjelöltek esetében is az érintett szabad döntésétől függött, hogy a házasság állapotát fenntartja-e püspökké választása után. Az ebből fakadó gyakorlati nehézségek ellenére csak a jusztinianuszi kodifikáció tette az

5. A szent rendek akadályai

[1] E témakörben a két normarend ma is lényegi tartalmi egységet mutat. Egyetlen jelentős kivétel, hogy a CCEO a házassági köteleket a papi rend szempontjából sem minősíti szentelési akadállyan. (Érdekes módon azonban a nős/nőtlen életállapot kérdése e kódexben – a latinnal szemben – nem a szentelési akadályok lajstromában, hanem a szenteléshez szükséges tulajdonságok között szerepel, mint láthattuk.⁷¹) Ellenben terminológiai szempontból az akadályokról szóló cikkelyekben érdekes eltérés mutatkozik: a CCEO, mint a keleti források nyelvezetétől idegent, mellőzi az örökös akadályok jelzésére a latin kánonjogi nyelvben meghonosodott *szabálytalanság* ('irregularitas') fogalmát.⁷² A Szentszéknek fenntartott akadályok alól saját területén a pátriárka is felmentést adhat.⁷³

[2] E ponton feltétlen említést érdemel, hogy a 'szent kánonok' számos más olyan tényezőt is nevesítettek, melyek a jelöltet alkalmatlanná tették a szent rendek vételére. Így többek között tilos volt a kétszer házasodott, a korábban ágyast tartó, az özvegyel, elbocsátott nővel, kéjnővel, rabszolganővel vagy színesnővel házasodott személyek, illetve a kasztráltak szentelése; továbbá a bizonyított paráznaságot, házasságtörést vagy más tiltott cselekményt elkövetők szentelése is.⁷⁴

első komolyabb lépéseket a püspöki nőtlenség kötelezővé tételére. Ez azonban általánosan elterjedté csak a trullloszi reformszabályozásnak köszönhetően vált (vö. Trull. 12., 48. kk.). A bizánci egyházban azonban még a XII. században is volt példa nős püspökökre, mint azt Angelosz Izsák császár ezen anomália kiküszöbölésére kiadott egy törvénye tanúsítja. Egyes ortodox teológusok szerint a szent rend házassági akadály jellegének eltörlése nem eredményezne korábban példa nélküli újítást az egyházban. Ellenkezőleg, az valójában a korai [keleti] egyház fegyelméhez történő visszatérés lenne; vö. CONSTANTELOS, *Matrimonio*, 46–52. (A papi nőtlenségre vonatkozó antik forrásokat egyes prominens keleti és latin kanonisták egymással szinte szöges ellentétben értelmezik. A ma dominánsnak tekinthető nyugati interpretációs áramlat úgy látja, hogy a szentelés utáni teljes önmegtartóztatás szabálya elvileg kezdettől kötelező lett volna. Ebből adódóan viszont a trullloszi reform nemhogy szigorította volna a szabályozást – tudniillik a püspökök vonatkozásában –, hanem éppen enyhítette ['meghamisította az apostoli tradíció', mint vélik], amennyiben a papok számára legitímálta az addig csak eltűrt házaseletet; vö. STICKLER, *The Case for Clerical Celibacy*, im. [Lásd azonban fentebb a 65. és 66. jegyzet észrevételeit].)

71 CCEO 758. kán. 3. §/CIC 1042. kán. 1^o.

72 *Nuntia* 15 (1982) 51; *Nuntia* 2 (1989) 102; vö. *irregularitasimpedimentum*: CIC 1041. és 1044. kk./CCEO 762. és 763. kk.

73 CCEO 767. kán. 2. §.

74 17. és 18. Apost. kán. (vö. Trull. 3. kán.); illetve: 21. és 61. Apost. kk. (Hasonlóan kizáró oknak tekintették 2-2 testvérpár közötti házasságból létrejövő sógorságot: 19. Apost. kán.; vö. Berki, 23–24.)

[3] A keleti kódex továbbra is kifejezetten deklarálja, hogy a szentelési akadályként megjelölt bűncselekményekből az akadály ténylegesen csak akkor keletkezik, ha a cselekmény a keresztség felvétele után elkövetett, súlyos és külső bűn volt. E norma kódexbeli megjelenítésének fenntartására vélhetőleg egy eléggé elterjedt ellentétes keleti meggyőződés kiiktatása miatt volt szükség. Ez utóbbi szerint tudniillik a bűncselekményből fakadó szentelési akadályok akkor is fennállnak, ha a cselekmény elkövetésére a keresztség előtt került volna sor. E felfogás úgy tartja, hogy a keresztség a bűnt ugyan eltörli, de nem szünteti meg a bűncselekmény közösségi következményeit és a rossz diszpozíciót.⁷⁵

6. Egyéb keleti szabályok

[1] *Szentelési hirdetések.* A keleti jog továbbra is szorgalmazza, hogy a jelöltek alkalmasságáról a hívek tanúsága révén is győződjenek meg. E célból a részleges jog előírásai szerinti szentelési hirdetésekre kell sort keríteni. A krisztushívók pedig a jog szerint kötelesek a tudomásukra jutott szentelési akadályokat az egyházi hatóság felé felfedni. Ezentúl a püspöknek a hirdetést végző paróchust, sőt esetleg más papokat is fel kell kérnie, hogy hitelt érdemlő személyektől érdeklődjenek a jelölről. E vizsgálat eredményét és a hirdetést tanúsító igazolólevelet az egyházmegyei hivatalba kell továbbítani. Szükség esetén a megyéspüspök magán jellegű vizsgálatához is folyamodhat.⁷⁶

[2] A keleti kódex csak a diakónus szentelésre vonatkozóan rendeli el, hogy arról a keresztelési anyakönyvi bejegyzés végett a szentelt keresztelési helyének paróchusát is értesíteni kell. Ettől eltérően a latin jog ezt minden szentelési fokozatra előírja.⁷⁷

7. *Excursus:* A katolikus és az anglikán szentelések érvényességének ortodox megítélése

[1] *A katolikus szentelések ortodox megítélése.* Amint a keresztség kapcsán láttuk, v. Kürillosz pátriárka idején (xviii. sz. közepe) Konstantinápolyban a katolikus szentségek érvényének megítélésében erőteljes fordulat állt be.⁷⁸ Ez-

75 CCEO 762. kán. 2. §/CIC 1917 986. kán.; vö. *Nuntia* 15 (1982) 51–52.

76 CCEO 771. kán./CIC 1917 994., 998–1000. kk. A hatályos latin törvénykönyv viszont az ilyen hirdetéseket már csak a püspök rendelkezésére álló fakultatív lehetőségként említi; vö. *Egyházjog*, 394.

77 CCEO 775. kán./CIC 1054. kán.

78 Lásd: 1. § A keresztség szentsége, 5. *Excursus: a 'heterodox' keresztség érvényességének megítélése az ortodoxiában.*

előtt a katolikus szenteléseket a keletiek is –vagy legalábbis a bizánciak– érvényesnek tekintették. Az ortodoxiába a katolikus püspök által szentelt papokat egyszerű hitvallás révén, vagy esetleg az előbbihez kötődő műróval történő megkenéssel vették fel. Az említett fordulatot követően a görög ortodoxia praxisa a jelen kérdésben nagyfokú sokféleségről, valójában doktrinális bizonytalanságról tanúskodik. Példák adódtak katolikus papok újraszentelésére, de olyan esetekről is tudunk, mikor a korábbi gyakorlatnak megfelelően továbbra is csak hitvallást, illetve a heretikusok, szakadárok visszavételekor szokásos megkenést írták elő az ortodoxiához csatlakozó katolikus papok számára.⁷⁹ (Erre, tudniillik katolikus pap ortodoxiába térésére, példa többnyire nyilván az ingadozó unitus klérus tagjai között adódhatott.)

[2] *Az anglikán szentelések ortodox megítélése.* E kérdésben is kiütközik a szentségek érvényességének megítélése körül az ortodoxiában kialakult ketős (ellentmondásos) szemlélet. A konstantinápolyi patriarchátus 1922-ben elismerte az anglikán szentelések érvényességének elvi lehetőségét. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy ez a deklaráció gyakorlati következményt nem eredményezett: az ortodox egyházba átlépni óhajtó anglikán klerikusokat a görögök is csak laikusként veszik át! Az említett deklaráció így inkább csak annyit kívánt kifejezni, hogy az anglikán egyház majdani egyesülése esetén papjait esetleg az 'oikonómia' elvére hagyatkozva nem kellene újraszentelni. Ám egyes görög ortodox teológusok ez utóbbi engedmény lehetőségét is teljesen kizártnak tartják. A kérdésben következetesebbnek tűnik az orosz álláspont. Az 1948-as moszkvai pánortodox értekezlet egyértelműen kimondta, hogy az ortodox egyházba átlépő anglikán klerikusok az anglikán rendek érvénytelensége miatt (újra)szentelendők.⁸⁰ Ez utóbbi álláspont megfelel XIII. Leó pápa ugyanezen kérdésre adott állásfoglalásának.⁸¹

79 MICHEL, *Ordre*, 1399; vö. még S. PÉTRIDÈS, *Sentence contre le clergé unioniste*, in *Échos d'Orient* 14 (1911) 133–136. (Az újraszentelés kérdésének történeti szinopszisához lásd pl. É. AMANN, *Réordinations*, DThC XIII/2, 2385–2431; továbbá: J. HERGENRÖTHER, *Die Reordinationen der alten Kirche, in Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie* t. I [1862] 207–252, 387–457; L. SALTET, *Les réordinations. Etude sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1907.)

80 T. WARE, *The Orthodox Church*, London–New York 1993; vö. még: J. GILL, *The Orthodox Church of Greece and Anglican Orders*, in *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 1–2, 239–244; MICHEL, *Ordre*, 1399; A. WENGER, *L'Église orthodoxe et les ordinations anglicanes*, in *Nouvelle revue théologique* 76 (1954) 42–55; B. GEFFERT, *Anglican Orders and Orthodox Politics*, in *The Journal of Ecclesiastical History* 57 (2006) 270–300. (Egyébként a nők pappászentelésének egyes anglikán közösségekben a '70-es évek második felétől történő megengedése a görögök szerint is újabb súlyos problémát állított az anglikán szentelések elismerhetősége elé; vö. *Enchiridion œcumenicum* I, III, 3–5.)

81 DH^m, 3315–3321; vö. E. MASCALL, *Intention and Form in Anglican Orders*, in *Church*

Összegzés

1. A keleti fegyelem a püspökszentelésre is az ‘ordináció’ szót alkalmazza, szemben a latin jogban használatos ‘consecratio’ kifejezéssel. Ez utóbbi ugyanis egyik jelentése szerint nem szentségi jellegű megszentelésre utal. (E latin szóhasználat vélhetőleg összefüggésbe hozható azon –immár idejét múlt– skolasztikus teológiai nézetekkel, melyek szerint a püspökszentelés nem adna valódi ontológiai többletet a papi rendhez képest.)

2. *A szentség kiszolgáltatásának lényegi szertartása.* Az első évezredben az egyházi rend lényegi szertartásának mindenütt és egységesen a püspök *kézfeltételét* (χειροτονία) és az ahhoz kötődő megfelelő liturgikus imákat tekintették. Nyugaton a x. századtól viszont az egyházi rend szentségének érvényes ‘anyagát’ egyesek a ‘szerek átadása’ (*traditio instrumentorum*) szertartásában kezdték látni, amely tézis Szent Tamás nyomán a Firenzei Zsinat örmény egységdokumentumába is bekerült (1439). A teológusok közötti vitákat végül XII. Piusz *Sacramentum ordinis* kezdetű rendelkezése döntötte el. Ez leszögezi, hogy a szent rend (eredeti, s egyben a későbbiekben az érvényes kiszolgáltatáshoz újra *egyedül* szükséges) anyaga a kézfeltétel. Figyelemre méltó, hogy a pápa ezen állásfoglalásának alátámasztására kifejezetten a keletiek e tekintetben szokatlan hagyományára (is) hivatkozott. (A keleti fegyelem tehát az apostoli tradíció iránt mutatott töretlen hűsége révén e kérdésben is támpontot nyújtott, mintegy ‘indikátor’ szerepet töltött be, a latin szentségi jog és doktrína némely gyakorlati elhajlásának korrigálásában.)

3. A latin kódexszel szemben a püspökszenteléshez a keleti törvénykönyv nem pápai, hanem ‘törvényes’ megbízatást (*mandatum legitimum*) igényel. Ennek megadására hivatali hatáskörében a pátriárka, a nagyérsek és az összes tényleges metropolita is jogosult. Eszerint a hivatalban levő nagyobb keleti egyházfők és metropoliták nem szorulnak a szenteléseik külön pápai felhatalmazására. E küldetés maga semmilyen hatalmat nem közöl, hanem csak a püspökszentelés *törvényességének* a feltétele. Ez tehát nem keverendő a hivatalátadásnak megfelelő *kánoni megbízatással*. Ez utóbbi megadására –mely a *hivatal* pátriárka részéről esedékes *átadása*, azaz a püspökszentelésből fakadó ontoló-

Quartarly Review 158 (1957) 4–20; F. CLARK, *Anglican Orders and Defect of Intention*, New York 1956; ID., *Les ordinations anlicanes problème œcuménique*, in *Gregorianum* 44 (1964) 60–93; ID., *Apostolica cura*, in NCE, I, 696–698 J. HUGHES, *Absolutely Null and Utterly Void. The Papal Condemnation of Anglican Orders 1896*, London 1968; *Anglican Orders. Essays on the Centenary of Apostolica Cura, 1896–1996*, W. FRANKLIN (ed.), London 1996.

giai képesség jogi körülírásaként, a ténylegesen gyakorolható püspöki hatalom 'keletkezésének' lényegi momentuma – a keleti jog szerint is csak a pátriárka és a nagyérsek jogosult. (A kisebb keleti egyházaknál ez utóbbi a pápa jogköre.)

4. *A püspök szentelői.* A keleti jog – a püspökszentelés kollegiális jellegénél fogva – az ordinációhoz három szentelő jelenlétét követeli. Ettől csak 'szükséges szükséghelyzetben' lehet eltekinteni. Némely ortodox szerző a kollegiális szentelést egyenesen érvényességi feltételnek tekintette.

5. *A szentelés rítusa.* Egy keleti püspök idegen liturgikus tradícióhoz tartozó alárendeltjét csak szentszéki engedéllyel szentelheti. (Ha a jelölt pátriárkai egyházhoz tartozik, s annak területén belül lakóhelye van, a szentelő – jelölt szemszögéből idegen – rítusa szerinti celebrációt a pátriárka engedélyezheti.) A latin törvénykönyv e kérdésben csak az idegen rítusú alárendelt nem saját rítusú püspökkel történő szenteltetése, pontosabban az ehhez szükséges szentelési elbocsátó kiadása kapcsán említi a szentszéki engedély szükségességét. Az említett keleti kánon közvetlen címzettjei csak a keleti püspökök, azaz sem a latin püspökök, sem a szentelendőek. Mégis úgy tűnik, a latin püspök sem szentelheti felsőbb engedély nélkül keleti alárendeltjét. Az említett latin szabályozásban ugyanis joghézag mutatkozik. Ez pedig az előbb említett keleti norma alapján kezelendő, azaz a latin püspök saját szertartása szerint maga is csak a Szentszék engedélyével szentelheti a neki alárendelt idegen rítusú jelöltet. Ha a szentelő püspök jól ismerné a szentelendő szertartását, ajánlatosnak tűnik, hogy – az adott esetre vonatkozó szentszéki 'birituális engedéllyel' – a saját püspök ne a maga, hanem a jelölt rítusa szerint adja fel a szent rendet. Az azonos liturgikus családba tartozó eltérő rítusú alárendeltek szenteléséhez – így például ukrán/szlovák, vagy kopt/etióp relációjú ordinációhoz – viszont nem szükséges szentszéki engedély.

6. *A pátriárka szentelői jogköre.* A pátriárkák saját rítusú jelöltjeik szentelésére szinte mindenütt különleges jogokkal – régi szóval élve 'kiváltsággal' – rendelkeztek. A keleti kódex továbbá kilátásba helyezi olyan sajátjogú szintű részleges jogszabály lehetőségét, mely erejében a pátriárka a helyi megyéspüspök engedélye nélkül is törvényesen végezhet szentelést a pátriárkátus egész területén.

7. *A diakonátus helyreállítása.* Latin hatásra sok keleti katolikus egyházból is eltűnt a diakónusi szolgálat. A törvényhozó ennek visszaállítását erőteljesen szorgalmazza. Ezt segítheti a fokozat vételéhez szükséges viszonylag rövid és rugalmasan kezelt tanulmányi idő is. Emellett a rend felvételének nem lehet akadálya, hogy a diakónusnak esetleg továbbra is folytatnia kell korábbi civil foglalkozását.

8. A szentelés vételének minimális életkora. A diakónusi fokozat vételéhez a keleti jog egységesen 23 éves életkort ír elő, míg a papi rendhez a 24. életévet, ám a sajátjogú egyházak részleges joga az egyes rendfokozatoknál magasabb életkort is kiköthet. Érdeemes megjegyezni, hogy az antik keleti fegyelem némely rendelkezése a mainál jóval magasabb minimális szentelési életkort szabott. Így a papszenteléshez a neocezáriai és a Trullloszi Zsinat is legalább 30 éves életkort írtak elő. A keleti katolikusoknál a mai alacsony korhatárok kimutathatóan a trentói latin fegyelem behatásának eredményeként alakultak ki. (A Trullloszi Zsinat 14. kánonja –a neocezáriai zsinat II. kánonjának szövegét idézve– úgy rendelkezett, hogy 30 éves kor előtt akkor se szenteljenek pappá egy jelöltet, ha egyébként arra mindenben méltó. Ugyanezen norma a diakónus szenteléséhez 25 éves minimális életkort jelölt ki.)

Érdekességként megjegyezhető, hogy a szent rendek vételének nem érvényességi feltétele az értelemszerű korának előzetes elérése! A (monofizita) kopt és etióp egyházban máig szokás, hogy a diakónusi rendet egészen kis gyermekeknek is feladják. E praxis –legalábbis katolikus szemszögből– helytelen és tilos, ám az így felvett szent rend érvényessége nem vitatott.

9. Tanulmányi idő. A keleti diakónus szenteléséhez előírt tanulmányi idő négy év, állandó diakónusoknál három év. A sajátjogú egyházak döntéshozatali szinodális szervei azonban a törvénykönyvben rögzítettnél elvileg még rövidebb tanulmányi időt is megállapíthatnának. Ha egy állandó diakónus a későbbiekben mégis papszentelésre jelentkezne, a megyéspüspöknek kell eldöntenie, hogy tanulmányait miként kell kiegészítenie.

10. Szentelési időközök. Az egyes rendi fokozatok között szükséges szentelési időközöket ma a részleges jogban kell szabályozni. A 869–870-es konstantinápolyi zsinat Fótiusz esete nyomán túlzottan tűnő intervallumokat –a lektori kisebb rendben egy, az alszerpapi rendben kettő, illetve a diakónusi rendben további három év letöltését– írt elő, melyek azóta kimentek a tényleges gyakorlatból. Az újkori unitus zsinatok –ugyancsak erős trentói hatás alatt– viszont az ellenkező végletbe estek, gyakran mindössze néhány napra redukálva, s ezzel teljesen kiüresítve ezen időközöket.

11. Abszolút/relatív szentelés. Az ortodoxoknál mindmáig fennmaradt a 'relatív' szentelés antik rendje. Eszerint a klerikust mindig egy meghatározott templom vagy monostor szolgálatára szentelik. A kódex azonban az 'abszolút' szentelések katolikus gyakorlatát követi. E rendszerben egy klerikus egy egyházmegye, vagy más inkardinációs joggal rendelkező intézmény szolgálatára szentelődik, közelebbi közvetlen meghatározottság nélkül.

12. A papi nőtlenség (cölibátus) szabályozása. A keleti hagyomány nős férfiak

számára nemcsak a diakónusi, hanem a presbiteri rend felvételét is lehetővé teszi. A keleti kódex ez utóbbi kérdés rendezését a sajátjogú részleges jog és speciális normák hatáskörébe utalja. A sajátjogú részleges jogok hatályos rendelkezései nyomán a több mint húsz keleti katolikus egyházból ma már csak alig néhányban –így a malabár és a malankár egyházban– kötelező a papi nőtlenség. Néhány másik egyházban –így a szír, a kopt és az etióp katolikusoknál– az akadályt ugyan megtartották, ám az alól immár nemcsak a pátriárka, hanem a szentelő megyéspüspök is felmentést adhat. Ellenben az amerikai és az ausztrál kontinensen a nős keleti papok működését elvileg mindmáig szentszéki rendelkezések tiltják. E normák a szórványban élő (egyre növekvő számban ellátatlan) keleti katolikusok számára súlyos pasztorális károkat okoznak.

Noha a keleti fegyelem a nős személyek pappá szentelését *mindig* is törvényesnek tekintette, itt is kezdettől élt a meggyőződés, hogy a szerzetesi életmód kitüntetett formája a krisztuskövetésnek, ami a papi hivatás lényege is. (Az önmegtartóztató [szerzetesi] életforma dicséretének tekintélyes antik forrás helye a Nagy Szent Atanáz I. kánonjában fellelhető megállapítás: ‘e tekintetben ugyanis két út van ebben az életben. Az egyik mértéktartó, a szokásos életnek megfelelő, azaz a házasság és a másik, angyali és felülmúlhatatlan, a szüzesség. Ha valaki e világ életét választotta, tudniillik a házasságot, semmilyen szemrehányást nem szabad neki tenni, de nem részesül annyit a kegyelemből...’)

13. *A szent rendek akadályaiival kapcsolatos speciális keleti szabályok.* A keleti jog, mint nyelvezetétől idegent, mellőzi az örökös akadályok jelzésére a latin kánonjogi nyelvben meghonosodott *szabálytalanság* (‘irregularitas’) kifejezést. A Szentszéknek fenntartott akadályok alól saját területén a pátriárka is felmentést adhat. A keleti kódex továbbra is kifejezetten deklarálja, hogy a szentelési akadályként megjelölt bűncselekményekből az akadály ténylegesen csak akkor keletkezik, ha a cselekmény a keresztség felvétele után elkövetett, súlyos és külső bűn volt. (Ez a latin jog szerint is így áll, ám ott a szövegben ennek külön jelzését immár feleslegesnek érezték.)

14. *Szentelési hirdetések.* A keleti jog továbbra is szorgalmazza, hogy a jelöltek alkalmasságáról a hívek tanúsága révén is győződjenek meg. E célból a részleges jog előírásai szerinti szentelési hirdetésekre kell sort keríteni. A krisztushívók pedig a jog szerint kötelesek a tudomásukra jutott szentelési akadályokat az egyházi hatóság felé felfedni. Ezentúl a püspöknek a hirdetést végző paróchust, sőt esetleg más papokat is fel kell kérnie, hogy hitelt érdemlő személyektől érdeklődjenek a jelöltreől. E vizsgálat eredményét és a hirdetést tanúsító igazolólevelet az egyházmegyei hivatalba kell továbbítani. Szükség esetén a megyéspüspök magán jellegű vizsgálathoz is folyamodhat.

15. *A katolikus és az anglikán szentelések érvényességének ortodox megítélése.* A bizánci ortodoxok a *katolikus* szentségeket, s így a szenteléseket is a XVIII. sz. közepéig többnyire érvényesnek tekintették. Az ortodoxiába a katolikus püspök által szentelt papokat egyszerű hitvallás révén, vagy esetleg az előbbihez kötődő múróval történő megkenéssel vették fel. Az említett fordulatot követően a görög ortodoxia praxisa a jelen kérdésben nagyfokú doktrinális bizonytalanságról tanúskodik. (Mivel máig nem egyértelmű a katolikus szentségek részükről történő elismerése, egyes fundamentalista körök még ma is a szentségek [újbolí] ortodox kiszolgáltatásához, így újraszenteléshez is folyamodnak.)

Az *anglikán* szentelések megítélésében is kiütözik a szentségek érvényességének megítélése körül az ortodoxiában kialakult kettős (ellentmondásos) szemlélet. Az oikonomía elvének igen rugalmas alkalmazása révén azonban –paradox módon– inkább a heterodox szentségek érvényessége kérdésében a XVIII. századtól elutasító(bb) álláspontot képviselő konstantinápolyi megközelítés hajlik az anglikán szentelések érvényességének *elvi* elismerhetőségére. E tézisből gyakorlati következtetések levonására azonban nem merészkedtek, azaz az ortodox hitre térő anglikán papokat a görögök is újraszentelik. A kérdésben koherensebbnek tűnik az orosz álláspont, melynél az elv és a praxis egybecseng: az ortodox egyházba átlépő anglikán klerikusok az anglikán rendek érvénytelensége miatt (újra)szentelendők.

Irodalom

- ALLEN, J. (ed.), *‘Vested in Grace’. Priesthood and Marriage in the Christian East*, Brookline [N.Y.] 2001, 420 pp.
- AMANN, É., *Réordinations*, DThC XIII/2, 2385–2431.
- BALDUCELLI, R., *The Apostolic Origins of Clerical Continence: A Critical Appraisal of a New Book*, in *Theological Studies* 43 (1982) 693–705.
- BOTTE, B., *La formule d’ordination ‘la divine grace’ dans les rites orientaux*, in *L’Orient Syrien* 2 (1957) 285–296.
- BROGI, M., *La perdita dello stato clericale secondo la normativa della Chiesa cattolica*, in *Kanon* XIV, 1998, 92–114.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. IV: *De sacra ordinatione*, Taurini-Romæ 1947, 507–528.
- CATOIRE, A., *Le sous-diacre dans l’Église grecque*, in *L’Échos d’Orient* 13 (1910) 22–24.
- CLÉMENT, R., *La vie du clergé marié en Orient*, in *Proche-Orient Chrétien* 16 (1966) 354–378.

- COCHINI, CH., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, 479 pp.
- COLSON, J., *La fonction diaconal aux origines de l'Église*, Bruges 1960, 152 pp.
- CONSTANTELOS, D., *Clerics and Secular Professions in the Byzantine Church*, in *Byzantina* 13 (1985) 1, 373–390.
- CONSTANTELOS, D., *Matrimonio e celibato del clero nella Chiesa ortodossa*, in *Concilium* 8 (1972) 8, 43–53.
- DE CLERCQ, CH., *Ordre dans l'Église orientale*, in DDC, 6, Paris 1957, 1150–1155.
- DE CLERCQ, CH., *Ordre, Mariage, Extrême-Onction*, Paris 1939, 284 pp.
- DE MEESTER, P., *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino. Storia, disciplina, riti abbreviati, questioni connesse*, Roma 1947, 241–274.
- DOLHAI, L., *A kisebb rendek*, in *Præconia* 2 (2007) 1–2, 23–38.
- ERICKSON, J., *Bishops, Presbyters, Deacons. An Orthodox Perspective*, in *Kanon* XIII (1996) 148–164.
- ERICKSON, J., *Episkope and Episcopacy: Orthodox Perspectives*, in *Episkope and Episcopacy and the Quest for Visible Unity*, P. BOUTENEFF – A. FALCONER (eds.), Geneva 1999, 80–92.
- ERICKSON, J., *The Council in Trullo: Issues relating to the Marriage of Clergy*, in *Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995) 1–2, 183–199.
- FERRARI, G., *Le diaconesse nella tradizione orientale*, in *L'Oriente cristiano* 14 (1974) 2–24.
- GALTIER, P., *Imposition des mains*, in DThC VII/2, 1302–1425.
- GILL, J., *The Orthodox Church of Greece and Anglican Orders*, in *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 1–2, 239–244.
- GY, P.-M., *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974) 599–617.
- HANSSENS, J., *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rite grec*, in *Gregorianum* 5 (1924) 208–277; 6 (1925) 41–80.
- HANSSENS, J., *Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales*, in *Orientalia Christiana Periodica* 18 (1952) 297–318.
- HÉLOU, CL., *The Deaconess in the Syriac Church*, in *Christianity. A History in the Middle East*, H. BADR et alii (eds.), Beirut 2005, 413–433.
- HERGENRÖTHER, J., *Die Reordinationen der alten Kirche*, in *Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie* t. I (1862) 207–252, 387–457.
- HERMAN, E., *Célibat des clercs (droit oriental)*, in DDC, 3, 145–156.
- HERMAN, E., *Le professioni vietate al clero bizantino*, in *Orientalia Christiana Periodica* 10 (1944) 23–44.
- HUGHES, J., *Recenti studi sulla validità delle ordinazioni anglicane*, in *Concilium* 1968/1, 148–159.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, III, *De sacramentis*, Parisiis 1930, 390–440.
- KARRAS, V., *The Liturgical Functions of Consecrated Woman in the Byzantine Church*, in *Theological Studies* 66 (2005) 96–116.

- L'HUILLIER, P., *Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991) 271–300.
- L'HUILLIER, P., *Mandatory Celibacy as a Requirement for Episcopacy*, in *Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995) 213–219.
- L'HUILLIER, P., *The Theory of the Perpetuity of the Effects of Ordination: Return of Ordained Clerics to Lay Status*, in *Kanon* XIV, 1998, 118–127.
- MAR APREM, *Order and Grades of Order in the Tradition of the Ancient Apostolic Church of the East*, in *Kanon* XIV, 1998, 128–139.
- MARTIMORT, G., *Deaconesses. A Historical Study*, San Francisco 1986, 268 pp.
- MICHEL, A., *Ordre, ordination, VIII, La théologie orientale orthodoxe du sacrement de l'ordre*, in *DThC* xi/2, Paris [1932], 1391–1399.
- NEDUNGATT, G., *Celibate and Married Clergy in CCEO canon 373*, in *Studia Canonica* 36 (2002) 129–167.
- NEDUNGATT, G., *USA: Forbidden Territory for Married Eastern Catholic Priests*, in *The Jurist* 63 (2003) 139–170.
- PARISOT, J., *Les ordinations per saltum*, in *Revue de l'Orinet chrétien* 5 (1900) 335–369.
- PETRÀ, B., *Prete sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, Bologna 2004, 248 pp.
- PIOLANTI, A., [*Ordine e ordinazioni, I*] *Il sacramento dell'ordine*, in *EC*, 9, 219–228.
- PITSAKIS, K., *Démision et 'détrônement' des évêques. Une approche historique de la doctrine et de la pratique de l'Église Orthodoxe*, in *Kanon* XIV, 1998, 1–65.
- Prêtres mariés dans les Églises orientales catholiques. Étude du contexte libanais*, in *Proche-Orient Chrétien* 44 (1994) nn. 1–4.
- PUJOL, C., *De sacramentis rituum orientalium. [Breves notæ Professoris ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961, 183–217.
- QUERA, M., *El decreto de Eugenio IV para los Armenios, y el sacramento del Orden*, in *Estudios eclesiasticos* 4 (1925) 138–153; 237–250.
- QUERA, M., *Más acerca del decreto de Eugenio IV para los Armenios, y el sacramento del Orden*, in *Estudios eclesiasticos* 6 (1927) 54–78.
- RAES, A., [*Ordine e ordinazioni, III/2*] *I riti liturgici dell'ordinazione, nelle liturgie orientali*, in *EC*, 9, 236–237.
- SALACHAS, D., *Le statut juridique des prêtres mariés: genèse et législation actuelle*, in *Proche-Orient Chrétien* 44 (1994) 80–90.
- SENYK, S., *A Married Clergy: Observance of Norms Regulating the Marriage of Priests in the Ruthenian Uniate Church*, in *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1998) 175–192.
- SODARO, S., *'Keshi'. Prete sposati nel diritto canonico orientale* (Saggi, Messaggi, Passaggi – Miscellanea 3), [Trieste 2000], 529 pp.
- TOUTON, G., *Les irrégularités et les autres empêchements aux ordres en droit byzantin: des origines à la chute de l'empire byzantin*, Rome 1955, 90 pp.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 304–338.

- TSYPIN, W., *Kleriker und Laien in der Orthodoxen Kirche*, in *Kanon* XIV, 1998, 140–147.
- VAGAGGINI, C., *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145–189.
- VOGEL, C., *Chirotonie, et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres*, in *Irénikon* 45 (1972) 7–21, 207–238.
- YAACOB, A., *Les prêtres mariés selon le Code des Canons des Églises orientales*, in *Proche-Orient Chrétien* 44 (1994) 91–108.
- ŽUŽEK, I., *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.

6. § A betegek kenete

E szentség (gör. τὸ ευχέλαιον) közös szabályait a keleti jog a latinnál valamelyest szűkebbre szabja.¹ A két kódexben kirajzolódó differenciák a szent kenet szabályozása körül –nem kis részben a latin praxis antik fegyelemhez történő közelítésének betudhatóan– a korábbiaknál kisebbek.² Ebből adódóan nem meglepő, hogy e téma körül a keleti kodifikációtörténet nem hozott különösebb vitákat.³ A korábbi és a mai praxis összevetése ugyanakkor e szentség esetében különösen is tanulságos, a két fegyelem egymást kölcsönösen kiegészítő és megvilágító jellegének kitűnő példáit adja. Az eltérések között az alábbiak érdemelnek említést.

- 1 CCEO 737–742. kk./CIC 998–1007. kk.
- 2 A két törvénykönyv e részének összehasonlításához elsősorban lásd: *Comparative Sacramental Discipline in the CCEO and CIC. A Handbook for the Pastoral Care of the Members of the Other Catholic Churches 'sui iuris'*, F. MARINI (ed.), Washington, D.C. 2003, 145–156.
- 3 A keleti kodifikáció kiindulási szövegeihez és a munkálatok menetéhez lásd: *Nuntia* 6 (1978) 77–79; *Nuntia* 31 (1991) 58. A betegek kenetére vonatkozó keleti szakirodalomhoz pedig: J. DAUVILLIER, *Extrême-onction dans les Églises orientales*, in DDC, 5, 725–789; F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. III: *De extrema unctione*, Taurini-Romæ 1949, 225–249; P. HOFMEISTER, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung*, Würzburg 1948; A. PIOLANTI, *Estrema unzione [Oglio santo]*, in EC, 5, 653–658; A. RAES, *Estrema unzione, III.2 Riti orientali (liturgia)*, in EC, 5, 659–660; J. MCCLAIN, *Anointing of the Sick, 1 (Theology of)*, in NCE, 1, 568–575; G. FERRARI, *I canoni sulla penitenza e sull'unzione degli infermi*, in *Nuntia* 6 (1978) 56–65; E. FORTINO, *L'unzione degli infermi nella Chiesa bizantina [Ευχέλαιον]. Una catechesi per i malati [Sussidi Catechetici 4]*, Roma 1990; L. LORUSSO, *L'unzione degli infermi. Presentazione dei cann. 737–742 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Nicolaus* 34 (2007) 71–94; F. TAMAS, *L'unzione degli infermi nella Chiesa siro antiochena cattolica. Correlazione tra norme comuni del CCEO e prassi sira nei riti e nelle fonti liturgico-giuridiche (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia 139)* Roma 2007; továbbá: G. JACQUEMIER, *L'extrême-onction chez les Grecs*, in *Échos d'Orient* 2 (1898–1899) 193–203; J. ROUËT DE JOURNEL, *Le rite de l'extrême onction dans l'Église greco-russe*, in *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918–1919) 40–72; K. LÜBECK, *Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche*, in *Theologie und Glaube* 8 (1916) 318–341; E. MÉLIA, *Les sacrement des malades. Un témoignage orthodoxe*, in *Présences* 90 (1965) 133–142; ID., *Les sacrement de l'onction des malades*, in *La maladie et la mort des chrétiens dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge. XXI^e Semaine d'études liturgiques, Paris 1–4 juillet 1974, A. TRIACCA – A. PISTOIA (a cura di), Roma 1975, 193–228; A. BACKHAUS, *Heilung und Heil; die Krankenölung der Orthodoxen Kirche*, in *Una sancta* 42 (1987) 201–212; P. MEYENDORFF, *The Anointing of the Sick: Some Pastoral Considerations*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991) 241–255; valamint: G. GRESHAKE, *The Anointing of the Sick: The Oscillation of the Church between Physical and Spiritual Healing*, in *Concilium* 1998/5, 79–88; C. HUTCHEON, *The Euchelaion: Mystery of Restoration. Anointing in the Byzantine Tradition*, in *Worship* 76 (2002) 1, 25–42.

I. A szentség célja és felvevője

I.1 A szentség célja

A betegek kenete szerepének értelmezésében az antik és a középkori egyház felfogása között szembeutó eltérés mutatkozik.

[1] *A szent kenet az antik egyház gyakorlatában.* A betegek szentségének szentírási forrása, a Jakab levél, a kenet hatásai között egyaránt utal a testi és lelki gyógyulásra.⁴ A szöveg (az általánosabban elfogadott nézet szerint) első helyen azonban a testi hatásokról szól, a bűnbocsánat csak mint lehetséges további effektus jelenik meg a levélben. E szöveghely tükrében nem meglepő, hogy a medicinális funkció (testi gyógyítás) az antik egyház praxisában is lényegi hangsúlyt kapott. Ennek egyik bizonyítéka a szent Szerapion egyiptomi püspök nevéhez kötődő szerkönyv (iv. sz.), melyben a következő olajszentelési ima szerepel:

Kérünk, hogy Egyszülötted árássza ki gyógyító erejét erre az olajra..., hogy elűzzön minden betegséget és gyöngeséget... és adja meg nekik [ti. a kenetet vevő betegeknek] kegyelmedet és bűneik bocsánatát... legyen számukra az élet és az üdvösség orvossága, és adjon nekik szellemi, testi és lelki erőt és egészséget..., hogy megdicsőíttessék Jézus Krisztus, aki érettünk meghalt és feltámadott és aki gyöngeségeinket magán hordozta, aki majd eljön ítélni élőket és holtakat.

Ez az egyik legvilágosabb és legteljesebb szentelési formula. Figyelemre méltó a szöveg kiegyensúlyozottsága. Az euchológion (szerkönyv) iménti olajáldási imája az egész ember helyzetét tartja szem előtt: a testi betegség gyógyítása mellett – a szentírási forráshoz hasonlóan – a lelki-szellemi gyógyulás, a bűnbocsánat is említést nyer.⁵ Noha e korban úgy tűnik tényleg a szent kenet terapeutikus (testi gyógyulást) kiemelő hatása állt előtérben, kissé tendenciózusnak tűnik az a megállapítás, mely szerint a bűnbocsátó funkciót ekkor még csak ritkán emelték ki.⁶ A Geláziusz pápa nevéhez fűződő szertartás-könyv ugyancsak egymás mellett említi a kenet testi és lelki gyógyulást hozó hatásait.⁷ Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a betegek kenetének szentsége, még

4 *Ha közületek beteg valaki, hívja az áldozópapokat és azok imádkozzanak felette, kenjék meg őt olajjal az Úr nevében: és a beteget a hitből fakadó ima meg fogja szabadítani, és az Úr talpra állítja, és ha bünt követett el, megbocsátja neki [Jak. 5,14 sk.].*

5 BABOS I., *A betegek kenete*, in *Teológiai vázlatok*, vol. v., Budapest 1983, 361 (forrásidézet magyarul: uo.)

6 Így: G. KOCH, *A betegek kenete*, in KDL, 63. A szentkenet Keleten éppenséggel bűnbocsátó hatásának betudhatóan került szoros kapcsolatba a bűnbánati fegyelemmel; vö. HOFMEISTER, *Die heiligen Öle*, 180–185.

7 *Kérünk Urunk árássd ki az égből Szentlelkedet, a Vigasztalót, erre az olajra, amelyet az élő*

nem nyert világos fogalmi kidolgozást. Ennek tudható be, hogy a szentelt olaj sokoldalú használatánál a korabeli gyakorlatban még nem különült el a szentségi (papi) kiszolgáltatás és a legfeljebb csak szentelménynek minősíthető magánkiszolgáltatás.⁸ Ez utóbbi gyakorlatát az is segítette, hogy az első századokban inkább az *olajszentelés* szertartását s nem a megkenés aktusát tekintették a betegek kenete lényegi mozzanatának.⁹

[2] *A karoling egyház és a skolasztika felfogása és praxisa.* A VII-IX. sz. között Nyugaton a szentség-kiszolgáltatási gyakorlatában lényegi fordulat állt be. Egyesek ezt egyszerűen a korabeli karoling zsinatok rendelkezéseinek félreértéséből igyekeznek levezetni. Eszerint míg a zsinatok csak azt szorgalmazták, hogy a papok ne hanyagolják el utolsó küzdelmüket vívó híveiket, az erre vonatkozó rendelkezéseket egyre inkább úgy értették, hogy a szentség *csak* halálközeli állapotban szolgáltatható ki. Noha a liturgikus szövegekben továbbra is általában a betegekről szóltak, a skolasztikus teológiai eszmélődés –szól a gondolatmenet– egyoldalúan e *közelmúlt* helytelen gyakorlatát vette alapul elmélete kidolgozásához. Ennek betudhatóan vált [volna] a betegek kenete elméletileg is szigorúan a haldoklóknak rezervált szentséggé.¹⁰

A praxis módosulásának mélyén azonban inkább a keresztény látásmód változását sejtethetjük. A korai középkorban a túlvilágra történő átköltözés eredeti –húsvét örömeiben értelmezett– felfogását felváltja a halál tragikus megélése, és a túlvilágtól való félelem. Ebből fakadóan a hívek minden lehetséges eszközzel fel kívánták magukat vértetni a sötétbe vezető út veszélyei ellen. A tradicionális viatikum mellé így sorakozott fel az utolsó feloldozás és az utolsó kenet, mint védőfegyver és az Isten előtti megjelenéshez szükséges megtisztulás eszköze.¹¹

A latin teológiatudomány a betegek kenete valódi funkciójának kérdésben mindmáig igen erősen megosztott.¹² A vitázó felek pedig nemritkán maguk sem mentesek az egyoldalúságoktól.

olajfából teremtettél, hogy könnyítse meg szívünket [értsd: lelkünket] és testünket. Add, hogy áldásod testi, lelki és szellemi gyógyulására váljék mindazoknak, akik azt magukhoz veszik, érintik, vagy azzal magukat megkenik. Űzzön el szívünkéből és testünkéből minden fájdalmat, gyöngeséget és betegséget' (magyar szövegéhez lásd: BABOS, *A betegek kenete*, 362.)

8 A magánkiszolgáltatás széleskörű gyakorlatát –azaz a szent kenet laikusok révén történő feladását, vagy akár maga a beteg részéről történő alkalmazását– az iménti Geláziusz-féle szertartáskönyv mellett I. Ince pápa is tanúsítja: DH^m n. 216 (lejjebb idézve).

9 GRESHAKE, *Anointing*, 79–80; BABOS, *A betegek kenete*, 360, 364.

10 Így pl. BABOS, *A betegek kenete*, 360, 366–367.

11 PH. ROUILLARD, *Cura e unzione degli infermi, C – in Roma e nell'Occidente non romano*, in SL, IV, 193.

12 Míg a trentó-utáni kort alapvetően a zsinat optikája határozza meg, a szentségre vonatkozó későbbi teológiai viták két nagy áramlat, egy német és egy francia iskola körül polarizálódnak. Ezek között az előbbi tagjai (Scheeben, Schell, Kern, Schmaus, Rahner)

Egyes szerzők joggal emelik ki, hogy magának a Jakab levélbeli kulcsszónak is adható *eszkatológikus* olvasat. Ennek fényében már a szentírási szöveghely figyelme sem a fizikai gyógyulásra, hanem a feltámadásra és a túlvilági életre összpontosulna. Ezen olvasat alapján úgy tűnhet, hogy a skolasztika –mely a szentkenetet kizárólag ‘in extremis’, azaz a halálközeli pillanatban, mintegy a jövő életre való átmenet ‘eszkatológikus pecsétjeként’ tartotta kiszolgáltatathatónak– nemhogy tévedett volna a szentség lényegét illetően, hanem éppen először ismerte fel annak igazi mivoltát és ültette át azt a gyakorlatba.¹³ Ez utóbbi vízió nyilvánvaló gyengéje ugyanakkor, hogy ellentétes az egyház majd ezer évig folytatott konstans gyakorlatával. A betegek kenetének kiszolgáltatásánál ugyanis, mint azt a fentebb idézett tekintélyes antik források bizonyítják, a karoling kortól kezdődő szemléletváltásig Nyugaton is kiemelkedő hangsúlyt kapott a fizikai gyógyulás reménye. Emiatt pedig a szent kenet kiszolgáltatását nem halogatták az utolsó pillanatig.¹⁴

Az ősi egyházi források tanúsága alapján úgy tűnik, hogy a betegek kenete céljának értelmezése kapcsán kialakult két szélsőséges álláspont egyaránt kerüendő. (1) A skolasztikán belül különösen az úgynevezett ferences iskola –például *Szent Bonaventúra* és *Duns Scotus*– sarkította ki különösen egyoldalúan a szentség túlvilági relációjú szerepét. Így Bonaventúra szerint bármennyire beteg is a hívő, nem szabad neki kiszolgáltatni a kenetet, hacsak nem világos, hogy a halálán van. Scotus hasonló módon úgy vélekedik, hogy a szentséget csakis akkor szabad feladni, ha a beteg már képtelen arra, hogy vétkezzen vagy bűnbánatot tartson; tehát csak a haláltusa beálltával. A kenet fő hatását abban azonosítja, hogy az előkészíti a haldoklót az örök dicsőségre.¹⁵ (2) A skolasztika iménti eszkatológikus megközelítését védve, ugyanakkor *Gisbert Greshake* (az előbb említett német iskola követője) joggal figyelmeztet egy másik egyoldalúságra. Ő a zsinat utáni liturgikus rendelkezésekben a ‘szimbolikus inga’

a klasszikus középkori teológia, különösen is az abelardi vonal követője marad, mely szerint az ‘utolsó kenet’ a halálra való előkészület és az örök életbe való átköltözés szentsége. Ezzel szemben francia szerzők (így Botte, Ortemann, Sesboué) a frank-kor által hozott fordulat előtti (antik) egyház teológiáját és gyakorlatát állítják a doktrinális reflexió középpontjába; vö. G. COLOMBO, *Unzione delgi infermi*, in Ndl, 1443.

- 13 GRESHAKE, *Anointing*, 82–83, s az ott idézett szerzők: Simonis, Lohfink, Grillmeier. E nézetek egyik komoly érve, hogy a Jakab levélben a felépülésre alkalmazott ige [= ἐγχειρεῖν] másutt Jézus *feltámadására* is utal: Jn 2, 19.)
- 14 Igaz ugyanakkor, hogy a régi időkben a súlyos és az életveszélyes állapot pontos elkülönítése, diagnosztikai eszközök hiányában, aligha volt lehetséges. Ezért –tudniillik mivel a betegségek többsége veszélyes lehetett– kevésbé volt életszerű az azok enyhébb/súlyosabb fajai közötti különböztetés.
- 15 Bonaventura: *Sent.* IV, d. 23, a. 1, q. 1; Duns Scotus: *Report*, IV. *Sent.* D. 23, n. 3; vö. Gy, P.-M., *Estrema unzione [Occidente]*, in DEM, I, 674; BABOS, *A betegek kenete*, 371.

ellentétes irányba ható túlzó kimozdítását látja. Egyoldalúnak tekinti azon liturgiatudósok pozícióját, melyek újra a szentség medicinális funkcióját állítják a középpontba, főleg, mert ezek az életveszélytől még távoli szituációkban is a szentség nagyobb könnyedséggel történő kiszolgáltatását szorgalmazzák. Ez utóbbi megközelítés veszélyét Greshake abban látja, hogy emiatt a betegek kenete teljességgel elszakad a halállal való szembesülés szituációjától, pedig a skolasztika szerint –mely a szóban forgó német szerző számára a szentkenet helyes értelmezésének mércéje– éppen ebben állna a szentség lényegi funkciója. Ez utóbbi nézet sem mentes viszont bizonyos pontatlanságoktól. Így például –a fenti ferences iskola megállapításait ignorálva– úgy véli, hogy a latin teológiában csak a XIX. századi szerzők (Scheeben, Schell) állították be túlzó egyoldalúsággal a haldoklók szentségének az utolsó kenetet.¹⁶ Greshake e tézise mellett valóban komoly érvnek tűnik az a fenti egezetikai megállapítás, mely szerint a Jakab levél szóban forgó textusának is tulajdonítható eszkatológikus dimenzió. A tradíció fényében azonban e megállapítás is az érem legfeljebb csak egyik oldalát mutatja. Források egész sora bizonyítja ugyanis, mint láttuk, hogy az antik korban a testi gyógyító szándék legalábbis elidegeníthetetlen –ha nem egyenesen elsődleges– funkciója volt a szentkenet szertartásának.¹⁷

Noha az imént jelzett elhajlások kiküszöbölése továbbra is figyelmet igényel, összességében elmondható, hogy a betegek kenete vonatkozásában a mai hivatalos egyházi praxis mindkét fegyelmi rendben visszatért a tradíció antik források által képviselt kiegyensúlyozott vonalára, melyben a medicinális és a bűnbocsátó-eszkatológikus dimenzió egyenrangú.¹⁸

¹⁶ GRESHAKE, *Anointing*, 85, 84.

¹⁷ Az idézett német teológus egy mai jelenségre vonatkozó észrevétele azonban feltétlen megszívlelendő. Eszerint a betegek keneténél a halállal való szembesülés dimenzióját a medicinális aspektus javára ma *tendenciózusan* kívánják háttérbe szorítani. Ez végső soron egy tudat alatti eufemisztikus meggondolásból fakadna. Eszerint a mai világ számára az emberi elmúlás tabu téma, s ezért –a korunk igényeihez igazodni igyekvő egyház– maga sem akar azzal kellemetlenkedni, hogy az elmúlás kérlelhetetlen igazságára emlékezteti korunk emberét; vö. GRESHAKE, *im.*, 85. Noha az exkatológikus dimenzió középkori egyoldalú hangsúlyozása vitatható, nem kétséges, hogy e szempont szándékolt ignorálása ugyancsak nem felel meg sem a kinyilatkoztatás forrásainak, sem a fenti antik szövegtanúknak.

¹⁸ Legalábbis a kategoriális szentségtan fogalmi rendszerében gondolkodó katolikus teológia számára létezik egy harmadik, ugyancsak nehezen befogadható elhajlás is. Az ortodoxiában meglehetősen elterjedt azon jelenségről van szó, mely a szent olajjal való megkenést –a betegek kenetét?– olykor a bűnbocsánat szentségének *kiváltására* alkalmazza, fizikailag teljesen egészséges felvevők esetében is. Nyilvánvalóan egy az említett skolasztikus szentségtan fogalmi rendszerétől eltérő paradigma keretében egyes szerzők ezt azzal

1.2 A felvevő állapota

[1] *A változó katolikus egyházfegyelem.* Értelemszerűen a szent kenet céljáról, funkciójáról alkotott nézetek (és ezek változása) lényegileg hatottak ki a szentség vételére alkalmas személyek körének lehatárolására is. A keleti jog *szövege* ma is azt sugallja, hogy a szentséget a nyugaton szokásosnál nagyobb könnyedséggel lehet feladni. Míg a latin kánon szerint a betegek kenete azt illeti, aki 'betegség vagy öregség miatt *veszélybe* kerül', a keleti szerint ehhez elegendő, hogy a felvevő 'súlyos betegségtől sújtott' legyen.¹⁹ Ezzel a keleti szöveg világosabban jelzi, hogy a szentség nem csak a közvetlen életveszélyben forgó, válságos állapotban levő személyeknek adható fel. Ma egyébként a latin fegyelmi rend is elégségesnek tekinti az öregségből fakadó (súlyos) gyengélkedést, s már nem köti a kiszolgáltatást különösebben veszélyes betegséghez,²⁰ vagy legalábbis nem kívánja a veszély közeli és súlyos meglétét.²¹ Az idézett latin szövegvariánsan mégis a régi praxis nyoma észlelhető. Ennek jellemzője volt, hogy e kenetet –az alapját képező szentírási helytől és főleg az antik egyházi praxistól első látásra meglehetősen eltávolodva!– a halálközeli állapot szentségének tekintette (vö. 'utolsó kenet').²²

A jelenlegi katolikus szabályozás terén a betegek kenete felvevőjének *állapotára* vonatkozóan összességében az állapítható meg, hogy a keleti és latin fegyelmi rend közötti korábbi szembetűnő eltérés jelentősen mérséklődött. A latin végrehajtási normák tükrében a két katolikus szabályozás között mutatkozó fentebb vázolt differencia ma már inkább csak szövegtradícióbeli eltérésnek, s nem a két diszciplína közötti valódi különbségnek tűnik.

[2] *Felvevő a bizánci ortodox praxis szerint.* Az előbb említett bizánci tradíció vonalán álló ortodoxok e szentséget még a mai katolikus gyakorlatnál is sokkal szabadabban szolgáltatják ki. Ha a beteg otthonában kerül sor a

igyekszenek igazolni, hogy a 'szent olaj szertartása' (ἀκολυθία του αγίου Ευχελαιίου) mintegy fél tucat különböző célzatú rítusa mögött ugyanaz az 'egyetlen restauratív szentségi valóság' húzódik meg; így: HUTCHEON, *Euchelaion*, 26, 30, 35.

19 ...*fideles periculose aegrotantes...*; *in periculo incipit versari...Imorbo gravi affecti...*; *quandocumque graviter aegrotant...* (CIC 998. és 1004. kk./CCEO 737–738. kk.)

20 *Egyházjog*, 379; vö. 'Öregség miatt felvehetik a szentkenet szentségét, ha erejük fogytán van; még ha nincs is különösebben veszélyes betegségük; így: *A betegek kenete és a lelkipásztori betegellátás szertartása*, Budapest 1974, 14–15.

21 Vö. *Communicationes* 15 (1983) 213–215.

22 'aki betegség vagy öregség miatt *halálveszedelemben* forog', Sipos, 129. Egyes skolasztikus auktorok szerint a szentség egyenesen csak olyan válságos állapotú személyeknek adható fel, akik a későbbiekben már nem lesznek képesek vétkezni; vö. BABOS, *A betegek kenete*, 359–392, 368–371; továbbá: 15. (valamint 14.) jegyzet feljebb.

szentség feladására, akkor rajta kívül gyakran *minden jelenlevőt* (!) megkennek. Újabbkori gyakorlat szerint az oroszoknál néhol húsvét idején ugyancsak mindenki (!) felveszi e szentséget. Gyakran ugyanez a szokás a zarándokhelyre érkező hívek esetén is.

Figyelemre méltó, hogy a szentség vételéhez szükséges megtörttség foka, a betegség súlyossága kérdésében a különböző korokból eredő bizánci egyházi források is eltérő adatokat tükröznek, vagy legalábbis különböző irányú interpretációkat engednek. *Sztudita Theodor* (+826) életrajza szerint az atya súlyos betegen vette fel a szentséget.²³ *Thesszalóniki Simeon* metropolita (+1429) viszont, úgy tűnik elsőként, a betegek kenetét már *testileg egészséges* emberek számára is feladhatónak mondja. E kortól a szentkenet –legalábbis a nagyhét folyamán esedékes közösségi kiszolgáltatási formájában– mint a bűnbánat kiegészítője és a szentáldozás előkészülete nyert értelmezést. E megközelítés az ortodoxiában máig jelen van. Érveik szerint a fizikailag egészségesek azért kaphatják meg a betegek szentségét, mert az elmúlás órája kifürkészhetetlen, mert a kenetnek bűnbocsátó hatása is van, mert a betegség fogalma az olyan lelki bajokat is felöleli, mint a szomorúság és a reménytelenség. Ezzel szemben más szerzők, akik a betegek kenetének feladási körét szűkíteni igyekeznek, az egészségeseknek kiszolgáltatott kenetnél (a szentség kapcsán Keleten domináns medicinális funkcióval szemben) a megkenés alapvetően bűnbánati jellegét emelik ki.²⁴

A bizánci tradícióban a betegek kenetét tehát széleskörűen *lelki* gyógyszerként, illetve a bűnbánat és a szentáldozás előkészületi lépéseként (is) alkalmazzák.²⁵ A görögországi ortodoxoknál rendszerint nagyszerdán a templomban szolgáltatják ki a szentséget, a húsvéti áldozás egyik előkészületi szertartásaként. Erre sor kerülhet azonban más ünnepek, például az Úr születése, az Istenszülő elszenderedése, vagy a templom patrónusa ünnepének vigiliáján is. A kenetet a hívek otthonában a családi, vagy személyes élethelyzet rendkívüli pillanataiban (betegség, de akár például házastársak közötti súlyos nehézség, vagy családi konfliktus idején) is feladják. Ilyenkor, mint mondtuk, a ház akár minden jelenlevő tagja részesülhet a megkenésben. E szokást az ortodoxia a betegség és a bűn közötti szoros összefüggéssel magyarázza.

Az orosz egyházban viszont –mialatt náluk is igen elterjed a nagyszerdai

23 PG 99, 325, 1845. Legalábbis egyes katolikus teológusok e tudósításból arra következtettek, hogy ez időben –a latin gyakorlattal teljes összhangban– a bizánciaknál is csak életveszélyben adták fel a szentséget; így: DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 732; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, III, Parisiis 1930, 476–477.

24 Vö. DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 741.

25 Vö. STASIAK, *Disciplina*, 68–69; MCCCLAIN, *Anointing*, 574; THURSTON, *Extreme*, 672.

szentségfelvétel– vélhetőleg a skolasztika erőteljes újkori behatásának köszönhetően, a szentség rendesen a fizikai betegségben szenvedőnek van fenntartva. Itt sem kötik azonban a kiszolgáltatást súlyos állapothoz.²⁶ A fentebb említett nagyheti szentség-kiszolgáltatási gyakorlat régi hagyományra nyúlik vissza, azt már az említett *Thesszaloniki Szent Simeon* írása is tanúsítja.²⁷

Az *ókeleti* egyházakban viszont a betegek olajjal történő megkenésének szertartása –mint majd látjuk– igen nagy különbségeket mutat. Ezért a szentkenet egységes ortodox (értsd: keleti akatolikus) szemléletéről aligha beszélhetünk.

1.3 A felvevő diszpozíciója és életkora (értelemhasználat)

[1] *A diszpozíció.* A keleti törvénykönyvből hiányzik az a rendelkezés, mely kifejezetten kimondaná, hogy e szentséget sem szabad kiszolgáltatni olyanoknak, akik nyilvánvaló súlyos bűnben makacsul kitartanak.²⁸ E ponton a két jog között azonban aligha feltételezhető érdemi differencia. Az iménti kikötés ugyanis az érvényességet érintő lényegi diszpozíció része. Ennélfogva a szükséges szándék hiánya miatt –előzetes bűnbánat, s az abból fakadó megtérés nélkül– a betegek kenete keletiek számára sem szolgáltatható ki.²⁹ (Egyébként ez a bevezető kánon szövegéből is egyértelműen kiténik, amennyiben az a szentséget eleve úgy határozza meg, hogy az a súlyos betegségtől szenvedő *bűnbánó* szívű krisztushívőket illeti.³⁰)

[2] *A szentség vételéhez szükséges minimális életkor, avagy az értelemhasználat habituális képessége, szükségességének kérdése.* Egy további lényegi differencia *lehetősége* is felvetődik a két jogrend között. Ez abból fakad, hogy a keleti törvénykönyv szövege ma már nem említi kifejezetten az *értelemhasználat* előzetes *elnyerését* a szentség felvételének feltételeként.³¹ Ezért joggal vethető fel, hogy

26 S. PARENTI, *Cura e unzione degli infermi, B – in Oriente*, in SL, IV, 188; vö. még: STASIAK, *Disciplina*, im.; továbbá: MÉLIA, *Les sacrement*, im., 133–142; R. HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich 1979, 197, 254 sk. (két utóbbit idézi: Greshake).

27 PG 160, 932; vö. STASIAK, *Disciplina*, im.

28 CIC 1007. kán.; vö. *Egyházjog*, 380.

29 Vö. *Código 1990 BAC*, 306.

30 CCEO 737. kán. I. §.

31 Vö. CIC 1004. kán. I. §: *A betegek kenetét annak a hívőnek lehet kiszolgáltatni, aki értelemszerűen elnyerése után, betegség vagy öregség miatt veszélybe kerül.* A bűnbánat felindításának szükségessége, illetve az értelem használatának elvesztése formájában a keleti jog is utal az értelemhasználatra (CCEO 737. kán. I. §, 740. kán.). E szövegekből azonban nem következik, hogy annak előzetes elnyerése *minden* felvevő esetén a kiszolgáltatás szükséges feltétele lenne. (E vonatkozásban félreérthetetlenül fogalmazott a korábbi keleti jog szövegtervezete, mely kifejezetten csakis az értelem használatára már

vajon e szövegmódosulásból nem vonható-e lényegi következtetés a szentség felvételére jogosult passzív alanyok körének kiterjesztésére vonatkozóan? Ha a krisztushívó joga a szentségek felvétele minden olyan esetben, amikor attól nincs eltiltva,³² az említett feltétel keleti kódexből történő mellőzése azt látszik sugallni, hogy e szentség keleti híveknek –az egyéb előírások teljesülése esetén– akár kisdied korban is kiszolgáltatható.³³ (E változás azonban az egyház stabil gyakorlatától lényeges eltérést tartalmazó újítás lenne, amiért is a kérdés megítélése nagyfokú óvatosságot és körültekintést igényel.³⁴)

2. A szentség anyaga és kiszolgáltatója

2.1 Az szentség anyaga

[1] A betegek kenetének anyaga az olívaolaj. Az örményeknél ugyanakkor a nagycsütörtöki bűnbánati kenethez szezámolaj, sőt vaj is használatba került. Ennek alapján valószínűsíthető, hogy az olívaolaj hiánya miatt az előbbi anyagokat a betegek keneténél is használták, mielőtt e szentség végül kiveszett volna az egyházi gyakorlatukból. Érdekesség, hogy az irgalmas szamaritánus példabeszédének nyomán a bizánciaknál a XII. századtól elterjedt a szentségi olaj borral történő vegyítése.³⁵

[2] Fontos eltérés továbbá, hogy a keleti gyakorlat szerint a szentséget feladó pap (vagy papok), esetről esetre a szentség-kiszolgáltatási ceremónia keretében maga áldja meg a betegek olaját. Ezzel szemben a latin papok rendszerint a püspök által megáldott olajjal végzik a szertartást. A keleti törvénykönyvbe iktatott záradék elvileg lehetővé teszi, hogy az olaj megáldását egyes keleti egyházakban is a püspököknek (vagy akár egyenesen a pátriárkának) tart-

eljutott személyek számára helyezte kilátásba a szentséget; vö. SCICO can. 179 [= CIC 1917 can. 940 redaz.] § 1, in *Nuntia* 6 [1978] 78. Az örmények 1911-es római nemzeti zsinata pedig még kifejezetten *tiltotta* is a szentség kisdiedek számára történő kiszolgáltatását. Ehhez, illetve további korabeli restriktív keleti katolikus zsinati szöveghelyekhez lásd: CAPPELLO, *De extrema unctione*, 245.)

32 Vö. CIC 843. kán. 1. §/CCEO 381. kán. 2. §; CIC 213. kán./CCEO 16. kán.

33 Ha a dolog így áll(na), ebből egyben az is következne, hogy a szülők kérésére a szent kenet kiszolgáltatása a felkért pap számára –a jog által előírt mértékben és feltételekkel– kötelező is lenne! (Úgy tűnik, e megállapítás –a bérmlás szentségénél említett szituációhoz hasonlóan– ez esetben is érvényes lenne a törvényesen felkért latin papra is; vö. 2. §, 4., b., bi, β.2.)

34 A kérdés további elemzéséhez lásd a jelen fejezet végén szereplő *Excursus (i)* észrevételeit.

35 Korábban (a XVI. sz.-ig) vizet is vegyítettek az olajhoz, s ezen anyagok jelenlétét lényegesnek tekintették a szentséghez; vö. DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 734, 784.

sák fenn. Egy ilyen értelmű szabályozás azonban –ha nem tévedünk– nem volna összhangban a hiteles keleti hagyományokkal.³⁶

2.2 Az szent kenet kiszolgáltatója

[1] *A régi egyházi praxis sokfélesége.* A betegek kenetét csak felszentelt püspök és pap szolgáltatathatja ki érvényesen.³⁷ Az olajkenetet régen gyakran és széleskörűen alkalmazták. Ebből adódóan a betegek megkenésének nem minden ceremóniája volt –a későbbi rendszeres nyugati teológia kifejezésével élve– szoros értelemben vett ‘sacramentum’.

Az olajkenet, mint a kiválasztás jele, s mint gyógy mód az antik korban igen elterjedt volt. Ennek tükrében nem meglepő, hogy az egyház maga is többféle célból, különböző ceremóniák keretében alkalmazta e nagy szimbolikus erővel is bíró cselekményt: katekumenátus, keresztség, bérmálás, megtérés, betegek megkenése. A betegek kenetét (a püspökön és papokon kívül) világiak, sőt az érintett betegek ‘magukon’ is kiszolgáltathatták. E gyakorlatról tanúskodik I. Ince pápa Gubbio püspökéhez írt levele. Ez elsősorban azt rögzíti, hogy a szentséget –a Jakab levél csak *papokat* nevesítő szófordulatától függetlenül (vö. τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας) a püspökök is kiszolgáltathatják. Emellett azonban azt is tanúsítja, hogy a püspök által már elkészített szent olajat a világiak is használhatják a betegek megkenésére.³⁸ A szent kenet

36 CCEO 741. kán./CIC 999. kán. Látjuk majd, hogy a püspöki rezerváció a keletieknél azután terjedt el, hogy egyes egyházakban az unió hatására latin szokások szerint vezették vissza a náluk elhomályosult, vagy szoros értelemben vett szentségi szertartás formájában ismeretlen (utólag kivesző?) ‘utolsó kenetet’. A korábbi részleges jog szerint pátriárkai rezervációra a maroniták, az örmények és a koptok esetében került sor. (Szintén a kései rezerváció jele, hogy az ambrozián rítusban –a keleti gyakorlathoz hasonlóan– még a XI. században is a kiszolgáltató pap áldotta meg a betegek olaját); vö. DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 785, 782.

37 CIC 1003. kán. 1. §/CCEO 739. kán. 1. §. (Az utóbbi kánon nemcsak lehetségesnek tartja, hanem életveszély esetén kimondottan valamennyi pap *kötelességének* is nyilvánítja a szentség feladását.)

38 *‘Ha közületek beteg valaki, hívja az áldozópapokat és azok imádkozzanak felette, kenjék meg őt olajjal az Úr nevében: és a beteget a hiből fakadó ima meg fogja szabadítani, és az Úr talpra állítja, és ha bünt követett el, megbocsátja neki [Jak. 5,14 sk.]. Nincs kétség, hogy ezt a betegeskedő hívekre kell érteni s így felfogni, akiknek a testét a krizma szent olajával meg lehet kenni; azt, miután a püspök elkészítette, nemcsak a papoknak szabad a kenésre használni, hanem az összes keresztényeknek is a saját vagy a hozzátartozóik szükséghelyzete esetében. Egyébként feleslegesnek látjuk hozzátenni, hogy a püspököt illetően nem lehetünk határozatlanok olyan dologban, amely az áldozópapoknak kétségtelenül szabad. Azért mondta így az áldozópapoknak [Jakab apostol], mivel a püspökök más elfoglaltságtól akadályoztatva, az összes gyengélkedőkhöz nem tudtak elmenni...; DH^m 216 (szövegkiemelés általunk).*

laikusok részéről történő kiszolgáltatásának utolsó nyugati tanúja 720 táján Béda Venerabilis.³⁹ Nyugaton a korai középkortól jelentősen változik a kép. Ekkortól a szent kenet ott már az utolsó óra szentségi megszentelését, a más-világra történő lelki előkészületet célozza. A IX. századtól kifejezetten eltiltják a laikusokat a kenet kiszolgáltatásától. Ennek oka abban keresendő, hogy ekkor a szentség lényegi cselekményét már nem az olaj megáldásában, hanem a szentségi *megkenésben* látják.⁴⁰ A bizánciaknál viszont számos szempontból megőrződik a szent kenet patrisztikus megközelítése. Annak primér funkciója a gyógyítás, a testi-lelki enyhülés elérése marad. Ezért, mint láthattuk, nem végtelennek tűnő betegségek esetén is felveszik, mi több –mivel a betegség minden formáját a bűn jelenlétének tulajdonítják– a bűnbánat szentségének kiegészítőjeként, illetve a testi-lelki bajok *megelőzése* céljából is feladhatónak tartják. Meg kell azonban jegyezni, hogy a keletieknél többnyire nem fejlődött ki a szentségek nyugati skolasztika által kidolgozott kategorikus fogalmi rendszere. A nyugati szisztematikus dogmatika az újkorban ugyan erősen hatott a keleti (főleg az orosz) teológiára, azonban a szentségkiszolgáltatás rendje többnyire megőrizte a spekulatív teológia előtti idők gyakorlatát. E korábbi időszak egyik jellegzetessége, hogy –a szentség skolasztikus kategóriájának hiánya miatt– az egyházi ceremóniák között még nem került sor a ‘szentségek’ és ‘szentelmények’ világos különválasztására.

Ez a tény magyarázza a szentkenet laikus részéről történő feladásának egykori lehetőségét, s e tény teheti érthetővé a gyónás szentségével egybekötött kenetkiszolgáltatást is! Ez utóbbi eszerint –testileg egészséges embernek feladva– nem a betegek kenetének *szentsége* lenne, hanem csak egy funkciójában ahhoz igen hasonló ceremónia. A betegek kenetének ilyen értelmű kiterjesztését így, végső soron, legfeljebb csak *szentelménynek* tarthatjuk. Noha az ortodox teológia –hacsak nem nyilvánvaló nyugati hatásra– az említett fogalmi distinkciót (és főleg a mögötte meghúzódó lényegi tartalmi különböztetéseket) kifejezetten nem alkalmazza, úgy tűnik az bennfoglaltan az ő szentségi fegyelmükben is jelenlevő.⁴¹ Hasonló implicit distinkció sem feltételezhető ellenben az asszír és prekhalkédóni egyházak még hagyományosabb, a skolasztika behatásának a bizánciakénál is kevésbé kitett gondolkodásában. Ez is hozzájárulhatott ahhoz, hogy egyes közösségeikben bizonyos szentségek léte/érvénye körül szembetűnő bizonytalanságok mutatkoznak.⁴²

39 PL 93, 39; vö. ROUILLARD, *Cura*, 191–192.

40 KOCH, *A betegek kenete*, 63.

41 McCLAIN, *Anointing*, 574.

42 Vö. DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 782. Néha nem könnyű megállapítani, hogy egy-egy szentség tényleges hiányának mi is a valódi oka. Egyes források arról tanúskodnak, hogy azok egy bizonyos történeti időszakban ezen egyházakban is megvoltak, mások viszont

[2] *A Tanítóhivatal állásfoglalása.* Néhol a nagymérvű paphiány miatt a betegek kenetének felvétele is nehézségekbe ütközik. Egyesek ezért –részben ezt a súlyos pasztorális problémát szem előtt tartva, részben a régi egyházi praxis sokszínű gyakorlatának példáira hivatkozva– felvetették, vajon nem lehetne-e ezen szentség kiszolgáltatását is diakónusokra, vagy akár képzett laikusokra bízni.

E kérdésben végül a Hittani Kongregáció foglalt állást, méghozzá igen erőteljes tanítóhivatali értékű megnyilatkozással. Ennek értelmében a korábbi egyházi tanítással összhangban *végérvényes* tanításként kell elfogadni, hogy a betegek kenetének szentségét csakis felszentelt pap (*sacerdos*, azaz püspök és áldozópap) szolgáltathatja ki. A szentség kiszolgáltatásának diakónus, illetve laikus részéről végzett kísérlete ezért a szentség színelésének számít.⁴³ A szentségi állásfoglaláshoz fűzött kommentár pedig többek között rögzíti, hogy a Jakab levél görög szövegében található *τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* kifejezés nem egyszerűen a közösség öregeire, hanem a kézfeltétellel felszentelt papokra utal; továbbá, hogy a fentebb idézett I. Ince-féle szöveghely nem bizonyíték arra vonatkozóan, hogy a betegek kenetének kiszolgáltatói nem papok (világi személyek) is lehetnének.⁴⁴ A betegek kenetének minden egyes szertartása mindig feltételezte, hogy a szentség kiszolgáltatója csak a püspök és a pap. A szentség diakónus vagy világi részéről történő kiszolgáltatásának lehetősége sosem vált megfontolás tárgyává. A pap kizárólagos kompetenciája teológiailag biztos, s e minősítést véglegesen meghatározott tételnek kell tartani (*doctrina definitiva tenenda*). A szentség-kiszolgáltatás pappá nem szentelt személy részéről történő megkísérlése érvénytelen, sőt mint a szentség színlelése büntetendő cselekmény is. A kommentár érvként arra is utal, hogy a kenet kiszolgáltatója ortodox álláspont szerint is csakis a püspök és a pap.⁴⁵

inkább arra utalnak, hogy az archaikus teológiai látásmód miatt ott sosem különültek el világosan a hasonló, ám szentségnek nem minősíthető szertartásoktól. (A szentség teológiai fogalma már maga is elvont, szisztematikus gondolkodást igénylő teológiai kategória. E teológiai metódus pedig, mint mondtuk, nyugaton is csak a XII. századra kristályosodott ki.)

43 CONGREGAZIONE PER LA DOTRINA DELLA FEDE, *Il ministro dell'unzione degli infermi*, in *Il Regno–Documenti*, 19/2005, 555–556: *Lettera accompagnatoria/Nota/Commento*; vö. DH^m 1719; KEK n. 1516.

44 *Commento*, im., 556. (A laikus által kiszolgáltatót megkenés ugyanis természeténél fogva legfejlebb csak *szentelmény* lehet: AUER, *Sacramenti*, 282.)

45 *Commento*, im., 556¹. Ez utóbbi, keletiekre vonatkozó megjegyzés értelemszerűen azokra a közösségekre érvényes, ahol a betegek kenete szentségének kiszolgáltatása fennmaradt. A bizánci ortodox felfogás szerint például, mint mondtuk, egyenesen *valamennyi* szentség létesüléséhez elengedhetetlen a papi közreműködés, amennyiben csak a felszentelt

[3] *A szentség koncelebratív kiszolgáltatása.* A keleti jog szorgalmazza, hogy a szentséget –az egyes egyházak eredeti tradíciójának megfelelően– lehetőleg *több* pap adja fel. E szokás különösen is jellemző a bizánci liturgikus hagyományra.

Ezt a gyakorlatot *Thesszaloniki Szent Simeon* több bibliai képpel is igyekszik magyarázni: így a Szentlélek Izaiás által említett hét ajándékával, illetve olyan szentírási helyekkel, ahol a szakadatlan imát a hétszeri ismétlés szimbolizálja (Illés, Elizeus). Jelzi ugyanakkor, hogy szokásban van a Szentháromság jeleként csak három papot hívni. Egyesek pedig –mintegy a nagyobb hit és jóakarát jeleként– még hétnél is több papot hívnak. Noha a kiszolgáltató papok száma nem lett egyértelműen meghatározva, Simeon legalább három pap közreműködését tartja szükségesnek: ‘...egyetlen pap ne celebrálja a betegek kenetét, mert amint megíratott a püspökökről, hogy ne egy püspök szentelje őket, ugyanúgy megíratott a betegek kenetéről, hogy ne egy pap szolgáltatassa ki’.⁴⁶ A tradíció iránti tisztelet eklatáns jele, hogy Simeon az Atyák által továbbadott hagyományokat e ponton is a Szentlélektől eredezteti, s ezért feltétlen őrzendőnek és követendőnek tekinti.

Napjainkban a több pap közreműködésével történő szentség-kiszolgáltatás elég ritka.⁴⁷ E gyakorlat azonban távolról sem haszontalan. Ellenkezőleg, ceremoniális értékén túlmenően valódi lelkipásztori funkcióval is bír. A több pap jelenlétét igénylő antik szokás az egyház bölcsességével magyarázható. A súlyos betegségben szenvedő ember érdemi evangelizációja összetett és nehéz

személyt tartja képesnek a Szentlélek ehhez szükséges leedsésére. Ezzel szemben az asszíroknál, mint majd látjuk, inkább az első századok gyakorlatában fellelhető megközelítés él tovább. (Eszertint a pap által megáldott olajjal a megkenést világiak is elvégezhetik.) E szokásban –illetve az e mögött meghúzódó, a szentség elkülönülő kategóriája és az egyéb szent szertartások, vallási rituálék között még nem disztigváló *archaikus szemléletmódban*– kereshetjük annak magyarázatát, hogy a közelmúltban kiadott katolikus-asszír közös nyilatkozat szentségeket felsoroló lajstroma a betegek kenetét miért nem említheti. A jelen formájában az asszírok között fellelhető megkenés a katolikus teológia szemszögéből ugyanis legfeljebb itt is csak szentelménynek minősíthető; vö. 66. és 67. jegyzet, lejjebb.

46 PG 155, 517; vö. Jak. 5, 14. (Ehhez és a bizánci szentségkiszolgáltatás gazdag szimbolikájának rövid magyarázatához lásd: E. FORTINO, *L'unzione degli infermi nella Chiesa bizantina* [Ευχέλαιον]. *Una catechesi per i malati* [Sussidi Catechetici 4], Roma 1990, 19–22.)

47 A latin egyházban a csak egyetlen kiszolgáltató közreműködését igénylő szokás azért alakult ki, hogy a több papnak fizetendő magasabb stóladíj ne sújtsa a szegényeket, s ne tartsa őket vissza a szentség vételétől (így: XIV. Benedek, *De synodo diocesana*, I.8); Mihályfi, 282. Kétségtelen, a szentkenet hét pap részvételét igénylő hosszas keleti szertartása könnyen csak a jómódúak által elérhető ‘luxus ceremóniává’ válhat; így: DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 743.

feladat.⁴⁸ Ennek hatékonyságához a több pap jelenléte gyakran nagyobb segítséget nyújthat.

A szentkenet szertartása a keleti liturgikus hagyományok szerint –a latin rituálék gyakorlatával szemben– meglehetősen időigényes. Ebből adódóan viszont –mint azt a keleti liturgikus instrukció hangsúlyozza– a szertartás (éppen tartalmának köszönhetően) sajátos *misztagógikus* jegyet nyer. Ennek keretében a különböző evangéliumi szövegek révén lehetőség nyílik az Úr csodáinak át-elmélkedésére, mely erő és vigasz forrása. A hosszabb szertartások elvégzéséhez persze az szükségeltetik, hogy a felvevő –a keleti gyakorlatnak megfelelően– még valóban ne legyen túl súlyos állapotban. Kórházi kiszolgáltatásnál, vagy magánháznál (igen súlyos esetben) az egyházi hatóság által meghatározott rövidített szertartás is végezhető. Templomi kiszolgáltatás esetén azonban –amely gyakorlatának keleti felújítását az instrukció külön is javallja!– rendszeren a teljesebb szertartás végzendő, lehetőleg több felvevő részvételével. Ez esetben a szertartás rendkívüli kateketikai értéket is hordoz.⁴⁹

3.a) *Excursus (I)*:

Képes-e a kiseded ('infans') a betegek kenetének érvényes vételére?

Láthattuk, hogy a bérmálás és az eucharisztia szentségénél a keleti praxis markáns eltérést mutat a mai latin gyakorlattól, amennyiben mindkét szentség kiszolgáltatását nem csak megengedi, hanem egyenesen kötelezővé is teszi az újkeresztelt kicsinyek számára. E tény és a fentebb említett új keleti törvényszöveg verzió tükrében kitérőt érdemel annak vizsgálata, vajon a keleti tradíció ismeri-e, vagy legalábbis *lehetővé* teszi-e a szent kenet beteg kisedeknek történő kiszolgáltatását.

A jelzett dilemmával kapcsolatban az alábbi érvek és ellenérvek tűnnek megfontolásra érdemesnek. (1) Noha az új keleti normaszöveg változása szembe-ütő, a kodifikációtörténet során ahhoz fűzött rövid megjegyzésből nem lehet a szóban forgó feltétel (tudniillik az értelemlás) kiiktatásának közvetlen szándékára következtetni. A szövegváltoztatás célja a hiteles keleti tradíció helyreállítása volt, ám e szempontból csak az kapott kifejezett hangsúlyt, hogy bármely súlyos gyengélkedésben szenvedő veheti a szentséget.⁵⁰

48 Fortinoi, 23.

49 *Il Padre*, n. 94. A bizánci tradíció szerinti (teljes, rövid, szükség) szertartások leírásához lásd: Fortinoi, 17–40. (Érdemes megjegyezni, hogy a túl hosszúra nyúlt szertartás rövidítésére az ortodoxiában is sor került; vö. DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 736. sk.

50 *Nuntia* 10 (1980) 10.

Ha a módosítás mögött valóban csak e nevesített szándék (a betegség szükséges mértékének új megítélése) állna, akkor az értelemhasználat korának, mint a szentség felvételéhez szükséges feltételnek a szövegből való kiiktatását redakciós hibának kéne tartanunk. (2) Szintén ez utóbbi interpretáció mellett szól az a tény is, hogy az értelem elnyerésének korát mint feltételt nemcsak a katolikus, hanem az ortodox források nagy többsége is említi.⁵¹ E pozíció jelentős részben egybecseng a klasszikus katolikus doktrínával, mely ugyancsak kizárja a szentség kisdedeknek történő kiszolgáltatását.⁵²

Ellenérvek is felsorolhatóak azonban. (1) Egy törvényben jelentkező szövegváltoztatásnak mindig szándékoltságot, s így valamely jelentést kell tulajdonítanunk. E változás itt viszont, mint mondtuk, egyértelmű. Ennek éle nehezen tompítható pusztán a szerkesztési figyelmetlenségre történő hivatkozással. A kodifikátorok előtt több olyan szöveg is állt, mely közvetlenül emlékeztette őket az értelemhasználat feltételének tényére.⁵³ Ennek fényében a jelen keleti szövegverzió említett eltérése aligha a véletlen eredménye. (2) Az ortodox kézikönyvek nyugati gyakorlattal mutatkozó egybecsengése sem bizonyul abszolút érvnek, amennyiben nem zárható ki, hogy e tényben is pusztán csak a latin teológiai keletiekre gyakorolt nagyfokú behatását kell látnunk.⁵⁴ Ráadásul nem hiányoznak az olyan ortodox szerzők sem, akik kifejezetten állítják (vagy igénylik) a szentség kisdedek számára történő ki-

51 Ilyen értelmű újkori görög ortodox szerzői álláspontokhoz lásd: G. JACQUEMIER, *L'extrême-onction chez les Grecs*, in *Échos d'Orient* 2 (1898–1899) 200, nt. 4. Hasonló következtetést enged *Jean Dauvillier* megjegyzése is, mely szerint '[az ortodoxoknál] az utolsó kenet alanya az összes olyan ortodox keresztény, aki beteg és bír értelme használatával... Abból adódóan, hogy a szentség azoknak van rendelve akik értelmük használatával rendelkeznek, általánosságban ki vannak zárva a gyermekek, a gyenge elméjűek, s azok akik elveszítették tudatukat'; DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 740.

52 Vö. pl. CAPPELLO, *De extrema unctione*, 146–148; SCHÜTZ, *Dogmatika*, 587–588.

53 Vö. *Nuntia* 6 (1978) 66.

54 *Georgij Florovskij* e behatást egyenesen az Ortodoxia 'babiloni fogságaként' értékelte. (A nyugati teológia ortodoxiára gyakorolt ambivalens hatásának rövid áttekintéséhez lásd: N. LOSSKY, *Orthodoxia moderna e contemporanea*, in DCrT, 954–955.) A kisdedeknek történő kiszolgáltatás ésszerűségét látszik erősíteni, hogy a keleti egyházakban a főhangsúly továbbra is a *testi gyógyuláson* maradt: a beteg (elsődlegesen) a felgyógyulásért kapja a kenetet, s nem a halálra történő előkészületként. Így a kisebb orosz katekizmus megfogalmazása szerint a szentség egyszerűen abban áll, hogy 'a beteg embert megkenik, miközben imádkoznak a *felgyógyulásához* szükséges kegyelemért'. Am a nagyobb orosz katekizmus és a Moghila Péter-féle ortodox hitvallás (ami köztudottan erős latin teológiai hatást tükröz) a szentség lelki hatásait is említi, így az utóbbi kinyilvánítja 'bár az egészség nem mindig áll helyre, ellenben a bűnbocsánatot azt mindig teljes bizonyossággal megadja'; vö. H. THURSTON, *Extreme Unction*, in ERE, 5, 671; S. TROITSKY, *Greek Orthodox Church*, ERE, 6, 435; illetve: DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 782: 'On insiste surtout sur la guérison physique qu'on en espère'.

szolgáltatásának lehetőségét.⁵⁵ A hatályos keleti szövegből a kodifikáció egyik konzultora is hasonló következtetésre jut.⁵⁶

Úgy tűnik, a szentség-kiszolgáltatást az értelemhasználat elnyeréséhez kötő gyakorlat mögött is a szentség természetének és céljának egy sajátos megértése húzódik. A klasszikus doktrína a betegek kenetét azért rezerválta csakis az értelemhasználatára egyszer már eljutott személyek számára, mert a szentség fő hatását kissé egyoldalúan a (személyes) *bűnök maradványainak letörlésében* látta. E téziséből kiindulva logikus a következtetés, hogy a kenet csakis a vétkek elkövetésére képes, azaz kisded korból kinőtt személynek szolgáltatható ki. Ebből fakad(na), hogy az eszük használatára még nem jutott kisgyermek, illetve a születésüktől fogva elmebeteg felnőttek képtelenek a betegek kenetének felvételére.⁵⁷ Ámde a szentség lényegi hatásait a szentírási alapok nyomán a közös antik tradíció, s nem kevésbé a mai egyházi tanítás is a középkori felfogástól részben eltérő hangsúllyal fogalmazza meg. A betegek kenetének elsődleges –vagy legalábbis a bűnbocsánattal egyenrangú– funkciója és hatása, hogy ‘a hitből fakadó imádság megszabadítja (σώζει: üdvözíti) és talpra állítja a beteget’.⁵⁸ Eszerint a szentség elsődleges rendeltetése, hogy közvetítse Krisztus

55 K. I. ΔΥΟΥΝΙΟΤΙΣ, *Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς*, Athen 1913, 196. *Panagiotis Trembelas* viszont a szentség önmagától hatékony (‘ex opere operato’) jellegéből fakadóan látja indokoltnak, hogy azt ne tagadják meg a kisdedektől sem; vö. Trembelas, 380. Az ortodox álláspont árnyaltabb beazonosításához további művek tanulmányozása szükséges, így pl. A. BACKHAUS, *Heilung und Heil; die Krankenölung der Orthodoxen Kirche*, in *Una sancta* 42 (1987) 201–212; P. HOFMEISTER, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung*, Würzburg 1948; T. SPAČIL, *Doctrina theologiae Orientis separatis de sacra infirmorum unctione*, in *Orientalia Christiana* XXIV/2 (1931) 85–89; K. LÜBECK, *Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche*, in *Theologie und Glaube* 8 (1916) 318–341.

56 Hollós[3], 44 [kézirat]. Néhány más konzultor viszont az értelmi képesség korábbi elnyerését ma is kifejezetten a szentség kiszolgáltatási feltételének mondja keleti katolikusok vonatkozásában is; így pl. Salachas, *Teologia*, 296; illetve ugyanő pl. az alábbi munkában: *Guide* [Kanonika], 528. A kisdedeket e szentség vételére ugyancsak kifejezetten képtelennek véli: TAMAS, *L'unzione*, 176.

57 Vö. Mihályfi, 284. (Aquinói Szent Tamás ilyen értelmű doktrínájához lásd pl. CAPPELLO, *De extrema unctione*, 147: ‘Senkinek nem adható fel e szentség, akire nem alkalmazható annak formája, ámde a gyermekekre az nem illik, mivel nem vétkeztek a látás, vagy a hallás útján, mint az a formában kifejezést nyer, következésképpen nem adható fel nekik e szentség.’)

58 Jak 5, 14–15. Ehhez képest a szentség második főhatása a *bűnök bocsánata*, hipotetikus jellegű, azaz arra az esetre szól, ha a beteg azok gyónás révén történő feloldozását nem tudta elnyerni. Mint arra már korábbi szerzők is rámutattak, a Trentói Zsinat és az ahhoz kötődő szertartáskönyvek ‘főként ezt a hatást említik, egyebeket alig érintenek’; így: SCHÜTZ, *Dogmatika*, II, 585.

üdvözítő keresztségének áldásait és erejét. Ennek mozzanatai: a kegyelem növekedése, a *test egészsége*, a *megkönnyebbülés*, vagyis a *testi-lelki lankadságból törtető föléledés*. E hatások –úgy tűnik– az értelmük használatára el nem jutott személyek esetében is igencsak kívánatosak! E ponton igen figyelemre méltó, hogy a Katekizmus ugyancsak nem tesz említést az értelemhasználatra való eljutásról, mint a felvevő részéről szükséges megszorító feltételről: ‘A betegek kenete nemcsak a életveszélyben lévők szentsége. Ezért felvételére már az az idő is biztosan alkalmas, amikor a hívő élete betegség vagy öregség miatt kezd veszélybe jutni.’⁵⁹ Ha a szentség felvételéből a kisdedek teológiai okok miatt lennének kizárva, azt a Katekizmusnak kifejezetten jeleznie kéne. Ennek hiánya azt látszik alátámasztani, hogy a mai latin szabályozás csak egy sajátos skolasztikus logikára visszanyúló tisztán egyházi jogi rendelkezés.⁶⁰ Úgy tűnik nemcsak a szentség vételi jogának bünelkövetéshez kötése lenne paradox,⁶¹ hanem a kisdedek és szellemi fogyatékosok gyógyulást jelentő főhatásból való kizárás is a bünelkövetés képességének hiánya címén. Figyelembe véve a cáfolhatatlan tapasztalati tényt, hogy a kisdedek is alávetettek a betegség és a halandóság törvényének, ma erősen kérdésesnek tűnik a bűn hatásának (és így végső fokon a bünelkövetés képességének) hiányára hivatkozva kizárni őket a szentség nyújtotta enyhülés lehetőségéből. A szentség szentírási megközelítésű duplex funkciójának előtérbe állítása (szemben a korábbi teológiai spekulációval), s nem kevésbé a keleti kódex újszerű szövege is utat nyit a szentség felvevői körének ezen tágabb értelmezése irányába.

A szóban forgó dilemma eldöntésében (az imént mondottak fényében már inkoheregensnek tűnő spekulatív dedukciókkal szemben) e ponton újra csak a régi egyház praxisa nyújt további döntő érvet. Cézár arlesi püspök (+542) egy beszédében kifejezetten arra inti az anyákat, hogy beteg *gyermeküket* kenjék meg a papok által megáldott olajjal.⁶² Noha e ceremónia nem minősülhet a

59 KKK n. 1514, vö. még nn. 1503 és 1504.

60 E ponton vélhetőleg az a skolasztikus tézis hozott a szentség lényegére vonatkozó szemléletváltást, mely szerint a szabályosan végrehajtott szentségi jelnek ki kell váltania a szentség hatását. Mivel tapasztalati tény volt, hogy a kenetet felvevőknek csak egy része gyógyult meg, a fent említett logika követelhetette meg, hogy a szentség lényegi hatását egyoldalúan a lelki-bűnbocsánati síkra tolják át. Ezzel magyarázható, hogy a szentség vételéből a személyes bűn elkövetésére képtelen személyeket eleve kizárták; vö. SCHÜTZ, *Dogmatika*, II, 584. (Figyelemre méltó, hogy a skolasztikus teológiai logika előtti időben, mintegy a IX. századig Nyugaton is a gyógyulás elősegítését tekintették a szentség elsődleges funkciójának; vö. C. O'DONNELL, *Unción de enfermos*, in *DiccEcl*, 1084a.)

61 Vö., J. HUELS, *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law* (Collection Gratianus Series, Section Handbooks), Montréal 2006, 203.

62 *Sermo* 52, in *SCh* 243, 440–441; vö. ROUILLARD, *Cura*, 190.

mai értelemben szorosan vett szentségnek, a forrás mégis eklatáns jele annak, hogy a betegek kenetét mennyire nem a későbbi skolasztika minimalista érvényességi szempontokat vizsgáló logikája mentén közelítették meg!

3.b) *Excursus (II): A betegek kenete az ókeleti egyházakban*

[I] *A szentség jelenléte.* Mint fentebb láttuk, a bizánci egyházakban a betegek kenete vételének gyakorlata igen elterjedt, közöttük a szentség kiszolgáltatása napjainkig sértetlen formában fennmaradt. Ez mindössze egyetlen másik akatolikus közösségről, az antióchiai-szír egyházzól mondható el ugyanígy.

Az egyiptomi koptok, ha vétele nem is túl elterjedt, ismerik a szentséget. Praxisuk érdekessége, hogy az egyedi szentség-kiszolgáltatások mellett itt is fennmaradt a betegek kenetének csoportos, templomi feladása. Erre náluk nagyhétfőn kerül sor. Elvileg a szertartás az etióp liturgikus könyvekben is szerepel, ám e szentség kiszolgáltatása náluk igen szórványossá vált. Ennek egyik gyakorlati okaként az olívaolaj korábbi nehéz hozzáférhetőségét szokták emlegetni. Ez nem csak az etiópokat sújtotta, hanem a Mediterráneumtól keletre eső szinte összes vidéket. Noha fő oknak aligha tekinthető, e körülmény is hozzájárult ahhoz, hogy e szentség használata több ókeleti egyházban is viszszaszorult, elenyészett.⁶³ Így például a szentkenet a XIV–XV. századtól az elzárt hegyvidéken élő örmények között is kiveszett. Néhol náluk kezdik ugyan viszszafejtetni, de gyakran ekkor is csak a püspökök és papok számára adják fel. Egyesek e szentség maradványát látják abban, hogy híveik gyógyításra mūrót, vagy a zarándokhelyek, szentélyeinek mécseseihez készített olajat használnak.⁶⁴

A nesztoriánus asszír egyházban viszont a szentség igen régen kiveszett.⁶⁵ Nyomai maradtak annak, hogy a betegek megkenésének egyházi szertartása legalább a VI. századig náluk is létezett. *Ebed Jésu* XIV. század elejére datálható műve azonban már nem említi e szentséget.⁶⁶ Mikor az asszírok egy része visz-

63 DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 781–782; MCCCLAIN, *Anointing*, 574.

64 MCCCLAIN, *Anointing*, 574. Ereklýek által megszentelt templomi olaj hasonló használata, mint például azt Aranyuszájú Szent János egy homíliája is tanúsítja, más keleti egyházakban (sőt egykor nyugaton) is régtől elterjedt volt; vö. PG 57, 384; PL 49, 706; 71, 299. (Az antik korban a szent[elt] olaj a hívek tudatában ahhoz hasonló univerzális funkciót töltött be, mint ma a szenteltvíz; GRESHAKE, *Anointing*, 79–80.)

65 DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 750. skk., 782; MCCCLAIN, *Anointing*, 574.

66 A nesztoriánusoknál a szentség ma is hiányzik. Ezt bizonyítja a közelmúltban kiadott katolikus–asszír közös krisztológiai nyilatkozat is, melyben csak öt szentség nyer felsorolást; vö. GIOVANNI PAOLO II – MAR DINKHA IV, *Dichiarazione cristologica comune*, II. XI. 1994, in *Enchiridion œcumenicum*, 3, n. 761, 347. (A két hiányzó a házasság és a betegek kenete.)

szatért a római kommúnióba (lásd: káld katolikusok) náluk sor került a betegek kenete szentségének visszavezetésére. (Megjegyzendő, pap által megáldott betegek olaját az asszírok is ismerik. Ez azonban nem szentség, legfeljebb csak szentelménynek tekinthető.⁶⁷)

Az ókeleti egyházak fentebb vázolt hiányos szentségi gyakorlatához két rövid, de igen fontosnak tűnő megjegyzés kívánczik.

[2] *A katolikus tradíció indikátor szerepe.* Az említett két közösség (pontosabban a belőlük kiváló káld és örmény katolikusok) számára a Rómával történő egyesülés a szentségi gyakorlat terén is aligha túlértékelhető hozadékkal járt. A betegek kenetének katolikus gyakorlatba történő visszavezetése a hitletétemény teljesebb ismeretéhez és az erre épülő szentségi praxis kiteljesítéséhez segítette az említett két egyházat. Mi több, mivel a szentség gyakorlata lényegében az etiópok és az akkor még egységes közösséget képező nesztoriánus keralai keresztények (malabárok) között is elenyészett, az uniók –legalábbis e szempontból– hasonlóan kedvező hatása náluk is tetten érhető.⁶⁸

[3] *Következmények a szentségi közösködés terén.* Először is a mondottak tükrében az említett nesztoriánus és ókeleti egyházakkal folytatott szentségi közösködés a betegek kenete esetében fokozott figyelmet igényel. Ezeknél ugyanis –a szentség tényleges mellőzöttségéből fakadóan– a szentségi doktrína, ebből adódóan pedig a kérelmező adott szentségre vonatkozó hitének

67 'Presso i nestoriani non sembra esistere l'E[ma] U[nzione], almeno che non la si voglia riscontrare nell'unica orazione che il sacerdote recita sull'Olio destinato ai malati; però di un rito di unzione con una formola propria non v'è traccia nei loro libri'; RAES, *Estrema*, 660. (E szokás bizonyos hasonlóságot mutat betegek olajjal történő megkenésének ősibb gyakorlatával. Mint mondtuk, az első századokban általánosan elterjedt felfogásként nem a megkenésben, hanem az olaj megáldásában látták a szentségi cselekményt, s így a betegek olaját –a eucharisziához hasonlóan– *maradandó* szentségnek tekintették. Egy maradandó szentség –'sacramentum permanens'– esetén, mint azt az eucharisztia tanúsítja, lehetséges, hogy a szentségnek más legyen a létrehozója és más a kiszolgáltatója; vö. Mihályfi, 89. Noha e történeti dimenzió bizonyos magyarázattal szolgálhat a nesztoriánus gyakorlatra, a Hittani Kongregáció fentebb említett megnyilatkozása alapján immár teljesen kizárt, hogy az asszírek imént említett –*felszentelt pap* által végzett szentségi megkenést nélkülöző– praxisát valódi szentségnek tekinthessük. (E szertartás 'szentség' jellege az asszíroknál egykor is csak *implicité* fejeződhetett ki. A gyakorlat apostoli eredete és a jakabi szöveghelyhez kötése alapján azonban annak egykori valódi jelenléte kétségtelen; vö. DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 782.)

68 A betegek kenetének visszavezetése e közösségekben ugyanakkor erőteljes latinizációt is maga után vont. Hosszú ideig ugyanis lényegében a latin rituálék előírásait vetették át, így a latin imákat és szentségi formulákat alkalmazták, sőt többnyire latin szokásra még a betegek olajának megáldását is a püspököknek rezerválták; vö. DAUVILLIER, *Extrême-onction*, 785–786.

katolikus tannal való azonossága is aligha vehető minden további nélkül eleve adottnak. E relációban, úgy tűnik, a mai katolikus szabályozás tehát túl nagyvonalúnak bizonyul, amennyiben nem veszi figyelembe a betegek kenetének egyes ókeleti egyházakban mutatkozó tényleges hiányát, illetve az e tényből fakadó elvi problémát. A vonatkozó hatályos normák arra építenek, hogy *valamennyi* keleti egyházban hiánytalanul jelen van mind a hét szentség.⁶⁹ Ez azonban nem felel meg a valóságnak.⁷⁰ (Sőt az előző fejezetekben láthattuk, hiányosságok nemcsak a betegek keneténél mutatkoznak.) E tény az említett egyházakkal fenntartható ‘szentségi közösködést’ a betegek kenete esetében értelemszerűen erősen behatárolja.⁷¹

Összegzés

1. E szentség terén a két fegyelmi rend a korábbi gyakorlat eltéréseinél –legalábbis néhány ponton– kisebb különbségeket mutat. Ez főleg a mai latin praxis skolasztika előtti tradícióhoz történő közelítésének tudható be.

2. *A szentség felvevője.* A keleti kódex *szövege* ma is azt sugallja, hogy a szentkenetet a nyugaton szokásosnál nagyobb könnyedséggel lehet feladni. Így a szentség vételéhez a közvetlen [élet] *veszélyes* állapot helyett a súlyos betegség is elegendő. Egyébként (a CIC korábbi fegyelmet tükröző imént jelzett szóhasználat ellenére), ma a latin egyházi praxis is ez utóbbi, csak enyhébb feltételt igénylő irányt követi. Ennek köszönhetően a két fegyelmi praxis közti eltérés e szempontból jelentősen csökkent. (Mint ismeretes, már a CIC szóhasználat is mellőzi a korábbi ‘*utolsó kenet*’ elnevezést.)

Legalábbis a középkortól egyes bizánci források a betegek kenetét már *testileg egészséges* emberek számára is feladhatónak mondják, az a depresszió, a pszichikai bajok, sőt pusztán a bűnök által ütött sebek orvoslására is alkalmas

69 CIC 844. kán. 3. §/CCEO 671. kán. 3. §.

70 Ezt bizonyítja a II. János Pál és IV. Mar Dinkha asszír egyházfő által aláírt, előző fejezetben már említett közös krisztológiai nyilatkozat is, mely a szentségek között *nem* említi a betegek kenetét (és a házasságot); vö. GIOVANNI PAOLO II – MAR DINKHA IV, *Dichiarazione cristologica comune*, II. XI. 1994, in *Enchiridion œcumenicum*, 3, n. 761, 347.

71 E ponton különösen is indokoltnak tűnik *Eloy Tejero* 844. kán. 3. §-a kapcsán tett megjegyzése, mely szerint az abban szereplő ‘keletiek’ (*orientales*) kifejezés túlságosan általános, ezért olykor esetükben (pontosabban, egyes csoportjaik esetében) is szükséges lehet annak vizsgálata, hogy az ortodox (helyesebben nesztoriánus, vagy ókeleti) kérelmező hite valóban a katolikusnak megfelelő-e; *Codice*, 585.

gyógyírként nyer értelmezést (lásd: pl. *Thesszalonikai Simeon*, xv. sz.). Ennek nyomán a szentség a bizánci gyakorlatban mint a bűnbánat kiegészítője (olykor kiváltója?) és az eucharisztia előkészítője jelenik meg. Egyes ortodox egyházak praxisában e szentség mai kiszolgáltatásánál (is) releváns eltérések figyelhetők meg. Összességében közös jellemző viszont, hogy a keleti tradícióban továbbra is a szentség *medicinális* funkciója dominál, még a szentkenet bűnbocsátó szerepében is e hatást látják.

3. *A felvételhez szükséges életkor.* A keleti kódex –szemben a latinnal– a szentkenet vételének feltételei között nem említi az értelemszerű korának előzetes elérését. E szövegmódosulás –a krisztushívők szentségekhez való alapvető jogáról szóló tézis tükrében– azt sugallja, hogy egy keleti rítushoz tartozó beteg kisgyermek számára –éppen a kifejezett jogi tilalom *vonatkozásában* mutatkozó hiánya miatt!– a szülők *bármely* katolikus paptól joggal kérhetnék a betegek kenetének feladását. Egy ortodox kérelmező esetén ugyanakkor a szentségekben való közösködés szabályait, illetve az adott ortodox egyház szentség-kiszolgáltatásra vonatkozó belső fegyelmét is szem előtt kellene tartani.

A szentség kisdedeknek történő kiszolgáltatása kétségtelen újítást jelent[ene] az egyházfegyelemben, ezért a kérdés megítélése bizonyos fokú óvatosságot igényel. E tézis kapcsán, mint láttuk, érvek és ellenérvek egész lajstroma sorakoztatható fel. Nézetünk szerint a szentség kiszolgáltatásának életkorhoz (értelemszerűen) kötése csak a XII. századtól kialakuló skolasztikus szentségfogalom tükrében tűnik szükségszerűnek. Ez időtől vált meghatározóvá a szentségi jel *hatékonyságának* tétele. Ebből a skolasztika által középpontba állított tézisből/aszpektusból szükségszerűen adódott a következtetés, hogy az ‘utolsó kenet’ elsődleges funkciója –szemben az alapját képező szentírási hely egyértelmű tanúságával– mégsem lehet a gyógyulás. A skolasztika említett logikai rendszerében, ha nem tévedünk, a helyesen végzett ceremóniának –a szentségi jel hatékonyságáról alkotott tézisből adódóan– mindig garantált gyógyulást kellett volna eredményeznie. Mivel ez nem verifikálódott, a skolasztikus spekuláció szükségszerű következményeként jelentkezett a szentség elsődleges funkciójának átértelmezése: annak a gyógyulásról a bűnök maradványainak letörlésére történő áthelyezése. Ez utóbbi tézisből kiindulva már logikus a következtetés, hogy a kenet csakis a vétkek elkövetésére képes, azaz kisdéd korból kinőtt személynek szükséges és szolgáltatható ki. Ha nem tévedünk, a jelen eset annak példája, hogy a teológiai gondolkodás változása –itt a skolasztikus kategóriarendszer kialakulása– bizonyos mértékig eltávolodhat a hagyományoktól, mi több felülírhatja a régi egyházi látásmódot és

gyakorlatot. (Ez utóbbi szerint a szentség primer funkciója a gyógyítás.) A kérdés végleges és egyértelmű eldöntéséhez azonban, mint fentebb is jeleztük, az egyházi tradíció további tüzetes vizsgálata szükséges.

4. *Az szentség anyaga.* A szentség eredeti anyaga az olívaolaj. Szükségből azonban egyes egyházakban átmenetileg más olajok is használatba kerültek. A bizánciaknál a XII. századtól a szentségi olaj borral történő vegyítése is elterjedt, amit nyilvánvalóan az irgalmas samaritánus példabeszéde inspirált. A (hiteles) keleti gyakorlat szerint nem a püspök által előre megáldott olajjal szolgáltatják ki a kenetet, hanem a szentséget feladó pap esetről esetre, a szentség-kiszolgáltatási ceremónia keretében maga áldja meg a betegek olaját.

5. *A szentség kiszolgáltatója.* Noha korai források utalnak a betegek laikusok részéről történő megkenésének gyakorlatára (pl. *Szerapion* egyiptomi püspök, 1. *Ince* pápa), e források nem mérvadóak, hisz az adott korban –az árnyalt teológiai fogalmi distinkciók akkori hiánya miatt– a szoros értelemben vett *szentségi* megkenés és az egyéb célzatú (pl. csak ‘szentelmény’ jellegű) olajkenet még nem különült el világosan. A Hittani Kongregáció 2005-ös megnyilatkozása *véglegesen* elfogadandó tanításként rögzítette, hogy e szentségnek is csakis a felszentelt püspök és pap lehet érvényes kiszolgáltatója. Figyelemre méltó, hogy a dokumentumhoz fűzött szentszéki kommentár argumentumai között az ortodox egyházfegyelem is megjelenik. Láttuk, a bizánci tradíció szerint egyenesen *valamennyi* szentség kiszolgáltatásához papi epiklézis szükségeltetik. (A teljesség kedvéért ugyanakkor megjegyzendő, hogy az ókeleti egyházak többségében, s még inkább az asszíroknál e szentség gyakorlata ma súlyos hiányosságokat mutat [lásd: lejjebb].)

A keleti jog szorgalmazza, hogy a szentséget –az egyes egyházak eredeti tradíciójának megfelelően– lehetőleg *több* pap adja fel. E szokás különösen is jellemző a bizánci liturgikus hagyományra, ahol a szentkenetet, ha lehet, egyenesen hét papnak kell celebrálnia. E keleti ceremónia, éppen időigényességének köszönhetően, markáns *misztagógikus* jelleget ölt: a bőséges evangéliumi és liturgikus szövegek révén lehetőség nyílik az Úr csodáinak átélmélkedésére, mely erő és vígaz forrása. E cél (tudniillik bizonyos aktivitást, felfogóképességet feltételező misztagógikus funkció) érvényesítése ugyancsak azt igényli, hogy a szentséget még a betegség túl súlyosra fordulása előtt kérjék! Szükség-helyzetben rövidített szertartás is alkalmazható. A keleti liturgikus instrukció azonban szorgalmazza a szentkenet teljes szertartás formájában történő, templomi (közösségi) kiszolgáltatásának helyreállítását.

6. *Asszír és ókeleti praxis.* Az asszíroknál ma az az első századokra jellemző megközelítés él tovább, mely szerint a betegek megkenését laikusok is elvégez-

hetik. Ez az *archaikus* praxis részben azzal magyarázandó, hogy e közösségben máig sem jelent meg a szentség és szentelmény kategóriája közötti világos különbségtétel. E ceremóniájukat a katolikus egyház ma sem tekinti szoros értelemben vett szentségnek. Egyes adatok arra utalnak, hogy a betegek kenete az örmény apostoli egyházban is hiányzik, gyakorlata továbbá egyes más ókeleti egyházakban is csak szórványos, sőt olykor lényegi hiányosságoktól is szenved. (Ez alól egyetlen kivétel a jakobita egyház.) E tényekből adódóan, úgy tűnik, több ősi eredetű keleti egyháznál is kétséges a betegek keneté[hez hasonló szertartások] szentségi érvényessége. E tényből két fontos következmény adódik: (1) A betegek kenetének relációjukban történő kiszolgáltatásnál nem érvényesíthető minden további nélkül a hatályos jog által tételezett vélelem, mely szerint a keleti egyházak szentségei (értsd mind a hét) mindig érvényesnek tekintendők. Ez esetekben tehát a szentségi közösködést mindig érdemi, alapos vizsgálatnak kell megelőznie. (2) Az érintett egyházak (így pl. az említett asszírok és örmények) irányában a katolikus egyházi tradíció áldásos hatást fejtett ki. Legalábbis az említett egyházakból uniált közösségek ugyanis a katolikus doktrína *indikátor* szerepének köszönhetően nyerték vissza a náluk hosszú évszázadok óta kiveszett betegek kenetét mint valódi *szentséget*.

Irodalom

- BACKHAUS, A., *Heilung und Heil; die Krankenölung der Orthodoxen Kirche*, in *Una sancta* 42 (1987) 201–212.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. III: *De extrema unctione*, Taurini-Romæ 31949, 253 pp.
- CHAVASSE, A., *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église Latine du III^e au XI^e siècle*, tom. I: *Du III^e siècle à la réforme carolingienne*, Lyon 1942, XI + 206 pp.
- DAUVILLIER, J., *Extrême-onction dans les Églises orientales*, in DDC, 5, Paris 1953, 725–789.
- DE CLERCQ, CH., *Ordre, Mariage, Extrême-Onction*, Paris 1939, 141–174.
- DE MEESTER, P., *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma 1947, 189–240.
- DOLHAI, L., *A betegek kenetének hatása az új Ordo szerint (liturgikus-teológiai elemzés)*, in *Teológus az Egyházban*, Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából, FILA, B. – ERDŐ P. (szerk), Budapest 1995, 437–452.
- FERRARI, G., *I canoni sulla penitenza e sull'unzione degli infermi*, in *Nuntia* 6 (1978) 56–65.

- FORTINO, E., *L'unzione degli infermi nella Chiesa bizantina* [Ευχέλαιον]. *Una catechesi per i malati* [Sussidi Catechetici 4], Roma 1990.
- GRESHAKE, G., *The Anointing of the Sicks: The Oscillation of the Church between Physical and Spiritual Healing*, in *Concilium* 1998/5, 79–88.
- GY, P.-M., *Estrema unzione* [Occidente], in *DEM*, 1, 673–674.
- HOFMEISTER, P., *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung*, Würzburg 1948, 243 pp.
- HUELS, J., *Who May Be Anointed?*, in *Liturgy* 80 (May-June 1988) 5–7.
- HUTCHEON, C., *The Euchelaion: Mystery of Restoration. Anointing in the Byzantine Tradition*, in *Worship* 76 (2002) 1, 25–42.
- JACQUEMIER, G., *L'extrême-onction chez les Grecs*, in *Échos d'Orient* 2 (1898–1899) 193–203.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, III, *De sacramentis*, Parisiis 1930, 474–490.
- KERN, J., *De sacramento extremae unctionis. Tractatus dogmaticus*, Ratisbonæ–Romæ 1907, XVI + 396 pp.
- KILKER, A., *Extreme Unction* (Canon Law Studies 32) Washington, 1926, 425 pp.
- KOCH, G., *A betegekek kenete*, in *KDL*, 62–67.
- LORUSSO, L., *L'unzione degli infermi. Presentazione dei cann. 737–742 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Nicolaus* 34 (2007) 71–94.
- LÜBECK, K., *Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche*, in *Theologie und Glaube* 8 (1916) 318–341.
- MÉLIA, E., *Le sacrement de l'onction des malades*, in *La maladie et la mort des chrétiens dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge. XXI^e Semaine d'études liturgiques, Paris 1–4 juillet 1974, A. TRIACCA – A. PISTOIA (a cura di), Roma 1975, 193–228;
- MÉLIA, E., *Les sacrement des malades. Un témoignage orthodoxe*, in *Présences* 90 (1965) 133–142.
- MEYENDORFF, P., *The Anointing of the Sicks: Some Pastoral Considerations*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991) 241–255.
- PARENTI, S., *Cura e unzione degli infermi, B – in Oriente*, in *SL*, IV, 181–188.
- PIOLANTI, A., *Estrema unzione* [Oglio santo], in *EC*, 5, 653–658.
- PUJOL, C., *De sacramentis rituum orientalium* [Breves notæ professoris ad usum privatum auditorum], Romæ 1961 [kézirat], 162–182.
- RAES, A., *Estrema unzione, III.2 Riti orientali (liturgia)*, in *EC*, 5, 659–660.
- ROUËT DE JOURNAL, J., *Le rite de l'extrême onction dans l'Église greco-russe*, in *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918–1919) 40–72.
- ROUILLARD, PH., *Cura e unzione degli infermi, C – in Roma e nell'Occidente non romano*, in *SL*, IV, 189–208.
- SPAČIL, T., *Doctrina theologiæ Orientis separati de sacra infirmorum unctione*, Romæ 1931, estratto da: *Orientalia Christiana*, vol. XXIV.-2 (1931), 45–278 pp.

- SUTTNER, E., *Die Krankensalbung (Das 'Öl des Gebets') in den altorientalischen Kirchen*, in *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 371–396.
- TAMAS, F., *L'unzione degli infermi nella Chiesa sira antiochena cattolica. Correlazione tra norme comuni del CCEO e prassi sira nei riti e nelle fonti liturgico-giuridiche* (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia 139), Roma 2007, 471 pp.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 368–384.
- ŽUŽEK, I., *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.

Záró megjegyzések

Az egyes fejezetek lényegi megállapításainak összegzését didaktikai megfontolásból az adott egységek végére szerkesztettük. Ezért dolgozatunk lezárásaként, ezek ismétlése helyett, itt csak néhány – a munka során kiérlelődő – általános észrevételre szorítkozunk. E gondolatok részben segíthetik írásunk motivációs hátterének megértését, részben a fennmaradt hiányosságokra igyekeznek magyarázatot adni.

I. A keleti szentségi jog szakirodalmi helyzete és megújuló forrásai

1. *A szakirodalom.* A XIX. századi klasszikus keleti kánonjogi kézikönyvek többsége csak igen szűk teret szentel a szentségi jog tárgyalásának. Ha figyelembe vesszük, hogy ezek többnyire kifejezetten gyakorlati céllal íródtak, ez mindenképpen meglepő. A XX. században a manualisztika szorosabb értelemben vett műfaji kategóriájába tartozó, a téma egészét átfogó keleti kánonjogi művek nem születtek. A keleti szentségi jog területéről ez utóbbi időszakból egyetlen teljes panorámájú munka állt rendelkezésünkre: Climent Pujol, *De sacramentis rituum orientalium* című kézírata, mely a római Pápai Keleti Intézetben látott napvilágot (1961). Ez a 220 oldalas gépelt jegyzet egyedüli foglalatát adja a II. Vatikánum előtti, főleg az egyes keleti egyházak részleges normái formájában megjelenő, arculatában rendszerint erőteljesen latinizálódott keleti katolikus szentségi jognak. Sajnos a közelmúltban kiadott ortodox kánonjogi kézikönyv [*Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung*, Wien 2007, 398 pp.] is csak néhány oldal erejéig érinti e jogterületet. (A 'kleine Milasch'-ként is emlegetett ez utóbbi munka azonban egyetemi tankönyvnek íródott. Ezzel szemben a Milasch-féle eredeti kézikönyv gyakorlati céllal készült, ezért a szentségi jog pusztán néhány oldalban történő 'letudása' ez utóbbi – egyébként kitűnő mű – esetében még kirívóbb.) Úgy tűnik a tárgyalt jogterület legjobb összegzéseit (adattárait) mindmáig az enciklopédikus francia teológiai és kánonjogi lexikonok vastkos szócikkei nyújtják: elsősorban a *Dictionnaire de théologie catholique* {1903–1972}, illetve a *Dictionnaire de droit canonique* {1924–1965}. Noha szemléletük és szóhasználatuk gyakran már nem felel meg a szent tudományok mai elvárásainak, gazdag adatanyaguk, átfogó történeti horizontjuk

és teljességre törekvő tárgyalásmódjuk miatt a keleti szentségi jog terén ezek továbbra is a tudományos munka nélkülözhetetlen kiindulási pontjai. Ezért írásunk egyik fő forrását, háttéranyagát elsősorban e szócikkek képezték.

2. *A megújult szentszéki jogforrások és iránymutatások.* A II. Vatikáni Zsinat egyes dokumentumai –elsősorban a keleti katolikus egyházakról és az ökumenizmusról szóló zsinati határozat– új arculatot és kereteket adott a keleti szentségi jognak. Ezeknek az érintett jogrend[ek]be történő átültetése ma is zajlik. E folyamat mérföldköve volt a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* kihirdetése. E megújulás szempontjából ugyancsak különleges jelentőségű a Keleti Egyházak Kongregációja által 1996 vízkeresztjén kiadott, specifikusan liturgikus és szentségjogi kérdéseket taglaló, *Il Padre incomprendibile* kezdetű keleti liturgikus instrukció. Értelemszerűen munkánknak e források (és a kodifikációtörténet) adatai képezik vázát és törzsanyagát.

2. Észrevételek a ‘varietas’ és ‘koordináció’ kérdéseikhez

1. *A fegyelmi sokoldalúság’ és a mögötte rejlő szemlélet[ek] részletes bemutatása.* A bevezetésben is jeleztük, írásunk a keleti és latin szentségi jog összehasonlító leírására törekedett. Címzettjei elsősorban a latin kanonisták. Kezdetből tudatában voltunk annak, hogy e témakör egyetlen kötetnyi terjedelemben nem foglalható össze megfelelő mélységben. Ebből fakadóan két lehetőségünk adódott. Egy megoldásként az anyag önkényes –könnyen a szimplifikációk kockázatát rejtő– rövidítése, tömörítése árán a ‘tankönyv’ sajátos műfaji kritériumainak a tanulhatóság szempontjából jobban megfelelő, egyszerűbb gondolatvezetésű áttekintést nyerhettünk volna. Fontosnak éreztük azonban, hogy az Egyház fegyelmi sokoldalúságáról (‘varietas disciplinarum’) a szentségi jog terén lehetőségeink határai között minél árnyaltabb, részletesebb képet adjunk. Ezért az elérhető enciklopédikus szintézisekből minél több adat rendszerezett beépítésére törekedtünk. A valóság minél teljesebb bemutatását célozták a tételes jog mögött meghúzódó keleti szemléletmód[ok] sajátosságainak megvilágítására törekvő gyakori kitérők is. Úgy tűnhet, hogy a végeredmény inkább csak egy kaleidoszkóp. A dolgozatba felvett, esetenként talán töredékesnek tűnő, egymás mellé gyűjtött adatokból azonban reményeink szerint mégis kiolvasható egy mozaikszerű összkép, mely tükrözi a keleti szentségi fegyelem lényegi egységben megmutatkozó sokféleségét.

E törekvés szükségszerűen igényelte, hogy az asszír és őkeleti egyházak releváns fegyelmi eltéréseire is kitérjünk. E közösségek kánonjogának állapota kidolgozottsága tekintetében gyakran a katolikus egyházfegyelem antik fázi-

sával mutat rokon vonásokat. Az egyházközi kapcsolatok igényei mellett ezért a 'bizáncin túli Kelet' szentségi fegyelmének tanulmányozása ez utóbbi (az 'archaikus' kánoni jog) megértése szempontból is érdekesnek tűnt.

2. *Jogrendközi koordináció és normaalkotás.* A két katolikus törvénykönyv léte, illetve a szabályaik mögött meghúzódó gyakran markánsan eltérő szemléletmód és preferenciarendszer –melyre a szentségi jog terén lépten-nyomon számos példa mutatkozik– a mind gyakoribb egyházközi kapcsolatokból adódóan szükségszerűvé teszi jogrendközi harmonizációt. Ez olykor különböző hierarchikus szinteken és normatipológiában megjelenő jogszabály-alkotási lépéseket is igényel. Ez utóbbi célja –az optimális egyházközi kapcsolatok fenntartása mellett– az érintett közösségek értékhordozó fegyelmi sajátosságai megőrzésének biztosítása is. Amióta a katolikus doktrína elismeri az ortodox kormányzati hatalom létét és törvényességét, az iménti katolikus-közi koordináció mellett a felekezeti jogharmonizáció is napirendre került. A dolgozatunkban említett példák is azt igazolják, hogy a 'communicatio in sacris' kiterjedő keleti relációjú lehetőségei miatt a szentségi jog kiemelkedően olyan terület, ahol ilyen [felekezeti] jogszabályalkotás szükséges. Ez még nyilvánvalóbb, ha figyelembe vesszük, hogy e kérdéskörben az egyes ortodox egyházak gyakorlatában is komoly eltérések mutatkozhatnak, amelyek rendelkezéseit viszont –az isteni jog sérthetetlenségének határai között– a vonatkozó felekezeti kapcsolatokban ma a katolikus egyházfegyelm is irányadónak ismeri el. Egyes szerzők e területen már egy 'belső felekezeti egyházjog' kialakulását vizionálják.

3. Az összehasonlító szentségi jog kutatásának módszertana, fontossága, perspektívái

A keleti és latin egyházfegyelm összehasonlító tanulmányozását maga a törvényhozó szorgalmazza. Ennek pontos módszertani mibenléte, illetve céljai azonban eddig nem nyertek kifejezett formában adott hivatalos megvilágítást. Számos jel szerint –a normák pusztán egzegetikai, történeti, stb. összevetésén túl– e komparatív megközelítésnek a különböző jogrendek által képviselt megoldások *érdemi egymásra vonatkoztatása*, illetve az ebből eredő *belső reflexió* generálása is feladata, vagy legalábbis lehetséges funkciója. E szellemi erőfeszítésnek, mint bevezetőnkben is jeleztük, a szentségjog terén, végső soron, annak tisztázására kell irányulnia, hogy a hatályos jog korunkhoz képest optimális módon aknázza-e ki a szentségekben az Egyház üdvözítő küldetésének jobb megvalósítása szempontjából rejlő lehetőségeket.

Az apostoli tradícióhoz közvetlen kötődő antik fegyelem felértékelődése az utóbbi fél évszázadban a szentségi jog terén már több jelentős pontosítást eredményezett. Ezek között említhető az egyházi rend lényegi szertartásának újraszabályozása (*Sacramentum ordinis*, 1947), vagy a bizáncira hasonlító bérmálási formula latin gyakorlatba vétele (*Divina consortium nature*, 1971). Szintén keleti hatás (is) vélelmezhető a szentkenet kettős –medicinális és eszkatológikus– funkciója közötti egyensúly helyreállítása mögött. Ezen túl ma hivatalos források is mind gyakrabban utalnak a töretlen keleti hagyományra például a beavatás szentségei közötti kapcsolatrendszer körül mutatkozó latin reflexió összefüggésében. Egyébiránt az egyházi hagyománykörök szentségi fegyelem terén egymást *kiegészítő* és *kiegyensúlyozó* funkciója minden relációban kölcsönös, így értelemszerűen az egyes keleti egyházak irányában is jelentkezik.

E funkciók folyamatos működését maga az Egyház egysége is igényli, amennyiben a ‘tradíciók’ (CCEO 28. kán.) szóban forgó komplementer felfogása a doktrinális egység záloga is. Ideális esetben az Egyház különféle történeti-kulturális miliókbé leképződő e nagy ‘tradíciói’ közötti viszonyt éppen úgy a ‘kölcsonös egymásban-levőség’ és kommunikáció jellemzi, mint az őket hordozó egyházak belső teológiai kapcsolatát. E tradíciók felismeréseinek *együttlátása* a kinyilatkoztatásról alkotott sokréttűebb, árnyaltabb, ‘teljesség szerinti’ *tudásunk* záloga (vö. OE I, UR 15e, 17b), illetve az egyes történeti formák apostoli hagyomány zsinórmértékéhez történő folyamatos igazításának, szükséges (ön)korrekciójának eszköze.

A szentségekről szóló doktrína és fegyelem terén zajló értékcsera az ökumenikus dialógus egyik leghatékonyabb eszköze. Egyrészt azért, mert e kérdéskör az Egyház struktúráját is érintő lényegi téma, amely körül az antik idők keleti és nyugati forrásai a mai praxisnál jóval nagyobb fokú egységről, mintegy az apostoli tradícióban gyökerező természetes közös nevezőkről tanúskodnak. Másrészt, azért –mint mondtuk– a szentségek körüli teológiai és liturgikus-fegyelmi rendben megmutatkozó ‘tradíciók’ közötti, illetve az őket hordozó egyházak közötti kapcsolat kölcsönösen megfelel egymásnak. Az előbbieket közötti összhang kihat az Egyház egységére, az egyházi kommúnió pedig jótékonyan hat a különböző doktrinális hangsúlyok és víziók harmonizálására. Más szavakkal: az egység a tradíciók közötti érdemi párbeszéd és értékcsera helyreállítása, a bennük rejlő egymást kiegészítő elemek, jegyek fel- és kölcsönös elismerése függvényében valósulhat meg.

E tények és összefüggések, ha fenti megállapításaink helytállóak, a keleti és latin szentségi jog összehasonlító tanulmányozásának további, minél szélesebb keretek között folyó elmélyítését igénylik.

Felhasznált irodalom

- A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches* (Kanonika 10), G. NEDUNGATT (ed.), Roma 2002, 976 pp.
- AA.VV., *Copti*, in EC, 4, 506–519.
- ABBASS, J., *Two Codes in Comparison* (Kanonika 7), Roma 1997, 303 pp.
- ADAM, M., *I sacramenti dell'iniziazione cristiana nei rapporti interecclesiali tra i cattolici latini e orientali in Slovacchia*, Roma 2003, 669 pp.
- AMANN, E./MICHEL, A./JUGIE, M., *Penitence-sacrement*, in DThC, XII, 722–1138.
- AMATA, B., *Il 'carattere' sacramentale: dottrina patristica?*, in *Rivista liturgica* 85 [1998] 487–522.
- ASSFALG, J. – KRÜGER, P., *Petit dictionnaire de l'Orient chrétien* (Petit dictionnaires bleus), [Turnhout] 1991, XXXIII + 551 pp.
- AUER, J., *I sacramenti della Chiesa* (J. Auer – J. Ratzinger, Piccola dogmatica cattolica 7), Roma 1989, 496 pp.
- Az orthodox kereszténység*, BERKI F. (szerk.), Budapest 1975, 445 pp.
- BABOS I., *A betegek kenete*, in *Teológiai vázlatok*, vol. v., *Tanulmányok a filozófia és teológia köréből a II. Vatikáni Zsinat után*, ALSZEGHY Z. [és mások] (szerk.), Budapest 1983, Budapest 1983, 329–395.
- BABOS I., *A keresztség és a bérmálás*, in im., 163–176.
- BÁNK, J., *Kánon jog*, I–II, Budapest 1960–1962, 771+988 pp.
- BAREILLE, G., *Baptême d'après des les Pères grecs et latins*, in DThC, 2, 178–219.
- BAREILLE, G., *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, in DThC, 3, 1026–1058.
- BASSETT, W., *The Determination of Rite* (Analecta Gregoriana 157), Rome 1967, XII + 281 pp.
- BERKI F., *Az 1868:IX. tc. kánonjogi megvilágításban*, Budapest 1944.
- BERKI, F., *Kánonok könyve*, I., Budapest 1946, 188 pp.
- BERNARD, P., *Chrème (saint)*, in DThC, 2, 2395–2414.
- BONATO, A. [et al.], *L'eucaristia nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità biblico-patristica 20), Roma [1998], 270 pp.
- BRIDE, A., *Réserve. Cas réservés*, in DThC XIII, 2441–2461.
- BROGI, M., *Il diritto all'osservanza del proprio rito (CIC can. 214)*, in *Antonianum* 68 (1993) 108–119.
- BROGI, M., *Il nuovo Codice orientale ed i latini*, in *Antonianum* 66 (1991) 35–61.
- BROGI, M., *Prospettive pratiche nell'applicare alle singole Chiese «sui iuris» il CCEO*, in *Ius in vita*, 739–751.

- BUX, N., *Confessione, penitenza e comunione nelle epistole canoniche di S. Basilio*, in *Communio* 71 (1983) 98–130.
- BUX, N., *Il 'sigillo' dello Spirito nei sacramenti degli orientali*, in *Rivista liturgica* 85 [1998] 523–528;
- BUX, N., *Reconciliation in the Eastern Churches*, in A. CHUPUNGO (ed.), *Sacraments and Sacramentals* (Handbook for Liturgical Studies 4), Collegeville [Mi] [2000], 105–120.
- CAPPELLO, F., *La comunicazione «in divinis» con gli acattolici*, in *Civiltà cattolica* 1921/2, 338–348, 1921/3, 22–33, 1921/4, 503–515.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I: *De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione ed eucharistia*, Romæ 31938, XVI + 899 pp.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. II: *De pœnitentia*, Taurini-Romæ 31938, XII + 939 pp.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. III: *De extrema unctione*, Taurini-Romæ 31949.
- CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. IV: *De sacra ordinatione*, Taurini-Romæ 21947.
- CELEGHIN, A., *L'iniziazione cristiana nel CIC 1983 [I-II]*, in *Periodica de re canonica* 39 (1995) 31–75, 267–314.
- Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future*, A. PACINI (ed.), Oxford 1998, XIII + 685 pp.
- COCCOPALMERIO, F., *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni* (Ricerche di Scienze Teologiche 5), Brescia 1969, 316 pp.
- Código de canones de las Iglesias orientales*. Edición bilingüe comentada por los profesores de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca (BAC 542), Madrid 1994, XVIII + 685 pp.
- Comparative Sacramental Discipline in the CCEO and CIC. A Handbook for the Pastoral Care of the Members of the Other Catholic Churches 'sui iuris'*, F. MARINI (ed.), Washington, D.C. 2003, XIV + 258 pp.
- CONGOURDEAU, M.-H., *Penitenza, ambito bizantino*, in *DEM*, 3, 1439–1440.
- CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 41974, XI + 857 pp.
- CORIDEN, J., *Actions of the Holy Spirit in the Church*, in *Ius Ecclesiarum*, 693–702.
- CORNIDES, A., *Concelebration*, in *NCE*, 4, 103–105.
- COUSSA, A., *De instructione S. C. Orientalis diei primæ februarii de 1933 'De binatione in ritu byzantino'*, in *Apollinaris* 7 (1934) 479–486.
- CRAWFORD, CH., *Infant Communion: Past Tradition and Present Practice*, in *Theological Studies* 31 (1970) 523–536.
- DARGIN, E., *Reserved Cases according to the Code of Canon Law* (Canon Law Studies 20), Wahington 1923, 98 pp.

- DAUVILLIER, J., *Extrême-onction dans les Églises orientales*, in DDC, 5, Paris 1953, 725–789.
- DE MEESTER, P., *Grecques (liturgies)*, in DACL, v, 1591–1662.
- DE MEESTER, P., *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma 1947, 298 pp.
- DE PAOLIS, V., *Liturgia e denaro. Indicazioni del ‘Codice di diritto Canonico’ e del ‘Codice dei canoni delle Chiese orientali’*, in *Rivista liturgica* 84 (1997) 245–260.
- DE VRIES, W., ‘*Communicato in sacris*’. *A Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, AA. VV., *The Church & Ecumenism* (Concilium, vol. 4), New York 1965, 18–40.
- DIEDERICH, M., *The Jurisdiction of the Latin Ordinaries over their Oriental Subjects* (Canon Law Studies 229) Washington, 1946, 139 pp.
- DRAGAS, G., *The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church, with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1662 (Moscow)*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) 1–4, 235–271.
- DUCHATELEZ, K., *La notion de économie et ses richesses théologiques*, in *Novelle revue théologique* 92 (1970) 267–292.
- ELBERTI, A., *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, 692 pp.
- ERDŐ P., *A szentségi jog ritusközi (egyházközi) kérdései (keresztség)*, in *Orientalium dignitas. A XIII. Leó pápa által kiadott ‘Keletiek méltósága’ kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpózium anyaga*, 1994. november 2–4, OROSZ L. (szerk.), Nyíregyháza 1995, 129–145.
- ERDŐ P., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 544 pp.
- ERDŐ P., *Egyházjog*, Budapest [1992]; *Egyházjog*^[3] = UA., ³2003; *Egyházjog*^[4] = UA., ⁴2005, 878 pp.
- ERDŐ P., *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315–353. [magyar nyelven lásd: *Élő Egyház joga*, 337–357.]
- ERDŐ P., *Ritusközi (egyházközi) gyóntatási fegyelem a katolikus egyházban*, in *Kánonjog* 4 (2002) 7–15.
- ERICKSON, J., *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054*, in *St Vladimir’s Theological Quarterly* 14 (1970) 3–24.
- ERICKSON, J., *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, in *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, K. PENNINGTON (ed. by), Philadelphia 1977, 225–236.
- ERICKSON, J., *Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition*, in *St Vladimir’s Theological Quarterly* 21 (1977) 191–206.
- ERICKSON, J., *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, in *St Vladimir’s Theological Quarterly* 41 (1997) 1–17.

- ERMONI, V., *L'histoire de baptême depuis l'édit de Milan (313) jusqu'au concile in Trullo (692)*, in *Revue des questions historiques* n.s. 20 (1898) 313–324.
- FABRIS, C., *Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teologico pastorale*, Padova 1997, 366 pp.
- FALSINI, R., *Confermazione*, in *Ndl*, 252–274.
- FERRARI, G., *Breve esposizione dei lavori sui canoni de divina Eucharistia*, in *Nuntia* 4 (1977) 29–37–[40].
- FERRARI, G., *I canoni sulla penitenza e sull'unzione degli infermi*, in *Nuntia* 6 (1978) 56–65.
- FERRARI, G., *Teologia e liturgia della confermazione in Oriente e Occidente*, in *Nicolaus* 13 (1985) 295–316.
- FLOREZ, G., *Penitencia y uncion de enfermos*, Madrid 1997, xvii + 379 pp.
- FORTINO, E., *L'iniziazione cristiana nella Chiesa bizantina* (Sussidi Catechetici 1), Roma 1985.
- FORTINO, E., *L'unzione degli infermi nella Chiesa bizantina* [Ευχέλαιον]. *Una catechesi per i malati* [Sussidi Catechetici 4], Roma 1990.
- FORTINO, E., *La penitenza nella Chiesa bizantina* (Sussidi Catechetici 3), Roma 1987.
- GARIJO GUEMBE, M., *Epiclesis*, in *DTDC*, 407–414.
- GECHTA, J., *Confession and Spiritual Direction in the Orthodox Church. Some Modern Questions to a Very Ancient Practice*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007) 2–3, 203–220.
- GEFAELL, P., *Foundations and Limits of Oikonomia in the Oriental Tradition*, in *Folia Canonica* 3 (2000) 73–99.
- GEFAELL, P., *Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, in *Folia canonica* 9 (2006) 131–132.
- GEFAELL, P., *Las Iglesias orientales antiguas ortodoxas y católicas*, in *Iglesias [BAC]*, 595–643.
- GEFAELL, P., *Principi dottrinali per la normativa sulla 'communicatio in sacris'*, in *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 509–528.
- GENTILE, A., *Riserva e casi riservati*, in *EC*, 10, 965–969.
- GESTEIRA GARZA, M., *Eucaristía*, in *DTDC*, 493–520.
- GIANAZZA, P., *Il concetto di 'sacramento' nell'Ortodossia*, in *Rivista liturgica* n. 94, 2007/3, 93–106.
- GIRARDI, M., *Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, in *Vetera Christianorum* 17 (1980) 49–77.
- GIRAUDO, C., *Addai e Mari, l'anafora della Chiesa d'Oriente: 'ortodossa' anche senza le parole istituzionali*, in *Rivista Liturgica* 89 (2002) 205–215.
- GIRAUDO, C., *Epiclesi eucaristica, la controversia*, in *DeOC*, 271–275.
- GONZÁLES MONTES, A. (dir.), *Las Iglesias orientales* (BAC 604), Madrid 2000, xvii + 803 pp.
- GOUGNARD, A., *De absoluteione a peccatis reservatis*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 276–282.

- GOUNGARD, A., *De notione peccati reservati*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 149–156.
- GOYRET, PH., *L'unzione nello Spirito. Il battesimo e la cresima*, Città del Vaticano 2004, 192 pp.
- GRÉBAUT, S., *Ordre du Baptême et de la confirmation dans l'Église éthiopienne*, in *Revue de l'Orient chrétien* 6 (1927–1928) 103–189.
- GRESHAKE, G., *The Anointing of the Sicks: The Oscillation of the Church between Physical and Spiritual Healing*, in *Concilium* 1998/5, 79–100.
- GUGEROTTI, C., *Diritto e liturgia nelle Chiese orientali cattoliche*, in *Ius Ecclesiarum*, 263–275.
- GÝ, P.-M., *Estrema unzione [Occidente]*, in *DEM*, 1, 673–674.
- HERMAN, E., *Baptême en Orient*, in *DDC*, 2, Paris 1937, 174–201.
- HERMAN, E., *Chrême*, in *DDC*, 3, Paris 1942, 700–707.
- HERMAN, E., *Confirmation dans l'Église orientale*, in *DDC*, 4, Paris 1949, 109–128.
- HERMAN, E., *Eucharistie en droit oriental*, in *DDC*, 5, Paris 1953, 499–556.
- HOLLÓS, J., *A keleti kánonjog*, III. szemeszter [Szentségi jog], Nyíregyháza 1995, 122 pp.
- HUELS, J., *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law* (Collection Gratianus Series, Section Handbooks), Montréal 2006, 249 pp.
- HUTCHEON, C., *The Euchelaion: Mystery of Restoration. Anointing in the Byzantine Tradition*, in *Worship* 76 (2002) 1, 25–42.
- HÜRTH, F., *Contenuto e significato della costituzione apostolica sopra gli ordini sacri*, in *Civiltà cattolica* 1948/2 [n. 2352], 614–628.
- IVANCSÓ I., *A böjti fegyelem alakulása a magyar görögkatolikus egyházban a püspöki rendelkezések alapján*, in *Athanasiana* 14 (2002) 121–129.
- JACQUEMIER, G., *L'extrême-onction chez les Grecs*, in *Échos d'Orient* 2 (1898–1899) 193–203.
- JANIN, R., *Pénitence en droit oriental*, in *DDC*, 6, Paris 1957, 1324–1327.
- JUGIE, M., *La pénitence dans l'Église grecque après le schisme*, in *DThC*, XII, 1127–1138.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, *De sacramentis*, III, Parisiis 1930.
- JUNGMANN, J., *A szentmise*, Eisenstadt 1977, 322 pp.
- KATSANEBAKÈS, B., *I sacramenti nella Chiesa ortodossa*, Napoli 1954, v + 289 pp.
- KILMARTIN, E., *Epiclesis*, in *NCE*, 18, [Suppl. 1978–1988], 149–151.
- KOCH, G., *A betegekenete*, in *KDL*, 62–67.
- KOROLEVSKIJ, C., *Le passage et l'adaptation des occidentaux au rite oriental*, in *Irénikon* 6 (1929) 136–164, 257–275, 402–419, 457–487, 538–551; 8 (1931) 282–322.
- KOROLEVSKIJ, C., *Liturgical Publications of the Congregation for the Eastern Church [I]*, in *The Eastern Church Quarterly* 6 (1945–1946) 87–96, 388–399.
- LADARIA, L., *Commento teologico [sulla risposta ad un dubbio circa la validità del battesimo conferito nella «Chiesa di Gesù Cristo dei Santi dell'ultimo giorno»]*, in *Periodica* 90 (2001) 638–647.

- LANNE, E., *Communicato in sacris*, in *Dizionario* V2, 866–906.
- LANNE, E., *La concelebrazione nella tradizione delle Chiese orientali*, in *Concelebrazione, dottrina pastorale* (Culmen et fons 7), B. NEUNHEUSER – E. LANNE (a cura di), Brescia 1965, 18–36.
- LANNE, E., *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*, in *Irenikon* 57 (1984) 196–214, 324–346.
- LANNE, E., *Quelques questions posées à l'Église orthodoxe concernant la 'communicatio in sacris'*, in *Irenikon* 72 (1992) 435–452.
- LIGIER, L., *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, in *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 940–967.
- LORUSSO, L., *Alcune osservazioni sul sacramento della penitenza nella legislazione della Chiesa cattolica*, in *Folia canonica* 2 (1999) 217–229.
- LORUSSO, L., *L'unzione degli infermi. Presentazione dei cann. 737–742 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Nicolaus* 34 (2007) 71–94.
- LORUSSO, L., *Lo statuto giuridico e la cura pastorale dei christifideles orientales nel CCEO e CIC: collaborazione e problematiche interecclesiali nei due Codici*, Excerpta ex Diss. PIO, Bari 1999, 120 pp.
- MACCARRONE, M., *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, in *Lateranum* n.s. 51 (1985) 1, 88–152.
- MACLEAN, A., *Syrian Christians*, in *ERE*, 12, 167–181.
- MARUSYN, M., *L'unzione col santo myron*, in *Nuntia* 2 (1976) 13–20.
- MAYER, A., *Penitenza [Teologia dogmatica]*, in *EC*, 9, 1104–1122.
- MCCLAIN, J., *Anointing of the Sick, 1 (Theology of)*, in *NCE*, vol. 1, 568–575.
- MEYENDORFF, J., *A bizánci teológia. Történelmi irányzatok és tantételek*, Budapest 2006, 380 pp.
- MEYENDORFF, J., *Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist*, in *Concilium* 3 (1967) 27–30.
- MEYENDORFF, P., *Penance in the Orthodox Church Today*, in *Studia Liturgica* 18 (1988) 108–111.
- MEYENDORFF, P., *The Anointing of the Sick: Some Pastoral Considerations*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991) 241–255.
- MICHEL, A., *Ordre, ordination, VIII, La théologie orientale orthodoxe du sacrement de l'ordre*, in *DThC* XI/2, 1193 skk.
- MIHÁLYFI Á., *Az emberek megszentelése (Szentségek és szentelmények)*, Budapest 1921, 552 pp.
- MILASCH, N., *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche: nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden spezialgesetzen*, Mostar 1905, 742 pp.
- MOIOLI, G., *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Milano [1996], XLVIII + 438 pp.
- MORINI, E., *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina culto* (Storia e cultura 1), Bologna 1996, 511 pp.

- MOROZOWICH, M., *Ritual Reconciliation in the Patristic Period: Instructive for Today?*, in *Studi sull'Oriente cristiano* II (2007) 1, 15–34.
- MOSTAZA, RODRIGÚEZ A., *Confermazione*, in *Nddc*, 262–276.
- NIKOLASCH, F., *La liturgia penitenziale nelle Chiese orientali ed il suo significato*, in *Concilium* 7 (1971) 91–103.
- NIKOLASCH, F., *Penitenza*, in *DT*, II, 530–538.
- O'DONNELL, C., *Intercomuni6n*, in *DiccEcl*, 575–579.
- OKULIK, L., *Pio x e la comunione eucaristica nelle celebrazioni nei riti orientali e latino*, in *L'eredità giuridica di san Pio*, A. CATTANEO (a cura di), Venezia 2006, 313–322.
- OROSZ A. [L.], *A bűnbánattartás fegyelme és a gy6ntatás hagyománya a bizánci szertartású egyházakban*, in *Teológia* 25 (1991) 2, 99–104.
- OROSZ A. [L.], *A bűnbocsánat és kiengesztel6dés a bizánci egyházban*, in *Erk6lcssteológiai Munkák 1. A gy6nás szentsége*. Erk6lcssteológiai Szimpozion 2006. május 4, Nyíregyháza 2006, 59–76.
- PALAZZINI, P., *Reservatio peccatorum*, in *DMC*, IV, Roma 1968, 104–108.
- PALMIERI, P., *La rebaptisation des Latins chez les Grecs*, in *Revue de l'Orient Chretien* 7 (1902) 618–46; 8 (1903) III–132.
- PAPADAKIS, A., *Epitimion*, *ODB*, I, 723–724.
- PARENTI, S., *Cura e unzione degli infermi, B – in Oriente*, in *SL*, IV, 181–188.
- PARENTI, S., *Espíritu y desarrollo de la Liturgia bizantina*, in *Iglesias [BAC]*, 313–346.
- PARLATO, V., *Il problema della validità dei sacramenti, amministrati da eretici e scismatici in alcune fonti orientali del IV e V secolo*, in *Folia Canonica* I (1998) 55–69.
- PARSONS, R. G., *Sacraments (Christian, Eastern)*, in *ERE*, 10, 902–903.
- PERI, V., *I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Usi liturgici propri delle Chiese ed unità della fede*, in *Studi ecumenici* 3 (1985) 383–412.
- PERI, V., *Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione*, in *Rivista Liturgica* 73 (1986) 251–291.
- PETIT, L., *Composition et cons6cration du saint chrême*, in *Échos d'Orient* 3 (1899) 129–141.
- PETIT, L., *Du pouvoir de consacrer les saint chrême*, in *Échos d'Orient* 3 (1899) 1–7.
- PINTO, V. (a cura di), *Commentario al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (Corpus Iuris Canonici II)*, Città del Vaticano 2001, LXI + 134 pp.
- PIOLANTI, A., [*Ordine e ordinazioni, 1*] *Il sacramento dell'ordine*, in *EC*, 9, 219–228.
- PIOLANTI, A., *Estrema unzione [Oglio santo]*, in *EC*, 5, 653–658.
- PIRIGYI I., *A gör6gkatolikus magyarság története*, Nyíregyháza 1982, 193 pp.
- PIRIGYI I., *A Hajdúdorogi Egyházmegye története*, in *A Hajdúdorogi bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi évkönyve* [TIMKÓ I. szerk.], Nyíregyháza 1987, 17–46.
- POSPISHIL, V., 'Orientalium Ecclesiarum'. *The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical – Pastoral Commentary*, Bronx [N.Y.] 1965, 75 + 13 pp.
- POZZI, I., *Biritualismus*, in *DMC*, I, 469–470.

- POZZI, I., *Conformatio ad alium ritum*, in DMC, 1, 887–888.
- PUJOL, C., *De sacramentis rituum orientalium. [Breves notæ Professoris ad usum privatum auditorum]*, Romæ 1961, 220 pp.
- PUJOL, C., *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum». Textus et commentarium*, Romæ 1970, 186 pp.
- RAES, A., *Estrema unzione*, III.2 *Riti orientali (liturgia)*, in EC, 5, 659–660.
- RAES, A., *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in *La Maison-Dieu* 35 (1953) 24–47.
- RAES, A., *Penitenza [VIII. Riti orientali]*, in EC, 9, 1129–1130.
- RAI, P., *L'economie chez les Orthodoxes depuis 1755*, in *Istina* 3 (1973) 359–368.
- RAI, P., *L'economie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au x^e siècle. Recherches historiques et canoniques*, in *Istina* 3 (1973) 260–326.
- RAMBALDI, G., *Loggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* (Analecta Gregoriana 33, Sectio B, n. 15), Romæ 1944, 192 pp.
- RAMÓN VILLAR, J., *El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos orientales*, in *Iglesias [BAC]*, 645–717.
- RIHMER Z., *Megjegyzések az 'editio typica' fogalmáról és fordításáról, I*, in *Praconia I* (2006) 100–158.
- ROBERSON, G., *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome 1996 [lásd: <http://www.cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=3>]
- ROUËT DE JOURNAL, J., *Le rite de l'extrême onction dans l'Église greco-russe*, in *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918–1919) 40–72.
- ROUILLARD, PH., *Cura e unzione degli infermi, C – in Roma e nell'Occidente non romano*, in SL, IV, 189–208.
- RUYSSEN, G., *Les positions des Églises/Communautés ecclésiales en matière de communicatio in sacris dans l'eucharistie*, in *Folia canonica* 9 (2006) 12–65.
- SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 1962, IX + 812 pp.
- SALACHAS, D., *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992, 200 pp.
- SALACHAS, D., *La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici*, in *Nicolaus* 9 (1981) 2, 315–347.
- SALACHAS, D., *La professione di fede non piena impedisce la comune celebrazione eucaristica. Quali i limiti?*, in *Nicolaus* 10 (1982) 2, 307–332.
- SALACHAS, D., *Les sacramento de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Église catholique-romaine et de l'Église orthodoxe*, in *Angelicum* 63 (1986) 187–212.
- SALACHAS, D., *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999, 526 pp.
- SALAVILLE, S., *Epiclèse eucharistique*, in DThC, v,1, 194–300.
- SANCHEZ CARO, J. M., *Eucaristia e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucaristica oriental* (BAC 439), Madrid 1983, XIX + 456 pp.

- SCHMEMANN, A., *A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 3–27
- SCHÜTZ A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*, I–II, Budapest 1937.
- Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, A. CHUPUNGO (dir.), 5 vols., Casale Monferrato (Al) 2003.
- SIPOS, I., *Kath. Egyházjog*, Pécs 1928, 295 pp.
- SOTTOCORNOLA, F., *Penitenza (sacramento della)*, in *DTI*, II, 706–722.
- SPITERIS, Y., *Ecclesiologia ortodossa: temi a confronto tra Oriente e Occidente* (Nuovi saggi teologici 58), Bologna 2003, 295 pp.
- SPITERIS, Y., *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come 'Chiesa sorella'? Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*, in *Studi Ecu-
menici* 14 (1996) I, 43–81.
- STASIAK, M., *Disciplina sacramentale della Chiesa di rito bizantino-slavo in Polonia secondo i sinodi provinciali di Zamosc (1720) e di Leopoli (1891)*, Exc. Diss PUL, Roma 1974, 75 pp.
- SUTTNER, E., *Die Krankensalbung (Das 'Öl des Gebets') in den altorientalischen Kirchen*, in *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 371–396.
- SZABÓ P., *A 'heterodox' keresztség érvényessége megítélésének fejlődése a katolikus egyház[jog]ban [az alábbi konferencián elhangzott előadás kézírata: Magyar Kánonjogi Társaság, A kánonjogtudomány művelése és alkalmazása, KJPI, Budapest 2006. május 29]*
- SZABÓ P., *A bérmlás kiszolgáltatási ideje. Történeti szinopszis és megújuló teológiai vízió*, in *Athanasiana* 25 (2007) 65–101.
- SZABÓ P., *A görögkatolikus liturgikus könyvek kiadása. Rövid kánonjogtörténeti áttekintés*, in *Liturgikus örökségünk*, III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szimpozion anyaga, Nyíregyháza 2004, 19–43.
- SZABÓ P., *A gyóntatási felhatalmazás rezervációja: egyházközi esettan*, in *Athanasiana* 25 (2008) 171–201.
- SZABÓ P., *A keleti kodifikáció története (I). A kezdetektől a II. Vatikáni Zsinatig*, in *Athanasiana* 12 (2001) 95–114.
- SZABÓ P., *A keleti kodifikáció története (II). A II. Vatikáni Zsinattól a CCEO kihirdetéséig (1990)*, in *Athanasiana* 13 (2001) 101–121.
- SZABÓ P., *A keresztség kiszolgáltatásának elnapolására vonatkozó norma (CIC 868. kán. I. § 2°) értelmezése a párhuzamos keleti jogszabály tükrében*, in *Hírlevél* I, 1996 december, 19–28.
- SZABÓ P., *A magyar unitárius keresztség érvényességének mai megítélése és ennek kihatása a katolikus házasságjogi gyakorlatra*, in *Kánonjog* 8 (2006) 39–48.
- SZABÓ P., *Chiese 'sui iuris' in diaspora e nuove modalità di realizzazione della 'communio Ecclesiarum'*, in *'Nuove terre e nuove Chiese'. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Atti del Convegno di Studio svolto all'Istituto Pio X (Venezia), 23–25. IV. 2005, L. OKULIK (a cura di) Venezia [2007], 81–100.

- SZABÓ P., *I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica. Sviluppo della prassi e stato attuale*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 261–287.
- SZABÓ P., *Sajátjogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC III–II2. és CCEO 29–38. kk.)*, in *Kanonjog* I (1999) 1–2, 33–68.
- SZABÓ P., *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOENDO – SOCIETÀ PER IL DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI, *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio*. Atti del Congresso Internazionale, Università Cattolica Pázmány Péter, Budapest 2–7 settembre 2001, P. ERDŐ – P. SZABÓ (a cura di), Budapest 2002, 225–253.
- SZABÓ V., *A gyónás érvényessége az Orthodox Egyházban*, in *Theológia* 2 (1935) 114–126.
- TAFT, R. – KAZHDAN, A., *Sacraments*, in ODB, 3, 1825–1826.
- TAFT, R., *‘Eastern Presuppositions’ and Western Liturgical Renewal*, in *Antiphon* 5 (2000) 1, 10–22.
- TAFT, R., *‘Ex Oriente lux?’ Some Reflection on Eucharistic Concelebration*, in *Worship* 54 (1980) 308–325.
- TAFT, R., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* [Antology], Rome 1997, 318 pp.
- TAFT, R., *Byzantine-rite Concelebration of the Eucharist*, in *Eastern Churches Journal* II (2004) 1, 119–124.
- TAFT, R., *Mass without the Consecration? The Most Important Magisterial Teaching since Vatican II*, in *America* 188 (2003) 16, 7–11.
- TAFT, R., *Penance in Contemporary Scholarship*, in *Studia Liturgica* 18 (1988) 2–21.
- TAFT, R., *The Continuity of Tradition in a World of Liturgical Change: The Eastern Liturgical Experience*, in *Seminarium* 27, n.s. 15 (1975) 445–459.
- TAFT, R., *The Contribution of Eastern Liturgy to the Understanding of Christian Worship*, in *Logos [A Journal of Eastern Christian Studies]* 37 (1996) 1–4, 273–298.
- TAFT, R., *The Frequency of the Eucharist Throughout History*, in *Concilium* n. 152, 1992, 13–24.
- TALBOT, A.-M. – KAZHDAN, A., *Pater Pneumatikos*, in ODB, 3, 1595.
- TAMAS, F., *L'unzione degli infermi nella Chiesa siro antiochena cattolica. Correlazione tra norme comuni del CCEO e prassi sia nei riti e nelle fonti liturgico-giuridiche* (Bibliotheca ‘Ephemerides Liturgicae’, Subsidia 139) Roma 2006, 471 pp.
- THURSTON, H., *Extreme Unction*, in *ERE*, v, 671–673.
- TIMKÓ I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 543 pp.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, tom. III, Bruges 1968, 638 pp.
- TRACCA, A. M., *La presenza e l'azione dello Spirito santo nella celebrazione dei sacramenti*, in *Liturgia* 19 (1985) 26–62.
- TROITSKY, S. V., *Greek Orthodox Church*, in *ERE*, II, 425–435.
- VACANDARD, E., *Confession [1^{re} période (1^{re}–VI^e siècle): 1. Discipline de l'Église grecque]*, in *DThC*, III, 861–874.

- VAN ROSSUM, J., *Priesthood and Confession in St Symeon the New Theologian*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 220–228.
- VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház és irodalma* (Ókeresztény Írók 1), Budapest 1980, 1079 pp.
- VASIE, C., *Fonti canoniche della Chiesa cattolica bizantino-slava nelle eparchie di Mukačevo e Prešov a confronto con il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, Roma 1996, 255 pp.
- VASIE, C., *La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale?*, in Fürst FS, 759–789.
- VERMEERSCH, A., *De facultate in reservatos casus data c. 899, § 3*, in *Periodica* 23 (1934) 196–197.
- VLADIMIR E., *A görögkeletiekhez való viszonyunk szentségek és szentelmények kiszolgáltatásánál*, in *Keleti Egyház* 9 (1942) 20–32.
- VOGEL, C., *Penitenza*, in DPA, 2, 2742–2746.
- VOSTÉ, J., *La confession chez les Nestoriens*, in *Angelicum* 7 (1930) 17–26.
- WALSH, J., *The Jurisdiction of the Interritual Confessor in the United States and Canada* (Canon Law Studies 320), Washington 1950, VIII + 121 pp.
- WOJNAR, M., *Decree on the Oriental Catholic Churches*, in *The Jurist* 25 (1965) 173–255.
- ZAPOTOCZKY K., *A bűnbánat szentsége a görög egyházban*, in *Keleti Egyház* 1 (1934) 254–257.
- ZIADÈ, I., *Orientale (messa)*, in DThC, XI, 1434–1487.
- ŽUŽEK, I., *Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti*, in *Concilium* 4 (1968) 8, 167–182.
- ŽUŽEK, I., *L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Revision du Code de Droit Canonique Oriental*, in *Kanon* VI [Wien 1983], 66–83.
- ŽUŽEK, I., *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La civiltà cattolica* 122 (1971) 551–562.

