

Athanasiana

10

Kiadja:
a Szent Atanáz Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza
Bethlen G. u. 17.
Tel.: (42) 413-108
fax: (42) 420-313
e-mail: ivancsoi@gkhf.iif.szabinet.hu

Felelős kiadó:
Dr. Pregun István
főigazgató

Megrendelhető:
a fenti címek bármelyikén

ISSN 1219-9915

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

10



NYÍREGYHÁZA

2000

Szerkesztette és nyomtatásra előkészítette:
Ivancsó István

Szerkesztőbizottság:
Ivancsó István
Janka Ferenc Szabó Péter

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	7
Keleti Kongregáció: A jubileum a keleti katolikus egyházakban	9
Ivancsó István: Magyar Mózes és akathisztosza	23
Félix-Alejandro Pastor: A kinyilatkoztatás Istene	47
Szabó Péter: A vegyes rítusú házasságkötéseknél illetékes paróchusra vonatkozó hatályos norma a korábbi szabályozás tükrében	57
Seszták István: A „képmás” teológiai fogalma a képrombolókkal folytatott vitában	71
Xeravits Géza: Jeremiás-apokrifek Qumránból	83
Janka Ferenc: Trialektika. Bevezető gondolatok egy szenthárom- ságos ontológia körvonalaivalhoz	97
Szabó Péter – Tóth Ferenc: A pátriárkai és metropolitai konvent jogintézménye mint a keresztségből fakadó sajátos küldetés gyakorlási fóruma (CCEO 140-145. kánonok)	105
Ivancsó István: A reggeli istentisztelet felmeneti énekének régi kéziratot változata	121
Michel Saint-Onge: Szent Hilárius és Szent Atanáz ikonja: kelet és nyugat egységének új kifejezése	135

SUMMARI

I. Ivancsó: Moisej Ugrin e il suo acatisto	141
P. Szabó: La norma vigente concernente il parroco responsabile del matrimonio di rito misto, alla luce del precedente rego- lamento	142
I. Seszták: Il concetto teologico dell'immagine nella discussione iconoclasta	143
G. Xeravits: Jeremiah-apocrypha among the Qumran Scrolls	144
F. Janka: Die Trialektik	145
P. Szabó – F. Tóth: L'istituto giuridico dell'Assemblea patriar- cale e metropolitana come centro per esercitare l'originale missione che pertiene alla cristianità (CCEO cc. 140-145)	148

Tartalom

I. Ivancsó: L'anno graduale dell'ufficio del mattino in un manoscritto antico	149
---	-----

KÖZLEMÉNYEK

Szabó Péter: 75 éves a Miskolci Apostoli Exarchátus	151
Ivancsó István: Tizenegy vagy tizenkét papi imádság a reggeli istentiszteletben?	158
Gánicz Endre: A laodiceai egyház angyalának írt levél? Jel 3,14 ...	167

KRÓNIKA

Tanévzáró és diplomaosztó	173
Értékes anyaggal gyarapodott a Főiskola könyvtára	174
Janka György diplomázása történelemből	174
Részvételünk a „Magyar Tudomány Napja 1999” konferencián	175
Főiskolánk életéből	175
Konferenciák – előadások	176

KÖNYVISMERTETÉSEK	179
RECENSIONES	187

BEVEZETÉS

Az egész világ nagy várakozással tekint az ezredfordulóra. Az emberiség egész történetét tekintve csak nagyon keveseknek adatik meg, hogy átélhessenek egy ilyen eseményt. Így van ez akkor is, ha pillanatnyilag már több mint hatmilliárdnyian várjuk azt. A keresztény embert azonban nem csak a kuriozítás motiválja. Sokkal inkább a történelem Urára, Jézus Krisztusra tekintünk, akinek – bár az esendőségünket kifejező naptári hiba ellenére is – a születésnapját fogjuk egész évben ünnepegni. Ezért számunkra az ezredfordulót jelző esztendő egyben Szentév is, sőt Jubileumi Szentév, amelyben Isten bőséges kegyelme árad. Rajtunk múlik, mennyit fogadunk be belőle.

A rohamos változások korát éljük. Feszített életempónkban, zaklatott körülményeink között talán erre is jobban ráirányítja a figyelmet a nagy forduló, a kétezredik év nyitánya. Ugyanakkor egyre inkább felébred lelkünkben a vágy a biztonságra, az állandóságra. Törékeny ember-létünk biztos támaszt keres, mert a szinte mérhetetlen fejlődésben egyre inkább ráébredünk, hogy nem vagyunk elegendők önmagunknak, csak emberi erőnkre hagyatkozva nem érezhetjük biztonságban magunkat. Keressük azt a biztos pontot, amelyik az óriási sebességgel bűgöcsigaként pörgő világmindenség középpontjában stabilan áll.

S meghalljuk a Szentírás üzenetét: „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké” (Zsid 13,8). Ő az, aki a mérhetetlen makrokozmosz középpontjában mozdulatlan mozgatóként irányítja a történelem sorsát a végső beteljesedés felé. Ő az, aki az ember parányi mikrokozmoszában változatlan állandóként a biztonságos szeretet sugarait árasztja. „A te világosságodban látjuk meg a világosságot... Nyújts kegyelmet a téged ismerőknek!”

Az örök és változatlan Istent keressük s találhatjuk fel egyre jobban a liturgiánkban, az evangéliumi változatlan igazságokat tanúsító szeretetünkben, és így próbáljuk meg hitelesen hirdetni őt. Bizánci egyházunk megközelítési módja is éppen ez. Hittudományi Főiskolánk folyóiratának 10. számának írói – kimondatlanul is – ezt a teológiai módszert követik. S az írásokat nem nehéz az isteni örök állandóságot kifejező gondolatok és a kegyelem áradása köré csoportosítani.

A Keleti Kongregáció alapos, a Jubileumi Szentévről szóló írása nyitja meg ezt a számot, hogy bemutassa, milyen kegyelmek forrása lehet ez az esztendő a keleti katolikus egyházak számára is.

Ivancsó István tanulmánya az állhatatosságban példát adó Magyar Mózeset mutatja be – a róla szóló könyv után, mintegy annak egy fejezettel való kiegészítéseképpen – az akathisztoszan keresztül. Csodálatos a szentünknek az isteni kegyelemmel való együttműködése! – A másik írása pedig a felmeneti énekről szól egy régi kéziratot könyv alapján.

Ebben a számban helyet kapott Félix-Alejandro Pastor írásának első része is, amely a transzcendens, de mégis immanens – és örök – Istenről szól.

Szabó Péter a házasságkötésnél – amely örökre szól és kegyelmet közvetít – vegyes rítus esetén illetékes paróchussal kapcsolatban dolgozta ki házasságjogi témáját. Másik írását Tóth Ferencsel együtt készítette pátriárkai és metropolitai konvent jogintézményéről.

Seszták István írása az örök Isten ikonokon való megjelenítésének adja meg a teológiai alapjait, dogmatikai szempontokkal, antropológiai jelentőségükkel.

Biblikus jellegű tanulmányában Xeravits Géza a Jeremiás-apokrifek töredékeit elemzi.

Janka Ferenc filozófiai jellegű írása a trialektika megalapozását igyekszik megadni, melynek alapján valóban rá lehet csodálkozni a transzcendens Istenre.

Szent Atanáz – a „hit oszlopa” – és Szent Hiláriusz közös ikonjának elemzése kapcsán Michel Saint-Onge az egységre vezető utat vázolja fel, hogy megvalósuljon Krisztus Urunk óhaja.

Folyóiratunknak ezt a számát is – a szokott módon – a tanulmányok idegen nyelvű összefoglalói egészítik ki, majd – új kezdeményezésként – rövidebb lélegzetű Közlemények (Szabó Péter, Ivancsó István és Gánicz Endre tollából), a fontosabb eseményeket bemutató Krónika és a magyar és idegen nyelvű könyvismertetések zárják.

Köszöntse ez a számunk is a Jubileumi Szentévet!

Nyíregyháza, 2000. január 1-jén, Nagy Szent Bazil ünnepén

I. I.

A JUBILEUM A KELETI KATOLIKUS EGYHÁZAKBAN

TARTALOM: I. Teológiai megjegyzések; 1. A jubileum jelentése; 2. Jubileum és az idő keresztény értelme; 3. Jubileum és liturgia; 4. Szentségi dimenzió; 5. A Róma egyházával való egység jele; 6. Az egyetemesség értékei; 7. Ökumenikus érzék; II. Lelki útmutatás; 1. A kiengesztelődés és a bűnbánat ideje; 2. A böjt és aszkézis ideje; 3. Jubileum az Istenszülővel; III. Konkrét útmutatások

I. Teológiai megjegyzések

1. A jubileum jelentése

1. A Szentév gyökerei, jelentésükkel és értékükkel együtt, „Izrael jubileumi évének” bibliai hagyományába nyúlnak vissza, amely ott a „szombat” kategóriájába tartozik, ahhoz a naphoz, melyen Isten megpihent teremtői tevékenységében kezének munkáját szemlélve, élvezte a szépségét és a mindennek értelmet adó Úrként nyilvánult meg benne, aki abszolút úr és semmiféle rabszolgaságnak nincs alávetve. A szombat embernek ajándékozása és isteni elrendelése azt jelenti, hogy az emberiség részesedik Isten uralmából, és soha nem válhat a dolgok rabszolgájává. A Levitikák könyve szerint minden ötvenedik esztendő, vagyis a „hétszer hét esztendő utáni év” (Lev 25,8) a nagy szombatév egy fajtája volt: a földeknek nyugodniuk kellett s ezért megműveletlenek maradtak; az elidegenített birtokok és házak visszakerültek eredeti tulajdonosukhoz; a szolgákat felszabadították, az adósoknak pedig elengedték tartozásukat. A jubileumi év tehát a megbocsátás, a kegyelem, a felszabadítás ideje volt az embernek és a természetnek. A földet, amely Isten tulajdona nem lehetett teljesen kisajátítani, sem a mindenkinek megadott gyűjtési szabadságot néhány kézben tartani; a zsidók, akiket Isten megszabadított az egyiptomi rabszolgaságból, nem válhattak földi urak szolgáivá, sem nem élhettek vissza a természettel, ami az ígéret földje és Isten ajándéka.

A hétszer hét év után az ötvenedik esztendőben ily módon megújult Isten abszolút uralma a teremtése és népe fölött. Az embernek és a teremtett világnak ez a szombati nyugalma nekünk, keresztényeknek a

„nyolcadik napot” hirdette meg, ami Jézus feltámadásával kezdődött, mikor a Szentlélek megújítja a föld színét és teljesen eltölti Isten új népét. A szent ötvened, amely minden évben Húsvétól Pünkösdig tart, liturgikus szempontból megújítja bennünk a boldogság és öröm örök napját. A jubileumi esztendő éppen ezt kívánja elérni.

2. A szentév felidézi azt a megkegyelmezési évet is, amit a szőlősgazda kért az urától, arra várakozva, hogy az elszáradt fügefafa termést hozzon (vö. Lk 13,5-9); azt a kegyelmi évet, amit Jézus hirdetett meg a názáreti zsinagógában (vö. Lk 4,16-30). Tehát a megtérés és megbocsátás éve, amely arra képes, hogy új, nemvárt gyümölcsöket hozzon, és Isten szeretetének az az ideje, amely begyógyítja az emberek sebeit, hogy rátaláljanak az életnek arra a teljességére, amit az Atya akart nekik a világ teremtésétől kezdve. A szentév tehát a boldog örömhír befogadásának és az Istenhez való megtérésnek az ideje.

Ugyanakkor a testvéri megbékélés és a szociális igazságosság ideje is. Isten csak akkor veszi kedvesen az imádságot, az áldozatot és az ajándékokat, ha a felajánlójuk igaz és együttérez a legkisebbekkel is, akik Jézus testvérei és nővérei (vö. Iz 58; Mt 25,3136).

2. Jubileum és az idő keresztény értelme

3. Amikor az egyház életében az üdvösség idejét kimagasló módon ünneplik, azt liturgikusan teszik. A kétezres esztendő tehát, amelyben a keresztények az üdvözítő úr Jézusnak, az örök Atya megtestesült egyszülött Fiának kétezredik születésnapját ünneplik, főképpen liturgikus év. Ha tehát az időt állandó kapcsolatban élik meg a liturgikus jelentésével, a kronológiát pedig a misztérium ünneplésének folyamatában, akkor a jubileumi év lényegét tekintve a liturgikus évben ünnepelt üdvösség misztériumainak a ciklusa, az egyes egyházak saját hagyománya szerint.

4. A Szentírásban az idő az emberi történelemnek egy cél, az Úr Jézus és az Isten Országá felé való haladása. Őbenne ez a cél már jelen van: „Íme, ez az Isten kegyelmének ideje, ez az üdvösség napja” (2Kor 6,2). És mégis, ez a cél még vár ránk: az egyház ugyanis nem szűnik meg Urának – mint a Jelenések könyve jegyesének – visszatéréséért fohászolni. A liturgikus ének nem más, mint egy szakadatlan *Marana tha*: Jöjj el, Uram, Jézus! (vö. 1Kor 16,22). Jézussal pedig ezt imádkozzuk: „Jöjjön el a te országod!”

5. Az üdvösség – Krisztus – belép az időbe és, bár a történelem

meghatározott mozzanataiban már megnyilatkozott, úgy folytatja a jelenben az életét mint erő – a Szentlélek –, amely átjárja az életünket, és át is alakítja. Mi tehát a keresztény idő? Az üdvösség történetének beteljesedése az Úr Jézus Krisztusban, Isten Országának jelenléte, a végső napok kezdete – Keresztelő János tanúsága szerint. Ennek az üdvözítő eseménynek, Krisztusnak a megjelenítése minden keresztény imádságnak az örök forrása az időben: ha tehát a liturgia az emberi idő konkrét ritmusaira vonatkozik, akkor ez az idő átalakult Krisztusban, és Krisztus misztériumának ünneplése a liturgikus imádság központjává válik, s új értéket ad az idő ritmusainak, melyben elhelyezkedik. Ebben az értelemben nem az idő szentelődik meg a liturgia által, hanem mi vagyunk azok, akik megszentelődünk az időben a liturgia révén, annak erejéből, aki az egyedüli üdvözítő: Jézus Krisztus, a megtestesült Isten Fia.

6. Ebben az értelemben az év és az ünnepei, a hét, a nap és az órai hajnaltól napnyugtáig, az éjszakai virrasztás a felkelő fény várásában, s maga a jubileum is, a Krisztus üdvösségével minden időben történő örök és folytonos találkozás jele. Az időben való imádkozás tehát azt jelenti: „megemlékezni azokról a dolgokról” (vö. 2Pt 1,15), amelyek már meghaladnak minden pillanatot és minden időt. Erre az értelmezésre a keresztény Kelet különösen is érzékeny.

3. Jubileum és liturgia

7. Hogy a keresztény Kelet teljességében megélhesse a nagy jubileumot, értékelnie kell azt a rendkívüli termékenységet és gazdagságot, amely a liturgiában fejeződik ki, a különböző egyházak hagyományai szerint. A középpont tehát a szokásos liturgikus ritmus marad, melynek csúcsát az Úr Pászkája alkotja (április 23/30.), és ennek a jubileumnak sajátos természete szerint, amely közvetlenül az Üdvözítő születésére irányul, az Úr megnyilatkozásának ciklusa az Örömhírvétel (március 25/április 6.), és mindenekelőtt a nagy Teofánia (január 6/19.) ünnepével. A liturgiából, annak szertartásaiból és hivatalos szövegeiből – soha nem helyettesítve mással – kiindulva kell gondolni minden más sajátos szertartásra, amely magának a Szentévnnek a lelkületéből fakad (bűnbánati szertartások, zarándoklatok stb.), az egyes egyházi közösségek sajátos hagyományai szerint. Ugyancsak összhangban és mintegy a liturgikus év szertartásának kiáradása révén kell gondolni az eseményekre és a sajátos szertartásokra, a szentatya *Tertio Millennio Adveniente* apostoli levele által nyújtott útmutatások szerint. Az újkori üldözésektől megszabadult

keleti katolikus egyházaknak különös figyelmet kell fordítaniuk azokról az „új vértanúkról” (vö. *Tertio Millennio Adveniente* 37.) való megemlékezésre, amely kegyelem áradását jelenti az egyetemes egyház javára. Jó lesz, ha ezek a megemlékezések folytonosan Krisztust idézik fel, az oltárt és áldozatot, a keresztyény megbocsátást és az ökumenikus testvériséget. A szempontoknak ez a liturgikus, jubileumi, egyházi sokoldalúsága olykor egybe is eshet majd egy-egy szertartáson belül; nem szabad azonban megfélemlkezni a liturgikus szempontnak a más dimenziókkal szembeni elsőségéről. Hogy ez megvalósuljon, elengedhetetlen a szertartásokra való alapos felkészülés, hogy elkerülhetőek legyenek a rögtönzések, valamint korlátozottak az ideológiai magyarázatok.

4. Szentségi dimenzió

8. A liturgikus év Krisztus egész misztériumának az esztendő körforgásában való ünneplése „a megtestesüléstől és a születéstől kezdve a mennybemenetelig és a boldog reménységnek, az Úr eljövételének várásáig” (*Sacrosanctum Concilium* 102.). A szentségeknek – mint „eme misztérium misztériumainak” – „az a rendeltetésük, hogy az embereket megszenteljék, Krisztus testét fölépítsék és az Istennek kijáró tiszteletet megadják” (*Sacrosanctum Concilium* 59.). Ezek ugyanis, a Krisztus által végbevitt üdvözítő misztériumokra irányulva, a tanítványt az ő Mesteréhez teszik hasonlóvá az atyák tanítása szerint, ami által Krisztus földi szolgálata folytatódik az egyház látható szolgálatában, az ő közöttünk való jelenlétének szentségében. Nagy Szent Leó így fejezi ki ezt az igazságot: „Az, ami látható volt a Megváltónkban, átment a szentségekbe” (*Sermo* 74. – *De ascens.* 2.).

9. Ezért nagyon szükséges, hogy a keleti egyházak első feladata legyen a jubileumi év folyamán, hogy az összes szentséget ünnepélyesen szolgáltatassák ki, és a lehető legteljesebb mértékben ünnepeljék az üdvösség általuk közölt ajándékát. Így fogják például megvalósítani a húsvéti virrasztást a keresztyény iniciáció három misztériuma által; a bűnbánatot a minden hagyományban neki rendelt liturgikus időben; a betegek kenetét, néhány hagyományban, a nagyhét csütörtökjén, vagyis a nagyhéten, amely a Húsvétba vezet, és így tovább. Ily módon a nagy jubileum éve hiteles műsztagógiára nyújt lehetőséget, aminek révén a hívek, teljesen az Atya felé irányulva Krisztus által a Szentlélekben, a kegyelem és üdvösség eme kifogyhatatlan forrásaiból merítenek, és élőbb hittel s megújított kötelelességteljesítéssel gazdagodnak.

5. A Róma egyházával való egység jele

10. Történelmi okok miatt Róma lett Nyugaton a zarándoklatok fő célja, különösen attól kezdve, hogy a hívek számára Jeruzsálem és a szent helyek megközelítése nehezebbé vált. A történelemben az első szentév VIII. Bonifác pápa által 1300-ban történt meghirdetésére és a következő jubileumi évek ünnepléseire erős római jelleg nyomta rá a bélyegét. A kétezres nagy jubileumi évben tehát különösen kifejezésre fog jutni a keleti katolikus egyházaknak Róma püspökével való teljes közössége. Ez különösen intenzív jelleget fog ölteni azon közösségek számára, amelyek mindig magas árat fizettek ennek a közösségnek a megtartásáért. Szertartási szempontból két aspektust kell különös figyelemmel kísérni ezt illetően:

a) A szentatya Róma püspöke, Péter apostol utódja, ezáltal annak a primátusnak a részese, amit az Úr Péternek adott az egyetemes egyház szolgálatára. A keleti katolikus egyházak teljes közössége a zarándok híveinek Róma püspökével való találkozása által – amennyire ez lehetséges – fog kifejezésre jutni. A helyi ünnepléseket is úgy fogják átélni mint a pápával való teljes közösséget.

b) A jeles keresztény emlékek, melyeknek Róma az őrzője: első helyen a boldog Péter és Pál apostolói, akik itt hirdették az örömhírt és vértanúságukkal hűséges tanúbizonyságot adva az Úr Jézusról, testükkal szentelték meg a földjét; aztán az a megszámlálhatatlan vértanú, akik a római első vértanúktól kezdve (I. század) itt vallották meg a Krisztusban való hitüket szavaikkal, életükkel és életük feláldozásával. Ezek közül a vértanúk közül sok származik Keletről, Krisztus egyetlen egyházának egyetemes egysége jeleként *a hitük megvallásában és vérük ontásában*.

6. Az egyetemesség értékei

11. Róma városának sajátos helyzete, az a tény, hogy ez a pápa püspöki székhelye, valamint az, hogy első alkalommal ünneplik a jubileumot egyszerre Rómában, a Szentföldön és a helyi egyházakban, ezeknek a jubileumi ünnepléseknek egyetemes értéket adnak. A szentév egyházi eseményei, s különösképpen a példaértékűen végzett liturgiák, az egész egyház számára a közösség eszközei lesznek oly módon, hogy Krisztus egyetlen misztériumának ünneplésében megtapasztalhassák a hitegységet. Ez a segédkönyv is a Szentszék gondoskodásának egy gesz-

tusa kíván lenni a keleti egyházak felé, és mint olyan, a közösség a testvériség egy további kötelékét akarja létrehozni.

12. Az egyetemesség egy másik jelét fogja képezni azoknak a sokfélesége, akik a jubileum római szertartásaiba kapcsolódnak majd be a különböző nemzetekből, sőt a különböző keleti egyházakból. A kommunikációs eszközök bizonyos mértékben lehetővé teszik azok számára is a részvételt, akik fizikailag nem lehetnek jelen. De az egyetemesség elsősorban a különböző egyházak által Rómában végzett liturgikus szertartások sokféleségén keresztül is láthatóvá válik. A Szentév kalendáriuma nem hagyhatja figyelmen kívül az imádságos formuláknak azt a csodálatos sokféleségét, amelyek a hit teljes közösségében egyesülnek, oly módon, hogy még jobban kinyilvánítják az egyház katolicitását. Ezért gondoskodtak keleti (örmény, bizánci, alexandriai kopt, alexandriai etióp, szír antióchiai, keleti szír) liturgiák végzéséről.

7. Ökumenikus érzék

13. Az ökumenikus vágy nem lehet idegen ettől a nagy jubileumtól. Ezért írja a szentatyá a *Tertio Millennio Adveniente* kezdetű apostoli levelében: „Az ökumenizmus tekintetében ez az év nagyon jó alkalom lesz arra, hogy valamennyien Krisztusra, az egyetlen Úrra tekintsünk, s törekedjünk rá, hogy benne eggyé váljunk az Atyához intézett imája szerint. A krisztusközpontúság, Isten ígéje és a hit hangsúlyozása, reméljük, a többi keresztény közösségekben is érdeklődésre és kedvező fogadtatásra számíthat.” (41.)

A pápa megállapítja továbbá az *Orientale Lumen* kezdetű apostoli levelében is: „Igen nagy a szétszakadásunk bűne: szükségét érzem annak, hogy növekedjék bennünk a közös készség a Szentlélek felé, aki megtérésre hív bennünket, hogy elfogadjuk és elismerjük egymást testvéri tiszteletben, hogy új, bátor gesztusokat tegyünk, amelyek képesek feloldani minden olyan irányú kísértést, hogy önmagunkba zárkózzunk.” (17.)

14. A Szentév kalendáriuma – a szentatyá és az egész egyház kívánságára – gondoskodott néhány fontos ökumenikus találkozási pontról is. A keleti katolikus egyházak is meghívást kaptak arra, hogy a Szentévben együtt keressék meg más keresztény testvéreikkel – főleg azokkal, akik ugyanahhoz az egyházi hagyományhoz tartoznak – azoknak a közös szertartásoknak lehetséges formáit, amelyek a találkozás, az imádság és a párbeszéd alkalmi lehetnek. II. János Pál közös kapcsolatfelvételt

buzdítja a szerzetesi közösségeket, paróchiákat, egyházi felsőoktatási intézményeket, valamint buzdít a zarándokhelyek közös látogatására (vö. *Oriente Lumen* 25.). Minthogy a jubileum bűnbánati jelleggel rendelkezik, jó lenne, ha a személyes megtérésen túl az egyházak is ápolnák az adott és elfogadott bocsánat érzéseit és szertartásos jeleit.

II. Lelki útmutatás

15. Minden egyház egy adott kultúrában születik, ugyanakkor gazdagítja is ezt a kultúrát az evangélium belevitelével. A következőkben néhány javaslatot kívánunk tenni, amelyeket eredményesen megvalósíthatnak az összes keresztény katolikus egyházak, a maguk sajátos körülményeire és érzékenységükre alkalmazva őket.

1. A kiengesztelődés és a bűnbánat ideje

16. Az idő és a megtérés szorosan összekapcsolódik attól kezdve, hogy Keresztelő János meghirdette az evangéliumi örömhírből: „Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyek országa!” (Mt 4,3). Az, amit az Előhírnök jelölni akart – amint a keresztény Kelet szereti megfogalmazni abban a feladatában, hogy előkészítse az utat a Messiásnak –, elsősorban nem az aszketizmusra, hanem a megtérésre, vagyis a gondolkodásmód és dolgok szemlélésének radikális megváltoztatására való meghívás volt. Ez az igazi célja minden aszketikus cselekedetnek (vö. Róm 12,2).

17. A keleti lelkiség nagy hangsúlyt helyez arra a magatartásra, amelyet görög szóval *penthosz*-nak neveznek: töredelem, bánat, a saját bűnök és az egész világ bűneinek megsiratása. „Ha azt állítjuk, hogy nincs bűnünk, saját magunkat vezetjük félre, és nincs meg bennünk az igazság” (1Jn 1,8). A vezeklés tehát szorosan összekapcsolódik a megtéréssel: sőt az a gyümölcs, amely a megtérés öröméből fakad. Az Istentől ajándékozott megbocsátás olyan örömet ébreszt a bűnös emberben, hogy ő azzal akar erre válaszolni, hogy minden büntől tiszta marad a bűnbánat könnyeivel, és megbocsát az elszenvedett sérelmeiért.

18. A megtérés szükségszerűen magával hozza a kiengesztelődésre való készséget: „Ha valaki azt állítja, hogy: «Szeretem az Istent», de testvérét gyűlöli, az hazug. Mert aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent sem, akit nem lát” (1Jn 4,20). A kiengesztelődés

nélkül – nem is csak a testvérekkel, hanem még az ellenségekkel is (vö. Mt 5,43-47) – imádságainknak, liturgikus felajánlásainknak nincs értéke Isten előtt: „Irgalmasságot akarok, nem áldozatot” – mondta Jézus több alkalommal is tanítványainak (Mt 9,13; 12,7), Ozeás prófétát idézve (6,6). Az Úr tanítása még kifejezettebb: „Ha tehát ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panaszja van ellened, hagyd ott ajándékodat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal, aztán térj vissza és ajánld fel ajándékodat!” (Mt 5,23).

19. Az egyház atyáinak bűnbánatról szóló tanítása az Úrnak ezeket a tanításait élesíti újjá. Sinaí Szent Atanáz (VII. század) a szünaxiszról mondott homíliájában így fejezi ezt ki: „Nem ritka eset, hogy sokaktól ezt hallom: «Jaj nekem, szegénynek, hogyan nyerhetem el az üdvösséget? Túl gyenge vagyok a bűjtőlésre, nem tudom, hogyan virrasszak, képtelen vagyok megtartani a szüzességet, nem tudom elhagyni a világot, hogyan nyerhetem el az üdvösséget?» Hogyan? Megmutatom neked: Bocsássatok meg, és Isten is megbocsát nektek (Lk 6,37). Bocsáss meg, és te is bocsánatot nyersz: íme, ez az üdvösség rövid és gyors útja!” (*Patrologia Graeca* LXXXIX,845A).

2. A böjt és askézis ideje

20. A teremtés története egy kertben folyik, és egy étel a bukás oka; az Örömhír a pusztában kezdődik, és böjt kíséri: ez az az ellentmondás, amit a Nagyböjt szimbolikusan felelevenít. Minden teremtmény meghívást kap, hogy vonuljon vissza a pusztába az öt szétszóró fölösleges dologtól, és nyíljon meg bensőleg az üdvösség ajándékának befogadására. Ebben az értelemben a böjt arra készít föl bennünket, hogy lemondjunk a tiltott gyümölcsről és befogadjuk az élet kenyerét.

21. Igaz, hogy miközben Keresztelő János böjttől, az Úr Jézus szeret a tanítványaival együtt étkezni, sőt az idők végén való újraeljövételét is az öröm örök asztalközösségeként mutatja be. Nem kell böjtölni, amíg itt van a vőlegény – mondja Jézus –, de jönnek majd napok, amikor elviszik a vőlegényt, és akkor kell majd böjtölni (vö. Mt 9,15; Mk 2,20; Lk 5,35). Biztos, hogy az Úr velünk van életünk minden napján (vö. Mt 28,20), de az még nem megengedett, hogy színről színre láthassuk az arcát, s ezért fohászkodunk visszatéréséért. A böjt és a várakozás között tehát szoros kapcsolat van, amely „a még nem” és az idők teljessége közötti kapcsolatra utal. Virrasztanunk és imádkoznunk kell, mert nem

tudjuk, mikor jön el újra a Mester.

22. Az időbeli liturgia, és így a jubileum liturgiája is, teljességében éli meg azt a feszültséget, amely a köztünk már jelen lévő Isten Országá és a még várt dolgok között áll fenn. Ez az ellentmondás csak egyike annak a végtelen soknak, amely megjelenik Kelet egyházainak liturgiájában és teológiájában, amely megáll a misztérium küszöbén és tisztelettel hódol a kimondhatatlan előtt. Ez az ellentmondás megtalálható Keleten az Eukharisztia és a böjt kettősségében is: ugyanis egyes hagyományokban az Eukharisztia összeegyeztethetetlen a nagyböjti böjttel. Az Eukharisztia az egyház ünnepe, az Úr jelenlétének közösségi ünneplése, míg a böjt, még az Eukharisziától való tartózkodás is, a várakozás jele, a szentségi *parúziát* megelőző virrasztás, bensőséges imádság és a szentségre való felkészülés. Nem azért böjtölnek, hogy tartózkodjanak az Eukharisziától, hanem hogy felkészüljenek az Eukharisziára. Eredetileg ez volt a vasárnap és az ünnepek előtti virrasztás jelentése, s a szombattal együtt csak ezeken a napokon ünnepeltek teljes egészében az Eukharisziát.

23. A böjt egyben aszkézis, felkészülés, megerősödés: Krisztus böjtölt a küldetésére való felkészülésként (vö. Mt 4,2), és csak böjtöléssel üzhetők ki az ördögök (vö. Mt 17,21). Mivel pedig a sátán tiltott gyümölcscsel kísértette meg Ádámot és Évát, a böjt a kísértés elutasítása, a sátánnal szemben megnyilvánuló ördögűzés, annak megerősítése, hogy nem csak kenyérral él az ember, hanem Isten minden ígéjével, amely az ő szájából származik (vö. Mt 4,4). Az egyház atyái azt is aláhúzták, hogy a böjt lehetővé teszi a mindennapi kenyérnek a szükségét szenvedő emberiséggel való megosztását. A böjtnek erre a szempontjára szerencsés módon ma érzékenyebbek vagyunk.

24. A böjt nem a valódi emberi értékek megtagadását vagy az Istentől ajándékozott öröme megtagadását jelenti, amiket ő végtelen jóságából ad. De ha a Krisztusban való élet az egyház életében való részvételt jelenti, az egyház misztériuma pedig házassági misztérium, ez a szeretetben való radikális hűséget hozza magával; valamint arra nevel bennünket, hogy hűségesek legyünk, minden nap kiölve magunkból a bennünk lévő önzést a türelem és a benső cselekedetek által. Ez az indoka annak, hogy az egyház századokon át ünnepelte liturgikusan – az Istenszülő mellett – a vértanúkat is. A vértanúság a szentség bizonyítéka volt, nem azért, mert visszautasította az élet értékét vagy szépségét, hanem azért, mert a legvégsőkig megélt szeretet jegye volt. Amint Aranyszájú Szent János megállapítja, a szeretet vértanúság nélkül is tud

követőket szerezni, de soha nem lehet követőket szerezni vértanúkból szeretet nélkül.

25. Miközben egy évezred a végéhez közeledik, a mi gondolatunk az idők végére irányul, midőn az Úr eljön ítélni eleveneket és holtakat. Ha nem is adatik meg mindenkinek, hogy véres halált haljon az evangéliumért, mindenkinek kötelessége, hogy tanúságot tegyen a hűséges szeretetről. Az egyház pedig éppen ezért kezdett a vértanúkról áttérni arra, aki az aszkézis által meghalt önmaga számára, hogy Krisztusért éljen, különösképpen a szerzetesekre. Az aszkézis tehát a szeretet cselekedetétvé válik, a lelki termékenység érdekében. Ha pedig az új évezred azt jelenti, hogy arra irányítjuk a tekintetünket, aki az élet és a halál Ura, akkor ez alkalom lesz arra, hogy halálunkra ne úgy gondoljunk, mint az élet végére, hanem mint igazi újjászületésre, amely a keresztség szentségében ment végbe: „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él én bennem” (Gal 2,20). Az egyház atyáinak keresztségi katekéziseiben ez a cél, a keresztségben szimbolizálva, csak kezdet, ez a halál élet, és mindennapi életünkben mindnyájan minden dolgot úgy élhetünk meg és fejezhetünk ki, mint Krisztus hasonmásai.

3. Jubileum az Istenszülőlvel

26. Mivel a legszentebb Istenszülőnek egészen kiváltságos szerepe van a keresztesy Keleten, ezt sajátos módon kell értékelni a jubileumi évben. A teljesen szent Mária ugyanis az üdvösség idejében lényegi szerepet játszott: a Megtestesülésben népének és az emberiségnek a nevében fogadta méhébe Isten Fiát; a szülésben világra hozva őt, bemutatta a népének és a világnak, magát pedig belehelyezte az ő üdvözítő tevékenységének szolgálatába (vö. *Lumen Gentium* 56.). II. János Pál pápa ismételt is szól erről a *Tertio Millennio Adveniente* kezdetű levelében, és megállapítja: „A krisztusközpontúság... elválaszthatatlan szentséges Anyja szerepének elismerésétől” (43.).

27. A keresztesy Kelet évszázados hagyományában Mária misztériuma Krisztus és az egyház misztériumához tartozik. Az Istenszülőt attól való elválaszthatatlan kapcsolatában magasztalják, ami tiszteletének forrását képezi. Ez pedig az, hogy Fiát a világra hozta. Nem véletlen, hogy a keleti ikonográfiai hagyomány Máriát szinte mindig isteni Fiával ábrázolja, akit ő szül asszonyként és akit fiaira bíz anyaként. Ennek az Úr Jézus Krisztus és az ő legszentebb Anyja közötti elszakíthatatlan egységnek erejében az Úr születésnapjának kétezeréves ünneplése úgy-

szólván a Legszentebb Istenszülő jubileumává is válik.

III. Konkrét útmutatások

28. Minden egyházi cselekmény Isten dicsőítését és a lelkek üdvét szolgálja. A kétezres jubileum tehát ugyanezt a célt irányozza meg: hogy befogadjuk az üdvösséget, amit Isten ingyenesen nyújt nekünk a megtestesült Fiának ki nem érdemelt ajándékában, s ugyanakkor hogy egyedül őt dicsőítsük abból kifolyólag, hogy a liturgia az ő nekünk adott ajándéka, s mi nem tudunk mást tenni, mint hogy felajánljuk neki azt, amit ő ajándékozott nekünk. Hogy a Szentévnék ez a célja elérhető legyen, minden keresztény egyháznak alapos külső és belső megújulást kell végrehajtania. Ez a megújulás megfelel a hívek sürgető igényének is, akik kérik, hogy együttműködjünk a püspökeikkel abban, hogy visszaadják az életerőt az egyház intézményeinek és tevékenységeinek egy olyan korban, amelyben a szociális és politikai nehézségek, valamint a kulturális kihívások elégtelenné teszik a múltbeli cselekedetek pusztá ismétlését, sőt, bátor döntéseket igényelnek, hogy a keresztényekben teljesen tudatossá tegyék azt, amiben hisznek (katekézis) és hitük hiteles tanúivá (a szeretet cselekedetei) tegyék őket.

29. Minden megújulás kiindulópontja az Isten igéjének meghallgatása, a liturgia alapvető és lényeges aspektusa. Konkrét erőfeszítés lesz a keleti katolikus egyházaknak az, hogy különös figyelemmel gondozzák a liturgikus homíliákat, soha nem hagyva el, amikor az egyház szabályai előírják őket, alaposan és gondosan kidolgozva, gondot fordítva arra, hogy tiszteletben tartsák sajátos műfajukat a szertartás összefüggésében, és a Szentírásba s a liturgikus szövegekbe mélyesszék gyökereiket, elkerülve azt, hogy lényegtelen szöszaporításokra korlátozódjanak. Nem szabad elfelejteni, hogy a homília az összes egyházban a felnőtt hívek képzésének megszokott, sok esetben az egyetlen módja. Az egyház atyái ezért beszéltek „két asztalról”, melyek a liturgikus misztériumokban táplálékot nyújtanak: az Úr vacsorájának asztaláról és az ő Igéjének az asztaláról.

30. A jubileum értékes alkalom lesz arra nézve, hogy minden keleti katolikus egyház foglalkozzon azzal, hogy saját örökségét és az egyházi tanítóhivatalnak – a jelen világban való tanúskodás módjaira irányuló – útmutatásait egyre mélyebben megismerje: „Mérhetetlenül fontos megismerni, tisztelni, épségben megőrizni és ápolni a keletiek

dúsgazdag liturgiai és lelkiéleti örökségét, mert csak így őrizhető meg hűségesen a keresztény hagyomány teljessége, és csak így válhat valóra a Kelet és Nyugat keresztényeinek kiengesztelődése” (*Unitatis Redintegratio* 15.). Magától értetődő, hogy ez a feladat elsősorban magukra a keletiekre hárul. A püspökök meg fogják állapítani a konkrét módokat, hogy ez megtörténjék, megfelelő alkalmakat teremtve a saját örökség teljes asszimilációjához, a misztérium méltó és ünnepélyes, saját hagyomány szerinti ünnepléséhez, hogy a liturgia valóban formálja a hívek szívét és értelmét, minthogy a ragyogása és mélysége az egyetemes egyházat gazdagítja.

31. A jubileum sajátos természetéből kifolyólag, amely magával hozza a szív radikális megtérését, a keleti katolikus egyházak különös gondot fordítanak majd a nagybőjti idő megélésére, hogy a vezeklést és a kiengesztelődést, amely annak sajátja, gyümölcsözően fogadassák és élhessék meg a hívek. Ezért hasznos lesz egy lelkipásztori tervet előzetesen rendelkezésre bocsátani a liturgikus és lelki megújuláshoz a Nagyböjt szertartásaiban, figyelembe véve azokat az útmutatásokat, amelyeket a dikasztériumunk által 1996. január 6-án kiadott *Instrukciók a Keleti Katolikus Egyházak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához* 86-90. pontjai tartalmaznak.

32. A keleti egyházak kitűnnek a böjti gyakorlatukhoz való hűségükkel. A Szentév legyen arra alkalom, hogy a keleti katolikus egyházak felülvizsgálják a böjtre vonatkozó lelkipásztori útmutatásaikat oly módon, hogy visszaadják neki azt a fontosságot, ami a keresztény aszkézis területén megilleti, elkerülve, hogy amit legújabbban a latin egyház más kulturális környezetben előírt, azt a keleti katolikusok automatikusan befogadják. Készüljenek fel a hívek erre vonatkozó szükséges katekézisére, bemutatva atyáik ama gyakorlatának mély értékét, amit elsősorban az idősek, részben még most is végeznek, az erre vonatkozó engedékenyebb előírások lehetséges létezése ellenére is (vö. *Instrukciók* 62.).

33. A jubileum év szempontjából jó választásnak bizonyulna az aliturgikus napok felújítása, ami sokszor kiment a gyakorlatból a legújabb időkben. „Ez az eltűnés sokszor magával hozza... az előszenteltek liturgiája hagyományának kiveszését. Számot vetve azzal, hogy az eseményként és nem szokásként felfogott Eukharisztia örömteli és ünnepi jellege volt élő a keresztény ókorban, és sok keleti liturgiában megőrződött, ennek a gyakorlatnak az elhagyása hozzájárul a Szent Liturgia teljes értékének a csökkenéséhez, amit teljes módon és ünnepélyesen,

összefoglalásként és egy teljes felkészülési folyamat pecsétjeként végeznek, a különböző fajtájú szertartások ritmusának tagolásában” (*Instrukciók* 63.).

34. Már történt utalás arra, hogy vissza kell adni a húsvéti misztérium szent nagyhét alatti és különösen a húsvéti virrasztás folyamán történő ünneplésének a teljes ünnepélyességet. A Szentév ideális közeg, hogy különösen két liturgikus cselekményt oly módon ünnepeljenek, amely megilleti őket, elhagyva minden ellentétes gyakorlatot, amely elhomályosítja a keresztény Keleten a maga épségében folyamatosan megőrzött teljes értelmét: a keresztséget végezzék bemerítéssel (vö. *Instrukciók* 48.), az Eukharisziát pedig mindig az átlényegített kenyér és bor két színe alatt osszák ki (vö. *Instrukciók* 59.). A püspökök meg fogják adni ezt illetően a szükséges rendelkezéseket, hogy a tanítóhivatal eme sürgető útmutatásait alkalmazzák az egyetemes egyház javára.

35. A szent zsolozsma különleges módon bemutatja a keresztény imádság jelentését és szépségét az időben. A keleti katolikus egyházak szerzetesi közösségei, valamint – a lehetséges mértékben – más vallásos közösségek is, végezzék a szent zsolozsmát a Szentévben különös ünnepélyességgel, hasznot merítve ama csodálatos szövegek megszeretésének és megértésének növeléséhez, amit az egyház biz rájuk. Ugyanezt tegyék a szemináriumokban is, hogy a liturgia legyen az első iskolája azoknak, akik a szent szolgálatra készülnek. Minden erőfeszítést tegyenek meg arra, hogy a püspöki és a paróchiális templomokban visszaállítsák a szent zsolozsma közös végzésének gyakorlatát főleg vasárnapokon és ünnepeken, amennyiben az megkevesbedett, és hogy megtartsák és megerősítsék ott, ahol azt megőrizték (vö. *Instrukciók* 48.).

36. Ezeket a lelkipásztori útmutatásokat fogadják el a keleti katolikus egyházak, és egészítsék ki azzal, amit a püspökök hasznosnak tartanak hozzáfűzni a helyi sajátosságok alapján. Különösen fontos feladata a püspököknek, hogy jelezzék a jubileumi zárandoklatok helyeit, előre gondoskodva a konkrét lelki naplókról, pontosan kijelölve saját kalendáriumuknak azokat az ünnepeit, amelyeken legalkalmasabb a jubileumnak ezt vagy azt a sajátos részét ünnepelni, ahol lehetséges, a polgári naptárral összhangban.

(Fordította: Ivancsó István)

Ivancsó István

MAGYAR MÓZES ÉS AKATHISZTOSZA

TARTALOM – I. Bevezető megjegyzések: 1. Magyar Mózes személye; 1) Történetisége; 2) Származása; 3) Rítusa; 4) Liturgiája; 5) Holtteste; 6) Kronológiája; 2. Az akathisztosz; II. Mózes életpéldája az akathisztosz alapján: 1. Kötelességteljesítés; 2. Hivatáshoz való hűség; 3. Tisztaság; III. Mózes életeszménye az akathisztoszban: 1. A szegénység és bűjt; 2. A tiszta élet és az imádság; 3. Az engedelmisség; IV. Befejezés

I. Bevezető megjegyzések

Tanulmányunk elején a cím és a téma megvilágítása érdekében érdemes két fontos megjegyzést tennünk, illetve kissé részletesebben kifejtetnünk. Az egyik Magyar Mózes személyére vonatkozik, aki kevésbé ismert az egyetemes egyházban, és ezen belül a magyar görög katolikus egyházban.¹ A másik pedig az akathisztoszra érvényes,² a bizánci egyház irodalmi műfajára, illetve liturgikus szertartására.

Ebben az írásban szentünk életét – és hogy mennyiben lehet ma is példakép – az ő tiszteletére írt akathisztosz alapján kíséreljük meg bemutatni. Ezt a témát ilyen formában – ismereteink szerint – még senki nem dolgozta fel.³

¹ Az általunk írt könyvig (IVANCSÓ, I., *Moisej Ugrin – nello specchio del suo culto liturgico*, illetve magyar fordítása: *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 1997) nem is jelent meg róla önálló monográfia, csupán utalások és életrajzának rövid ismertetései. Vö. *ibid.*, 59. jegyzet, amely tartalmazza ezek felsorolását.

² Az Istenszülő akathisztoszaról lásd IVANCSÓ, I., „*Üdvözlégy, Istennek szeplőtelen Jegyese!*” *Az Akathisztosz himnusz*, Nyíregyháza 1996. Ez szintén az első magyar nyelven megjelent könyv, amely először ad teljes összképet a himnusz magyar nyelvű kiadásairól, történetéről, szertatásáról, teológiájáról, ikonográfiai ábrázolásáról. Lásd hozzá a himnuszra vonatkozó bőséges bibliográfiát, *ibid.*, 179-180.

³ Könyvünkben is csak utalunk rá, hogy „létezik még egy sajátos szertartás is az ő tiszteletére, az akathisztosz. A teljesség kedvéért ezt is meg kell említenünk, még ha nem is fér fele ennek a munkának a kereteibe.” *Ibid.*, 62; a magyar kiadásban 69. – Ezzel a tanulmánnyal próbáljuk meg kiegészíteni a Magyar Mózes életéről és liturgikus tiszteletéről szóló ismereteket.

1. Magyar Mózes személye

1. *Történetisége* – Magyar Mózes történelmi személy volt. XI. századi szentünk életét és történetiségét elsősorban az 1030 körül alapított kijevei barlangmonostor⁴ *Paterikonjából* lehet megismerni. Ez a dokumentum olyan gyűjtemény, amely az ott nyugvó szerzetesek nevét, tanításait és életük anekdotikus elemeit tartalmazza.⁵

Magyar Mózes feltételezhetően 990 és 995 között született. Borisz herceg udvari embere, apródja lett. 1015-ben, a herceg meggyilkoláskor megmenekült, majd lengyel fogságba került. A fogságban meglátta egy fiatal lengyel özvegyasszony, s mindenáron meg akarta szerezni magának: előbb csak bűnös kapcsolatra csábította, később már házasságot ajánlott neki. Mózes azonban egyikbe sem egyezett bele, inkább a szerzetesi élet mellett döntött. A csábítások és kísértések után félelmetes megkínztatásokat kellett elviselnie. Végül az asszony bosszúból megcsönkített (főrfiatlanította), hogy másé se lehessen. Mózes majdnem belehalt, de felépült, és elvándorolt Kijevbe, ahol Antal már szerzetesi

⁴ Vö. HEPPEL, M., *The Paterik of the Kievan Caves Monastery* (Harvard Library of Early Ukrainian Literature 1), Cambridge 1989, XII-LII, ahol részletesen leírja nem csak a monostor, hanem a *Paterikon* történetét is. – GOETZ, L. K., *Das kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands*, Passau 1904; McCARTHY, M. C., „Laura”, in *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1981, vol. VIII, 534; ŘEZAČ, J., „Laura”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, (Pellliccia, G. – Rocca, G., diretto da), Roma 1978, vol. V, 499-500. cols; VAVRIK, M., „Monasteries”, in *Encyclopedia of Ukraine*, (Struck, D. H., ed by), Toronto 1993, 450; SMOLITSCH, I., *Das altrussische Mönchtum /11-16. Jahrhundert/. Gestalter und Gestalten*, (Das östliche Christentum 11), Würzburg 1940, 11-29.

⁵ A *Paterikon* összeállítása 1215 és 1231 között történt, 1635-ben nyomtatásban is megjelent (lengyel nyelven), 1661-ben pedig napvilágot látott az első ószláv nyelvű nyomtatott kiadása is. – Jelen munkához a *Paterikon* szövegét ВИКТОРОВОЙ, М., *Кієвопечерській Патерикъ по древнімъ рукописямъ въ переложеній рускій языкъ*, Кієвъ ²1897, ВИКТОРОВОЙ, М., *Кієвопечерській Патерикъ по древнімъ рукописямъ въ переложеній на современный рускій языкъ*, Кієвъ 1870. és ВЕЛИКИЙ, А. Г., *Печерский Патерикъ або праведні старої України. Дравне джерело староукраїнської духовности*, Рим 1973. kiadásokból fordítottuk, figyelembe véve TSCHIZEWSKIJ, D., *Das Paterikon des kiever Höhlenklosters* (nach der Ausgabe von D. Abramovič neu herausgegeben von), München 1964, 142-149. kritikai kiadását és a következő műveket: BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, Zürich 1953, 193-200; ONASCH, K. (hrsg. von), *Altrussische Heiligenleben*, Berlin 1977, 116-121; FREYDANK, D. von – STURM, G. (hrsg. von), *Das Väterbuch des kiever Höhlenklosters*, Leipzig 1988, 222-230. (A következőkben a *Paterikon* részletei: *Pat.*)

életet kezdett a maga vájta barlangban, s 1030 körül hozzá csatlakozott. Itt élte le életének hátralévő részét. 1043-ig élt az első szerzetesek között. Szent és csodatevő hírben halt meg. Ereklýéivel a halála után is tudott segíteni a testi szenvedélyekkel küzdőknek.⁶

2. Származása – Mózes magyar származású volt. A *Paterikon*, más történelmi forrásokkal együtt Угринь-*nak* (magyarnak) nevezi. A *Paterikonban* a róla szóló fejezet így kezdődik: „Íme, ezt tudjuk a boldog Mózesről. Származására nézve magyar volt, kegyeltje Borisznak, és testvére volt annak a Györgynek, akire ez a herceg arany nyakláncot akasztott”.⁷ A *Lavrentij-féle krónika* az 1015-ös évi feljegyzésnél Mózes testvéréről, Magyar Györgyről így emlékezik meg: „Átszúrták Boriszt és testével védő szolgáját is rajta. Ezt nagyon kedvelte Borisz. Ez az ifjú pedig születésére nézve magyar volt, György nevű, akit Borisz igen kedvelt.”⁸ A harmadik testvér, Novotorzsoki Efrém (akit azért neveztek el így az orosz egyházban, mert Novotorzsok mellett monostort alapított, s ott élte le életét szerzetesként) liturgikus tiszteletéhez összeállított életrajzban pedig ezt lehet olvasni: „Borisz és Gleb oroszországi szent vértanúk, igazhívó nagyfejedelmek idejében volt Oroszországban három egy anyától született testvér: Efrém, György és Mózes, akik valamennyien magyar földről származtak, és mindnyájan bojári rangban szolgálták Borisz és Gleb fejedelmeket”.⁹ Három magyar testvér is szolgálta tehát a haláluk után szentként tisztelt fejedelmeket. De hogyan kerültek Magyarországról külföldre? Ezen a területen csak feltételezésekbe lehet bocsátkozni. A témával foglalkozó kutatók egy része a bizánci szertartású kereszténységnek hazánk területén történő háttérbe szorításával magyarázza ezt.¹⁰ Mások a politikai-házassági kapcsolatokra hivatkoznak, melyek keretében az egész család külföldre mehetett.¹¹ Ismét mások az

⁶ Vö. FEDOTOV, G. P., *Святые Древней Руси*, Paris 1931, 61; FREYDANK – STURM, *op. cit.*, 221.

⁷ *Pat.* 102.

⁸ Idézi HODINKA, A., *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*, Budapest 1916, 54.

⁹ Idézi FERINCZ, I., „Magyar Mózes és Efrém – az orthodox egyház szentjei”, in Tóth, I. (szerk.), *Az orthodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, Szeged 1995, 37. a következő művet: *Žitija svjatyh na ruszskom jazyke, izložennyja po rukovodstvu četjih-minej sv. Dimitrija Rostovskago. Kniga pjataja, čast' vtoraja*. M., 1904 (Izdanije Vvedenskoj Optinoj Pustyni 1993), 423. – Vö. JOCKWIG, F. – HOHMANN, G. (hrsg.), *Gottesdienst zu Ehren Aller Heiligen der Rus'*, Würzburg 1987, 90.

¹⁰ Vö. BERKI, F., *Az orthodox kereszténység*, Budapest 1975, 116; FERINCZ, *op. cit.*, 37-44; JOCKWIG – HOHMANN, *op. cit.*, 90.

¹¹ Vö. TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 396; SZÁNTÓ,

akkori kereskedelmi kapcsolatokra utalnak.¹²

Tény azonban, hogy Kijev környékén éltek, s nemesi-bojári rangban szolgáltak. Mózes megmenekült az Alta folyónál 1015-ben lezajlott gyilkosságtól, amikor Boriszt, majd Glebet is megölték. Három éven át Jaroszláv hűgánál talált menedéket, s ott „imádságban töltötte az idejét”. Aztán a győzedelmeskedő lengyel Boleszláv király magával hurcolta lengyelországi fogságba. A *Paterikon* pedig életének erről a legerjedelmesebb életéről szól részletesen.

3. *Rítusa* – Bizánci szertartású volt. Minthogy azonban az 1054-es egyházszakadás előtt élt, az egyetemes egyház szentje is lehet. A szláv naptárban július 26-án van az ünnepe.

4. *Liturgiája* – Magyar Mózesnek teljes liturgikus tisztelete van. Szenttéavatása 1643-ban történt,¹³ ekkorra már készen kellett lennie a liturgikus szövegeinek, melyek 15 oldalnyi terjedelműek a *Минья*-ban.¹⁴ A három év múlva készült, 1646-os liturgikus naptárban már szerepel a neve.¹⁵

5. *Holtteste* – Mózes atya holtteste ma is megvan. A kijevi barlangmonostor klímája megőrizte mumifikálódott testét. Száztizennyolc szerzetes között nyugszik koporsójában a barlangmonostorban. Most is sokan felkeresik.

6. *Kronológiája* – A *Paterikon* és a Magyar Mózesre vonatkozó egyéb történelmi források alapján életének kronológiáját a következő módon lehet összeállítani.¹⁶ (Néhány nagyon fontos adat mellett vannak

K., *A katolikus egyház története*, Budapest 1983, I. köt. 319; CSORBA, CS., *Árpád örökében*, (Új képes történelem), Budapest 1996, 38-39.

¹² DONNERT, E., *Das Kiewer Russland. Kultur und Geistesleben von 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert*, Leipzig-Jena-Berlin 1983, 100.

¹³ Mogila Péter metropolita közösen avatta őket szentté. Vö. FEDOTOV, *op. cit.*, 52; KOLOGRIVOV, I., *Santi russi*, Milano 1977, 54; ŠPIDLÍK, T., „Slavi orientali (spiritualità degli)”, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, (Ancilli, E., a cura di), Roma 1992, III. köt. 2331; IVANCSÓ, I., „Magyar Mózes és ikonográfiai ábrázolásai”, in *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testülete 1997. évi tudományos ülésén elhangzott előadások összefoglalói*, Nyíregyháza 1997, 145.

¹⁴ Vö. МОСКОВСКОЙ ПАТРАРХИИ (изд.), *Минья, шоль*, Москва 1988, 133-148.

¹⁵ Egészen feltűnő ez a szövegben, mert a július 26.-i dátumnál Magyar Mózes nevével új sor kezdődik, tehát világosan látható, hogy az előző kiadások szövegébe ekkor került be. A szerkönyv újabb kiadása: ЖУКОВСЬКИЙ, А., *Требник Петра Могили*, Канберра-Мюнхен-Париж 1988.

¹⁶ Vö. IVANCSÓ, I., *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, 42-44; (az olasz kiadásban: 37-39).

hiányosságok is, ahol csak feltételezésekre lehet hagyatkozni.)

- 990-995(?) – Mózes születési éve, mert az őskronika az 1015-ös évi bejegyzésnél daliás termetű, jólfejlett férfiről beszél. Nem szokatlan, hogy a születési éve nem ismerős, mert a szenteket az egyház általában a mennyei születésnapjukon ünnepli.
1015. július 24. – Borisz halálának a napja, amikor Mózes testvérét, Györgyöt is meggyilkolják. Mózes ekkor megmenekül a haláltól.
- 1015-1018 – Mózes Predszlavánál, Jaroszlav hűgánál van Kijevben. Három éven keresztül imádságban tölti az idejét.
- 1018 – Lengyelországba hurcolják.
- 1018-1023 (1024?) – fogságban van öt éven keresztül.
- 1024-1025 – a hatodik év, amiről a *Paterikonban* való életrajz legnagyobb része szól: Mózes szenvedései az özvegyasszony zaklatásai miatt. Megcsonkítása.
- 1025-1030 – visszatér Kijevbe, a barlangmonostorban telepszik le.
- 1025-1043 – Életének erről az időszakáról semmit nem lehet tudni. Ekkor történik Lengyelországban a felkelés, miután Boleszlav meghal.
1043. július 26. – halála napja, ami egyben liturgikus tiszteletének a napja is.

Életpéldája sokat mond. Eszményeit vesztő világunkban több szempontból is példaképnek lehet tartani Magyar Mózeset. Példakép a hétköznapi kötelességteljesítésben, ahogy urát szolgálta. Példakép hivatáshoz való hűségben, ahogy szerzetesi hivatását elfogadta és minden nehézség ellenére ragaszkodott hozzá. Példakép a tisztaság megőrzésében, ahogy nem egyezett bele a bűnbe semmiféle kísértés, csábítás és szörnyű kínzások ellenére sem; élete igazolja, hogy erkölcsi tisztaságban élt volna akkor is, ha nem lett volna szerzetes.

2. Az akathisztosz

Az akathisztosz a bizánci egyház sajátos költészeti műfaja. A kontákion-költészethez tartozik, amely a VI-VII. században élte a fény-

korát.¹⁷ Az eredeti *Akathisztosz* – amit tulajdonnévvel lehet illetni¹⁸ – az Istenszülő tiszteletére készült. Szerzője ismeretlen – bár sokan tulajdonítják Rómanosz Melódosznak –, de talán jobb is így, mert így az egész egyházé lehet.¹⁹ Tökéletesen kidolgozott verselése, a benne lévő irodalmi sajátosságok, de főleg a teológiája a bizánci egyház gyöngyszemévé teszik.²⁰ A himnusz 24 nagyon pontosan megszerkesztett versszakból áll,²¹ melyek mindegyike a görög ábécé következő betűjével kezdődik. A páratlan versszakok hosszabbak és 12 üdvözléggel kezdődő sort tartalmaznak, majd refrénnel zárulnak: Χαρε, Νύμφη ενύμφευτε, míg a páratlan versszakok rövidebbek és Allelujával végződnek. Meg lehet benne különböztetni történelmi részt és teológiai részt.

Az Istenszülő Akathisztoszának mintájára a későbbiekben – különösen a bizánci-szláv egyházban – más akathisztoszok is készültek: a különböző ünnepekre és a szentek tiszteletére. Ezek a prototípusból merítik a példát. Felismerhető bennük a pontos szerkesztésre való törekvés, szerkezetükben is két részre oszlanak (rövidebb és hosszabb versszakokra, kontákokra és ikoszokra), de nem mindegyikük tartalmaz tizenkét üdvözlégyet a páratlan versszakokban. Gyakran előfordulnak hat, nyolc, tizenkét, tizennyolc soros versszakok is. A Magyar Mózes tiszteletére összeállított akathisztosz a páratlan versszakokban nyolc üdvözlégyet tartalmaz.

Ennek a himnusznak a szerzője is az ismeretlenség homályába vész. Keletkezésének időpontját is csak hozzávetőlegesen lehet megállapítani. Логвин könyve²² alapján ismerős a barlangmonostor legszebb akathisztoszainak gyűjteménye, melyet 1674-ben adtak ki nyomtatásban. Ennek a gyűjteményes könyvnek a címlapján a harminchat mellkép kö-

¹⁷ Vö. TRYPANIS, K. A., *La poesia bizantina dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia*, (Saggi 23), Milano 1990, 59-60; PITRA, J. B., *Hymnographie de l'Église grecque*, Roma 1867.

¹⁸ Valójában nincs neve a himnusznak. Az akathisztosz csupán annyit jelent, hogy nem ülvé, hanem a nép előtt állva kell végezni.

¹⁹ Vö. TONILOLO, E., „L'inno acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina”, in *De culto mariano saeculis VI-XI*, Roma 1972, vol. IV, 10-14; ID. (a cura di), *Akathistos. Inno liturgico antico alla Vergine Madre*, Roma ³1976, 11.

²⁰ Vö. IVANCÓS, I., „Freue dich, unvermählte Braut!» Der Hymnos Akathistos” in *Folia Theologica* 9 (1998) 111-122; ID., „Az Akathisztosz himnusz – a bizánci költészet gyöngyszeme”, in *Posztbizánci Közlemények* 1 (1994) 73-81.

²¹ MEERSSEMAN, G. G., *Hymnos Akathistos. Die älteste Andacht zur Gottesmutter*, Freiburg 1958, 11-12.

²² Vö. ЛОГВИН, Г. Н., *Гравюри українських стародруків XVI-XVIII. ст.*, Київ, 1990.

zött látható Mózesé is.²³ Az 1709-es kiadás címlapjának tíz képe között viszont nem található a mi szentünké.²⁴

Magyar Mózes akathisztoszána az eredeti ószláv nyelven való legújabb megjelentetése is szerző nélkül történt.²⁵ Munkánkhoz ezt a kiadást vettük alapul, amelynek már magyar nyelvű fordítása is napvilágot látott.²⁶

II. Mózes életpéldája az akathisztosz alapján

Magyar Mózes a mai szekularizált, eszményeket vesztő világunkban több értékre is felhívja a figyelmet. Elsősorban a hétköznapi életben megvalósított kötelességteljesítésre. Vagyis arra a szolgáló szeretetre, amellyel urát, Borisz herceget szolgálta. Aztán szentünk példa a hivatás elfogadására, az érte való küzdelemre és hűséges megélésére. Végül a tisztaság és szüzesség értékére is felhívja a figyelmet: mert rendkívüli nehézségek és szenvedések közepette is ragaszkodott az eszményéhez.

A *Paterikon* szövegére alapozott életrajzok a következő módon kezdődnek: „A nagyon gonosz ellenség, a sátán, tisztátalan szenvedélyek formájában támadja meg az embert, aki elvakul ezektől, és nem tud Isten akarata szerint élni. Ám Istent csak a tiszta szívűek láthatják meg.”²⁷ Ebben a harcban nagy állhatottságot mutatott szentéletű Magyar Mózes atyánk, aki teljesen legyőzte a tisztátalan ellenséget, egy ilyen győzelem példáját mutatva fel nekünk.”²⁸ Úgy jelenik meg tehát előttünk, mint a szüzesség nagy harcosa és a tisztaság hőse. S ez fontos, mert éppen vele – illetve kevéssel előtte, Borisszal és Glebbel – kapcsolatban jelenik meg

²³ Nr. 209. – Közül továbbá az akathisztoszok könyvéből további hat képet is: nr. 54, 196-200, de ezek nem Mózes akathisztoszára vonatkoznak.

²⁴ Nr. 284. – A könyv közöl még egyéb kiadásokból is képeket és illusztrációkat (az 1663., 1677., 1754. és 1883. évekből), de ezekről a könyvekről nem lehet eldönteni, hogy tartalmazzák-e Mózes akathisztoszáét.

²⁵ „АКАФИСТ Преподобному отцу нашему Моисею Угрину (память его 26 июля)”, in *Християньска Родина*, Nr 3 (12) 1997, nyolc oldal mellékletben.

²⁶ IVANCSÓ, I. (kiad.), „Akathisztosz Magyar Szent Mózeshez”, in *Athanasiana* 7 (1998) 133-142.

²⁷ Vö. Mt 5,8

²⁸ Lásd (szerző nélkül): *ЖИТИЕ Преподобнаго отца нашего Моисея Угрина*, Одесса 1907, 1; ПОПОВИЧ, J., *Жития Светих*, Београд 1975, VII. köt. 643; ЛЕРАНИН, V., „Сентелетű Magyar Mózes – a második József”, in Tóth, I. (szerk.), *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, Szeged 1995, 50.

az orosz hagiografikus irodalomban egy új fogalom: a подвигъ, vagyis a hősies küzdelem fogalma.²⁹ Amit Mózes életéből megismerhetünk, az подвигъ-je révén valóban старотерпецъ-cé, vagyis hosszantűróvé teszi őt. Fontos még az is, hogy életrajzai és liturgikus szövegei – mindezek alapján – преподобень-nek, vagyis tiszteletreméltónak nevezik.³⁰

Az is igaz, hogy Mózes szerzetes lett, s így vált ismertté. De nem szabad abba a hibába esni, hogy életpéldáját úgy tekintsük, mintha csak a szerzetesekre vonatkozna. Arra a tényre is oda kell figyelni, hogy életének kevésbé ismert, de a forrásokban fellelhető részében is példát ad a keresztény élet minden területén. Tehát az ő példája érvényes a hétköznapi kötelességteljesítésre és bármiféle hivatásra vonatkozóan. Éppen ezt szeretnénk most is megvizsgálni az életrajza és az akathisztosza alapján: a tisztaságban való megmaradásra felmutatott nagy példáján túl, milyen példát adott a kötelességteljesítésre és a hivatáshoz való hűségre, valamint annak betöltésére.

Mint a szentekhez szóló akathisztoszoknak általában, úgy Magyar Mózesének sem az a célja, hogy a szent életét ismertesse, mégis sokszor utal az életére; azt lehet mondani, hogy főbb vonalaiban végigköveti a *Paterikonban* található életrajzt.

1. Kötelességteljesítés

A szentéletű Magyar Mózes azért lett híres – egyáltalán ismert – a világ számára, mert szinte emberfeletti harcot folytatott azért, hogy tiszta maradjon az ellene ármánykodó nő minden csábítása és kísértése ellenére is. Életrajzának legnagyobb része erről a küzdelemlről szól. Az előzményekről csak keveset beszél, a monostorban való életéről is csak szűkszavú beszámolót ad az életrajz. Így, felületesen olvasva, azt lehetne mondani, hogy életének korábbi és későbbi szakaszából semmi nem ismerős. Azonban, ha figyelmesen olvassuk az életrajzát, néhány – szempontunkból – nagyon fontos utalást fedezhetünk fel benne, amelye-

²⁹ Vö. KOLOGRIVOV, *op. cit.*, 25-33.

³⁰ Érdekes magyarázatot ad ŠPIDLÍK, T., *Il cammino dello Spirito*, Roma 1995, 140. (magyar kiadása: *A Szentlélek útján*, Nyíregyháza 1996, 138.). A szláv nyelvben a подобень „hasznló” jelent; aki пре-подобень, az „jobban hasznló”. Világos, hogy miről van itt szó. Az ember magán viseli Isten „képét” mint lenyomatot. Ugyanakkor – a keleti teológia szerint – azt a feladatot kapta Istentől, hogy lelkében kidolgozza a „hasznlóságot”, hogy a kettő minél jobban megközelítse egymást. A szentek ezt sokkal jobban meg tudták valósítani, mint más emberek, és ezért ők „jobban hasznlóak” a „prototípusz”-hoz, Istenhez. – A mi szentünk is ezt tudta tenni.

ket az akathisztosza is interpretál: Mózes hűségesen teljesítette hétköznapi kötelességeit.

Természetesen az akathisztosz is először azt a fontos mozzanatot hangsúlyozza, ami Mózes életének már megkoronázását jelenti: „testi és lelki betegségek gyógyítója” lett.³¹ Ez már önmagában is mások szolgálatát jelenti. Azonban rögtön ezután megjelenik a számunkra nagyon jelentős tény, vagyis az, hogy Mózes *buzgón* szolgált a hercegeket: „a hosszantűró szent Borisznak és Glebnek buzgón szolgáltál”.³² Nem egyszerű szolgálásról van itt szó. Ugyanis az életrajz a болярѣи (bojárrok) közé sorolja Mózeset. Borisz herceg meggyilkolása után Szvjatopolk Lengyelországba hurcolta a kijevi fejedelem legjobb embereit, „bojárjait, köztük Mózeset is”.³³ Így tehát az életrajz azt bizonyítja, hogy nem egyszerű, alacsonyrendű szolgálta, hanem tiszteletben álló nemes ember lehetett. Ugyanilyen utalást lehet testvéreire, Györgyre³⁴ vonatkozóan is találni.³⁵ A szöveg az отрокъ szót használja a „szolga” megnevezésére. Ez a szó sem egyszerű szolgát jelent, hanem egy bizonyos társadalmi szintet, udvari rangot jelöl. A harmadik testvér, Efrém életrajzából³⁶ még egy harmadik bizonyítékot is lehet erre szerezni.³⁷ Több forrás is említi, hogy a testvérek istállómasterként álltak alkalmazásban. A régi Oroszországban ez is nemesi rang volt, amit а тиунъ szóval jelöltek, s ami privi-

³¹ „Недуговъ душевнѣхъ и тѣлеснѣхъ цѣлебниче” – I. *konták*:

³² „Святѣмъ страсготерпцемъ Борису и Глѣбу усердно поработалъ еси” – II. *konták*. Nem áll ez ellentétben azzal, hogy a X. *ikosz* így szól: „Кризтиснак, а мѣнѣи Ки-рѣалнак вѣталъ ху шолгѣа”, „Царѣ Небеснаго Христа вѣрний служитель былъ еси”, illetve a IV. *konták*: látták, hogy „Кризтус ху шолгѣа вагу”, „вѣрнаго быти раба Христова”.

³³ *Pat.* 102-103.

³⁴ Vö. LEPHAIN, V., „Georgij Ugrin, azaz Magyar Görög – az alig ismert szent”, in *Aetas* 1 (1998) 72-78.

³⁵ „Istentől ihletett értelmű tisztelendő Mózes atya, amikor az Alta folyónál testvéredet, Györgyöt, Szvjatopolk katonái megölték a szent hosszantűró Borisszal és Glebvel együtt, csodálatos isteni gondviselés által egyedül te menekültél meg a meggyilkolástól” – II. *ikosz*. György volt az, aki testével védte ura testét, hogy megpróbálja megmenteni, de mindkettőjüket megölték.

³⁶ Vö. FERINCZ, I., „Magyar Mózes és Efrém – az ortodox egyház szentjei”, in *Aetas* 1 (1998) 67-71; LEPHAIN, V. – POLGÁR, GY., „Források Szentéletű és istenhordozó Magyar Efrém atyánk, torzsoki csodatevő Legendájához”, in *Órosz irodalom és ikonfestészet*, (Órosz irodalom és kultúra. Tanulmányok, források I), Szeged 1999, 208-221.

³⁷ Idézi HODINKA, *Az orosz évkönyvek*, 54; vö. 8. jegyzet; IVANCSÓ, I., „Моисей Угринъ és ikonográfiai ábrázolásai”, in *Posztbizánci Közlemények*, 3 (1997) 181-197.

legizált helyzetben levő, a gazdaság irányításában részt vevő fejedelmi vagy bojári szolgát jelentett.³⁸ Biztos, hogy nem lettek volna ilyen megbecsült helyzetben, ha nem szolgálták volna urukat hűségesen, nem teljesítették volna kötelességüket.

A *Paterikon* még azt is elmondja, hogy Mózes „Borisz kegyeltje volt”.³⁹ Ez a mondat – a maga szűkszavúságában is – világosan igazolja állításunkat. Ugyanis, ha Mózes nem lett volna hűséges szolga, ha nem teljesítette volna hűségesen a kötelességeit, akkor a herceg nem szerette és nem tisztelte volna. Ezt igazolja az akathisztosz is: „A Magasságbelítől ajándékba kapott erő folytán nagy hosszútúrra tettél szert, tisztelendő”.⁴⁰ A kegyelem munkálkodott Mózesben nem csak a szenvedések elviselésénél, hanem már itt, a kötelességteljesítésnél is. Ez azért valósulhatott meg, mert már fiatalkori élete is megadta rá az alapot. Az akathisztosz megemlíti: „az imádságban buzgólkodtál, amennyire tehetted, fiatal éveidben a szenteket követted”.⁴¹

Magyar Mózes akathisztosztól elárasztja az a gondolat, hogy a szent mennyi sok segítséget nyújtott és nyújt nem csak példájával, hanem konkrét segítségével is. Általános formában is előfordul ez: Isten „a hívők oltalmazójának”⁴² mutatta őt, olyannak, akiről mondhatja: „a közelieknek és távoliaknak segítségedet adod”.⁴³ Így lehet „erőtlenégeink jeles gyógyítója”,⁴⁴ így lehet „gyors segítség a bajokban”⁴⁵ és így lehet az „erőtlenek megerősítése”.⁴⁶ S mindezt megkoronázza, hogy ő „a szelídség és alázatosság fényes példája”.⁴⁷ A himnusz – az életrajz alapján – sok esetben szól arról is, hogy Mózes segítséget nyújtott a testi kísértésben szenvedőknek is.

Még életében eljött hozzá egy szerzetes, hogy segítséget kérjen tőle. S amikor botjával megérintette, örökre megszűntek a kísértései. Ezért énekelhetjük szentünkről: „botoddal a társad szenvedélyét meg-

³⁸ Vö. FERINCZ, *op. cit.*, 38.

³⁹ „Любимецъ святого Бориса” – *Pat.* 102.

⁴⁰ „Силою Вышнего, дарованную тебѣ, велие долготерпѣніе стяжалъ еси, преподобне” – *III. konták.*

⁴¹ „Въ молитвахъ потщался еси, елико бѣ мощно въ юнѣхъ лепахъ святымъ подражати” – *II. konták.*

⁴² „Вѣрныхъ предстателя” – *I. ikosz.*

⁴³ „Ближнимъ и далнимъ помощь свою подавай” – *X. ikosz.*

⁴⁴ „Немощей нашихъ изрядный целебниче” – *II. ikosz.*

⁴⁵ „Въ бедахъ скорый помощниче” – *VI. ikosz.*

⁴⁶ „Немощныхъ укрѣпленіе” – *IX. ikosz.*

⁴⁷ „Свѣтлый образе кропости и смиренія” – *I. ikosz.*

gyógyítottad”.⁴⁸ Az akathisztosz megemlékezik egy másik esetről is, amikor már a halála után nyújtott segítséget az ereklyéivel: „a sokat szenvedett Jánost”⁴⁹ is megtisztította a kísértésektől. A himnusz végén találjuk a fontos gondolatot, hogy Mózes mindezt azért tudta megtenni, mert Istentől kapta a kegyelmet hozzá. Így szól a szöveg: „Kegyelmet kaptál Istentől, hogy... megments a tisztátalan szenvedélyektől”.⁵⁰ Továbbá: a „kísértésekben megterhelteknek gyors segítségére vagy”,⁵¹ sőt: „megelőződ a kísértésekben téged segítségül hívók kérelmeit”.⁵²

Az akathisztosz és az életrajz is szól Mózes monostorban való életéről. Miután felépült a sebeiből és a megcsonkításból, Antalhoz ment, és „a monostorban élt tíz évig”,⁵³ haláláig. Az egyik életrajzírója pedig hozzáfűzi: a tíz esztendő alatt megtartotta az Úr tízparancsát, „tíz éven át másoknak szentelte az életét”.⁵⁴ Tehát nem magának élt, még ha „hallgatagságban” élt is.⁵⁵ Ez már a monostori életben való kötelelesség-teljesítést jelzi. Himnuszunk pedig így foglalja ezt össze: „A kegyelmi adományokkal egészen eltelve, tíz évig tartó hallgatásod által úgy ragyogtál mennyei fényvel, mint egy barlanglakó angyal”.⁵⁶

Összefoglalva azt lehet mondani,⁵⁷ hogy Mózes teljesítette hétköznapi kötelességeit, és hogy ebben másoknak is példát adott: mint szolga, hűségesen szolgálta az urát, a herceget; a monostorban hallgatagságban töltött tíz esztendő alatt hűségesen szolgálta szerzetestársait; lelkiekben is segítségükre is volt, sokat imádkozva; megtartotta a tízparancsolatot; a kísértések elleni küzdelemhez nyújtott segítsége megnyilvánult a halála után is, és ez szolgálatban és kötelelességteljesítésben leélt életének koronája. Mint Isten szentje, most is közbenjár mindazokért, akik segítségét kérik.

⁴⁸ „Жезломъ стась братнюю ислэлил еси” – VIII. konták. Érdemes felfigyelni a párhuzamra, amely a többi liturgikus szövegben is megjelenik: „az első Mózes” utánzójának nevezi az akathisztosz a botjával segítséget nyújtó szentünket.

⁴⁹ „Иоанна Многосрадального чудесно уврачевавый” – XI. ikosz.

⁵⁰ „Благодать дана ти ти отъ Бога соблюдати отъ нечистыя страсти” – XII. konták.

⁵¹ „Искушеньми отягченнымъ скоро пособствуй” – V. ikosz.

⁵² „Предваряющій прошенія призывающихъ” – X. ikosz.

⁵³ „Пробывши въ монастыре 10 летъ” – Pat. 111.

⁵⁴ Vö. ЖИТИЕ Преподобнаго отца нашего Моисея Угрина, 8.

⁵⁵ Vö. ПОПОВИЧ, *op. cit.*, 648.

⁵⁶ „Весь благодатныхъ дарованій исполненный десятилетнимъ безмолвземъ печернымъ рпазноангельскимъ просиялъ еси свэтомъ небеснымъ” – VIII. ikosz.

⁵⁷ Vö. IVANCSÓ, *Magyar Mózes*, 88, (az olasz kiadásban: 80).

2. Hivatáshoz való hűség

Az akathisztosz – az életrajzhoz képest – viszonylag keveset foglalkozik Mózes hivatásának kialakulásával, formálódásával, sőt magával a hozzá való hűségével is. Ez érthető is, mert a tisztaságát és az abban való megmaradását magasztatja. Az itt található, hivatására történő utalások éppen ezért fontosak lesznek számunka.

Talán a legfontosabb mondat ezzel kapcsolatban, amit így fogalmaz meg az akathisztosz: „a szerzeteseknek és világiaknak megvilágítod a mennyekbe vezető utat”.⁵⁸ Tehát nem csak a szerzetesekről van itt szó! Ezzel a himnusz kifejezésre juttatja, hogy Mózes akkor is hiteles keresztény ember lett volna, ha nem válik szerzetessé. Életének egész története ezt bizonyítja.

Mózes, ez a XI. századi fiatalember felismerte, hogy hivatást kapott Istentől a keresztény életre. De nem csak felismerte, hanem el is fogadta és meg is élte. Az akathisztosz ezt így fejezi ki: „fiatal korodtól az Úr szolgálatára adtad magadat”.⁵⁹ Ez lett tehát elsődleges hivatása, amit minden bizonnyal a családjából hozott magával. Ugyanis olyan magyar családból származott, amelyik Magyarországról Orosz földre költözött át. Bizonyára a családjá is keresztény hitben élt,⁶⁰ mégpedig a bizánci rítusban.

Mózes a hazájától távol is megtartotta a hitét. Sőt, egy másik, még mélyebb hivatás is megérlelődött bensejében. Szépen mondja az akathisztosz: „kész voltál az édes Jézusért lelkedet adni”.⁶¹ Az életrajza alapján azt állíthatjuk, hogy egész élete a szerzetesi hivatás felé tartott. Az akathisztosz hangsúlyozza – mint az életrajzok is –, hogy Mózes milyen sokat imádkozott. Ez így volt életének abban a részében is, amikor még nem kezdődött el a megpróbáltatása, amikor hercegek meggyilkolása után Kijevbe menekülve élt, „buzgón imádkozva az Úrhoz”.⁶²

Témánk szempontjából fontosnak tűnik az akathisztosz követ-

⁵⁸ „Не точно инокомъ, но и миряномъ путь къ небу озаряяй” – *XII. ikosz.*

⁵⁹ „Отъ млада возраста вдавый себе на служение Господу” – *III. ikosz.*

⁶⁰ Vö. IVANCSÓ, I., „A bizánci szertartású magyar szent, Magyar Mózes történetisége”, in *Tudomány és Társadalom. A „Magyar Tudomány Napja 1997” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása*, (Vass, L.-né, szerk.), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetek 10), Nyíregyháza 1998, 146-147.

⁶¹ „За сладчайшаго Исуса душу твою положи ти готовый” – *IV. ikosz.*

⁶² „Моляся ко Господу прилежно” – *II. ikosz.*

kező megfogalmazása: „a régi istenhordozó szentatyák erkölceit elsajátítottad”,⁶³ hiszen szentünk életéhez nagyon szorosan hozzátartozik az erkölcsiség is. Amikor a kísértő asszony bűnre ösztönzi – még mielőtt házasságot ajánlott volna neki –, Mózes nyíltan megvallja: „Nem ismerem meg nőt, soha életemben”.⁶⁴ Vagyis ez azt jelenti, hogy tisztaságban élt, és úgy is akart élni. Egy jóképű fiatalember – mint ő – élhetett volna másképp is. Kihaszználhatta volna az élet nyújtotta lehetőségeket. Sőt, itt maga a nő ajánlkozott fel neki, nem is akármilyen módon. De ő ezt nem akarta, inkább a tiszta életet választotta. Mózes a további próbálkozások után feleségül vehette volna az asszonyt, mert özvegy volt. De ő nem akart megnősülni, mert lelkében már érlelődött a szerzetesi hivatás.

Érdekes, hogy a barátai beszéltek először Mózesnek a szerzetességről, nem ő hozta szóba. Talán éppen azért tették ezt, mert már észrevették benne a hivatást: „Nem szerzetes, hanem szabad vagy”⁶⁵ még, így megházasodhatsz. De Mózes nem hallgatott rájuk, bárhogy érveltek, s végül kijelentette: „Ha élve szabadulok ennek az asszonymnak a kezei közül, akkor szerzetes leszek”.⁶⁶ Eközben a szerzetesi hivatás növekedett benne. Az özvegy hiába kecsegettette hatalommal, neki ígérve minden vagyonát, ő tántoríthatatlanul kitartott hivatása mellett, s meg is mondta neki: „Mostantól fogva szerzetes leszek”.⁶⁷ Tehát Mózes végérvényesen döntött. Így történt meg életében a döntő fordulat: az Áthosz hegyéről titokban érkezett szerzetes – amint az akathisztosz is megemlékezik róla – „a szent, angyali, szerzetesi életbe öltöztetett”.⁶⁸ Beérett tehát Mózes szerzetesi hivatása. Elérte célját.

Élete azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy nem elegendő elérni egy célt, meg is kell tartani azt, vigyázni kell az eredményre. Mózes erre is példát ad. A megannyi kísértés, csábítás, kínzás után újból el kell szenvednie a félelmetes megverettetést, amit az asszony parancsolt meg. De ő hajthatatlan, és meg is mondja neki: „Semmiképp sem mondhatok le a szerzetesi életről”.⁶⁹ Oly erőssé vált tehát Mózes hivatása a szerzetesi életben – még ha börtönben is kellett lennie –, hogy az öz-

⁶³ „Древнихъ святыхъ богоносныхъ отецъ нравы себѣ усвоившій” – VIII. ikosz.

⁶⁴ „Я не позналъ ея отъ рожденія” – Pat. 103.

⁶⁵ „Ты не инокъ и свободень” – Pat. 105.

⁶⁶ „Если я живой избавлюсь отъ руки этой женщины, то пойду въ монастырь” – Pat. 106.

⁶⁷ „Съ етихъ поръ я буду инокомъ” – Pat. 107.

⁶⁸ „Облечень во святый, ангелсій, иноческій образъ” – VII. konták.

⁶⁹ „А мне никакъ нельзя отречься отъ иноческой жизни” – Pat. 108.

vegynek a Boleszláv király előtt való panaszkodása is hiábavaló volt: „Most pedig valamiféle szerzetes szerzetessé nyírta”⁷⁰ Mózes inkább elszenvetde még a megcsönkíttatást is, de akkor is hűséges maradt a hivatásához, amit saját akaratából vállalt magára.

Végül az akathisztosz megemlékezik Mózes földi életének végéről is. Itt már kifejezetten a szerzetesi állapotban leélt élet áll a középpontban, amely a lelki dolgokat helyezi előtérbe: „nem törödtél testeddel, és Szent Antal barlangmonostorában fejezted be földi vándorlásodat, igaz és szent halállal pihenve meg az Úrban, mint győztes”.⁷¹ Itt tehát előkerül a már említett *подвиг* gondolata.

Mózes hivatásának és a hozzá való hűségének áttekintéséből megállapíthatjuk, hogy életének ezen a területén is kimagasló példát adott.⁷² Mindenekelőtt hűséges volt a keresztény hivatásához. Elkötelezett keresztény volt kor ifjúságától, s nem léha ifjú, aki csak ünnepnapokon megy templomba. Erkölcsileg is tiszta volt. Imádságos lelkületéből – amit életrajza nagyon hangsúlyoz – magasabb hivatás fakadt, vagyis a szerzetesi hivatás. Ezt nem csak elfogadta, hanem mindenféle akadályoztatás ellenére megérlelte magában, és hűséges maradt hozzá. Nem sikerült ettől eltávolítani őt sem az érzéki örömek csábításával, sem a hatalommal és anyagi javakkal való kecsegtetéssel. Ő kizárólag az őt meghívó Úrnak akart engedelmesskedni, Krisztus hű szolgája akart lenni.⁷³

3. Tisztaság

Amint már utaltunk rá, Magyar Mózes élettörténetének legnagyobb – ismert – részét a tisztaságáért való hősies küzdelem tölti ki. A tiszteletére készített akathisztoszban is ugyanez figyelhető meg. Az egész himnuszunk két, párhuzamosan futó vezérgondolata van. Az egyik az élettörténet eseményeit veszi sorra, ha nem is olyan részletesen, mint az a *Paterikonban* olvasható. A másik pedig Mózes tisztaságának a magasztalása.

Mózes nem csak a mindennapi kötelességteljesítésben és a hivatáshoz való hűségben ad példát az embereknek, hanem a tisztaságban is. És itt alá kell húzni, hogy kifejezetten a *tisztaságról* van szó, és nem

⁷⁰ „А теперь какой то чернец постригъ его” – *Pat.* 109.

⁷¹ „Нерадиль еси о твоей плоти и въ Лаврі Печерскэй святого Антонія конец странствія земного совершилъ еси” – *X. konták.*

⁷² Vö. IVANCSÓ, *Magyar Mózes*, 90-91, (az olasz kiadásban: 82).

⁷³ Vö. 32. jegyzet.

csak a szüzességről. Ugyanis az előbbi tágabb fogalom. A testi tisztaságot megelőzi a lélek, az értelem és a szellem tisztasága. Így volt ez Mózes esetében is. Ha bensőleg nem őrizte volna meg a tisztaságát, nem tudott volna testében sem tiszta maradni. Életének első részében nem készült szerzetesnek, vagy legalábbis nem tudunk róla. Ha Boriszt, az urát nem ölték volna meg, talán ő is egy udvari nemes maradt volna. Mindenesetre, élettörténete alapján állítható, hogy ebben az esetben is tiszta ember maradt volna. Még ha meg is házasodott volna, minden bizonnyal megőrizte volna – ha nem is a szüzességét, de – a tisztaságát, és így házassági tisztaságban élt volna. Itt érdemes megjegyezni, hogy nem lehet véletlen, hogy a bizánci egyház házasságkötési szertartásában így imádkozik az új párért: Urunk, „ajándékozz nekik házassági tisztaságot”,⁷⁴ nem pedig szüzességét!

A költemény két vezérgondolatát követve érdemes áttekinteni az akathisztosz alapján először Mózes életének azokat az eseményeit, amelyek a tisztaságáért való küzdelem hőisévé avatták őt, nem csak életében, hanem a halála után is, hiszen Isten csodatevő hatalommal tüntette ki őt; aztán pedig – a következő részben – sorra venni azokat a szép gondolatokat, amelyekkel a himnusz mindezekért magasztalja.

Mózes életének korábbi szakaszáról az akathisztosz elég keveset beszél. Csak annyit árul el, hogy két testvérével Kijev városába költözött,⁷⁵ s ott a hercegeknek imádságos lélekkel, buzgón szolgált. Továbbá elmondja az Alta folyónál 1015-ben történt tragikus eseményeket: a hercegek meggyilkolását, amikor Mózes csodásan megmenekült: „Csodálatos isteni gondviselés által egyedült te menekültél meg a meggyilkolástól”.⁷⁶ Szól még arról, hogy Kijevben Predszlavánál, Jarosláv hűgánál talált menedéket, ahol „buzgón imádkozva az Úrhoz”⁷⁷ töltötte életét. Végül bemutatja azt is, hogy „súlyos bilincsekkel megvasalva”⁷⁸ került lengyel fogságba.

Ezzel lezárul élete eme szakaszának bemutatása, és a III. ikosztól a VII. ikoszig az akathisztosz is a fogságban történt eseményeket veszi sorra, amelyekben Mózes igazi hősnak mutatkozott. Természetesen nem lehet célja egy liturgikus költeménynek a történet apró részleteinek a tárgyalása. Ezt a *Paterikon* – amelyben a szenvedések történetét

⁷⁴ *A görög katolikus egyház szerkönyve (Euchologion)*, Budapest 1964, 41.

⁷⁵ Vö. II. konták.

⁷⁶ „Дивнымъ смотрѣніемъ Божіимъ... ты же единъ, избавивъс убо́нія” – II. ikosz.

⁷⁷ „Моляся ко Господу прилежно” – II. ikosz.

⁷⁸ „Желѣзы тяжкими окованна” – III. konták.

12 szakaszra lehet osztani⁷⁹ – szemléletesen leírta, s a himnusz csak válogat belőlük.

Az első négy részletet egybefoglalva, az akathisztosz csupán ennyit közöl: „Kísértést szenvedtél egy nagy gazdagsággal rendelkező asszonytól”,⁸⁰ s már itt utal arra, hogy az asszony özvegy volt, mert férje nem tért vissza a harcokból. Az asszony lelkét a szenvedély kerítette hatalmába, Mózes lelke viszont imádságba merült, és így „az özvegyasszony csábításait éberem elhárította”.⁸¹ Nem részletezi tehát a himnusz, hogy az özvegy először egyszerűen csak hízogó szavakkal akarja magának megszerezni Mózeset, majd megígéri, hogy kiváltja a fogságból és hatalmas úrrá teszi. Nem szól arról sem, hogy vagyonnal akarja elcsábítani, s hogy ezek a kísértések az öt évi fogság alatt történtek. Megjelenik viszont az akathisztoszban az ördögi sugallat gondolata: „az istentelen özvegyasszony lelked temploma ellen támadt, tisztelendő”,⁸² bár azt nem részletezi, hogy ez Mózes megvásárlásában nyilvánult meg, hogy így teljesen uralkodhassék rajta. Az akathisztosz idézi a *Paterikon* gondolatát: Mózes mindennél jobban megszerette a lelki és testi tisztaságot, „azt remélve, hogy az időleges kínokért megszabadul az örök kínoktól”.⁸³ A megvásárlás után történeteket is leírja a himnusz: az özvegy kényeztetni akarja a férfit: „drága ruhákba öltöztetett és édes ételekkel táplált téged, majd szégyentelen dologra vonszolt”.⁸⁴ De Mózes még jobban imádkozik, még szigorúbban böjtöl. Amikor az asszony látja, hogy Mózes inkább az istenes életet választja, most már el akarja veszíteni: éhhalálra szánja. Az életrajz alapján így beszél el ezt az akathisztosz: „A gonosz asszony azt találta ki, hogy éhséggel kínoz agyon téged, és börtönbe vettetett”.⁸⁵ Mózes barátai is színre lépnek a himnuszban, akik rá akarják beszélni az asszonynak való behódolásra. Az életrajzban következő két részt kihagyja az akathisztosz. Az egyik az, hogy az asszony csaláshoz folyamodik. Úgy mutatja be Mózeset a népnek, mint urukat s az ő férjét,

⁷⁹ Ezt a felosztást így végeztük el: 1. hízogás; 2. kiváltás ígérete; 3. vagyonnal való csábítás; 4. ördögi sugallat; 5. megvásárlás; 6. Éhhalálra ítélet; 7. család; 8. halállal fenyegetés; 9. megveretés; 10. segítségkérés; 11. ágybafektetés; 12. megcsonkítás. Vö. IVANCSÓ, *Magyar Mózes*, 38-41; (az olasz kiadásban 33-36.)

⁸⁰ „Быль еси искушаемъ отъ нѣкія жены младія” – III. *ikosz*.

⁸¹ „Пельщєнія вдовы добо отразивый” – III. *ikosz*.

⁸² „Восшумѣ нечєстивая вдова на храмъ души твоея” – IV. *konták*.

⁸³ „Ради мукъ временныхъ, уповая избавлєнни быти вѣчныхъ мукъ” – V. *konták*.

⁸⁴ „Облеже тя въ ризы многоцѣнная и сладкими брашнаи питашє безстыдно влачашє на дѣло непрєподобнє” – V. *ikosz*.

⁸⁵ „Гладомъ умысли злая жена уморити мя, вверженнаго въ темницу” – VI. *konták*.

amire ő csak nevetéssel válaszol. A másik pedig a halállal való fenyegetés. Az asszony azt gondolja, hogy már ura Mózesnek, mert megvásárolta, így halállal fenyegeti meg. Viszont megemlékezik a döntő jelentőségű tényről: „a szent Áthosz-hegy szerzetese a szent, angyali szerzetesi életbe öltöztetett”.⁸⁶ Ezzel az akathisztosz befejezettnek tekinti a szenvedések bemutatását, csupán Mózes megcsonkítását említi még.

Közben tehát kimarad az életrajznak az a része, hogy az özvegy veréssel akarja Mózes erejét megtörni. De őt sem a verések, sem semmiféle beszéd nem töri meg. Nem segít az sem, hogy az asszony Boleszláv királyhoz fordul segítségért. Azt a részletet sem említi a himnusz, hogy mivel az asszony semmiképpen sem tudta elcsábítani Mózeset, megparancsolja, hogy erőszakkal fektessék melléje az ágyba. De ő ekkor sem enged a bűnös kísértésnek. Sőt, szemébe mondja az asszonynak, amit nő nem viselhet el pirulás nélkül: „Ne hidd, hogy... nem tudom megtenni, amit akarsz; de istenszeretetből undorodom tőled mint tisztátalantól”.⁸⁷

Aztán következik Mózes megcsonkításának elbeszélése. Mózeset még jobban megverik, naponta száz csapást mérnek rá, végül az asszony levágatja „titkos szerveit”,⁸⁸ s vérbefagyva hagyja őt. „A gonosz asszony... esztelenségében megparancsolta, hogy csonkítsanak meg téged. Te pedig a vérfolyástól halottként feküdtél, s alig volt lélegzet benned.”⁸⁹ Mindezt azért tette az asszony, hogy ha az övé nem lehetett, másé se lehessen Mózes! Ezzel a tisztaságért vívott küzdelemnek és az érte vállalt szenvedéseknek a bemutatása véget ért.

Az akathisztosz a továbbiakban a már célbaért, szerzetesi hivatásának élő Magyar Mózesről szól, ebben az állapotban mutatja be. Így meglepőnek tűnik, hogy Mózes további életét már úgy tekinti, hogy az a monostorban folyik, és nem szól semmit arról, hogyan érkezett meg az Antal által ásott, kezdetleges barlangmonostorba. Két esetben lehet találkozni a himnuszban olyan tényekkel, amelyek arról szólnak, hogyan töltötte életét Mózes a monostorban; aztán a himnusz megemlékezik a szent haláláról is; végül pedig két esetet mond el arról, hogy Mózes a halála után is segítséget tudott nyújtani.

⁸⁶ „Быль еси отъ черноризца святая Афонскія Горы облечень во святыи, ангелскій, иноческій образъ” – VII. *konták*.

⁸⁷ „Не думай что... не могу этого сделать: я страха Божия гнушаюсь тебя, какъ нечистой.” – Pat. 110.

⁸⁸ „Тайные члены.” – Pat. 110.

⁸⁹ „Дукавая жена... въ безумии своємъ оскопити тя повелѣла. Ты же яко мертвь лезаль еси отъ теченія крове едва мало въ себѣ дыханія имія” – VII. *ikosz*.

Az első említés ezt mondja el: „társad szenvedélyét meggyógyítottad”.⁹⁰ Vagyis arról szól, hogy botjának érintésével segített a testi kísértésekben szenvedő szerzetesnek. A második említés Mózes hallgatótagtságban töltött életéről szól: „Tíz évig tartó hallgatásod által úgy ragyogtál mennyei fénnel, mint egy barlanglakó angyal”.⁹¹

Világos utalást ad az akathisztosz a szent haláláról, elmondva, hogy az „Szent Antal barlangmonostorában”⁹² következett be.

Végül a himnusz XI. ikosza – az akathisztosz szerkesztési szabályainak megfelelően – a fénytársztó világosság témájával kezdődik, és ehhez a világossághoz hasonlítja a szent ereklyéit, amelyek „gyógyítást adó ereklyék”.⁹³ Ugyancsak itt szerepel János szerzetes meggyógyítása is: „a sokat szenvedett Jánost csodásan megtisztítottad”.⁹⁴

Összefoglalva a Mózes hősies küzdelmeiről szerzett ismereteket, amelyeket tisztasága megőrzése érdekében vitt végbe, érdemes feltenni a kérdést: Mi motiválta őt erre? Miért kellett elviselnie a gazdag asszony szenvedélyes szerelmét, aki mindenáron meg akarta szerezni magának és magáévá akarta tenni: kényeztette, kísértette, minden elképzelhető módon kinozta, végül a legszörnyűbb dolgot is elkövette, és megcsonkította de semmivel sem tudta megtörni a férfi ellenállását? Miért nem egyezett bele a házassági ajánlatba, amikor még nem volt szerzetes, az asszony pedig özvegy volt? Nem lehetett másként, csak úgy, hogy Mózes meg akarta őrizni a tisztaságát.

S erre nem elegendő magyarázat Kologrivové, aki „az ifjúkori üdőség erénye hősének” tekinti őt.⁹⁵ Nem tűnik elégségesnek Iglói értelmezése sem, aki „szélesebb értelemben véve keresztény etikai és hazafias jellegű” hőstettet lát Mózes életében.⁹⁶ Inkább Lepahinnak van igazsága, aki életszentségről beszél Mózessel kapcsolatban.⁹⁷ Ugyanis egyetlen újszövetségi gondolat uralja Magyar Mózes egész történetét: ha az ember Istennek tetsző módon él, akkor nem földi jutalmat vár. Jézus ugyanis így oktatja tanítványait: „Amikor megteszitek, amit parancsoltak nektek, mondjátok: «Mihaszna szolgák vagyunk, hisz csak kötelességünket

⁹⁰ „Жезломъ страсть братнюю исцѣлил еси” – VIII. konták.

⁹¹ „Десятолѣтнимъ безмолвѣемъ пещернимъ равноангельскимъ просиялъ еси свѣтомъ небеснымъ” – VIII. ikosz. Vö. 51. és 54. jegyzet.

⁹² „Въ Лаврі Печерскэй святого Антонія” – X. konták.

⁹³ „Цѣльбоносныя мощи” – XI. ikosz.

⁹⁴ „Юанна Многострадальнаво чудесно уврачевавый” – XI. ikosz.

⁹⁵ Vö. KOLOGRIVOV, *op. cit.*, 63.

⁹⁶ Vö. IGLÓI, E., „Magyar Mózes legendája”, in *Filológiai Közölny* 1-2 (1962) 8.

⁹⁷ Vö. LEPAHIN, *op. cit.*, 53.

teljesítettük.»⁹⁸ Jézus megerősíti, hogy még a legjobb, még a leghűségesebb szolgálta, a legjobb tanítvány sem dicsekedhet Isten előtt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember semmi módon nem kaphat jutalmat. Inkább azt, hogy nem a jutalmazásért kell tevékenykedni, hanem Isten nevében. Jézus ugyanis így figyelmeztet: aki az alamizsnát, az imádságot, a bűnt az emberek szeme láttára, gögösen és hivalkodva cselekszi, az már meg is kapta jutalmát.⁹⁹ Jézus nem kérdőjelezi meg ezeket a cselekedeteket, csak a módját jelöli ki, hogyan kell megtenni őket úgy, hogy ne mindenképpen a jutalomra számítsa az ember. Annak, aki az Úr parancsait megtartva él, nem a földi jutalmazás reménye adja az erőt, hogy Istennek szolgáljon, hanem Isten szeretete, a jó végső győzelmébe és az Isten igazságos ítéletébe vetett hit. Ebben az összefüggésben elhelyezve Mózeset, jó példának látjuk őt, mert ilyen távlatban élte meg tisztaságát.

III. Mózes életeszménye az akathisztosz alapján

Nem nehéz felfedezni Magyar Mózes életének történetében – ha csak áttételesen is – a három evangéliumi tanácsot, amely a szerzetesi élet alapján képezi.¹⁰⁰ Talán nem túlzás állítani, hogy életében ezekre törekedett, ezeket élte meg. Azonban nem csak a szerzetességre való törekvése miatt fontos ez, hanem azért is, mert ő hiteles keresztény életet akart élni, s ezzel minden ember számára példát adott. – Az akathisztosz alapján áttekintve ezt, természetesen ennek megfontolásában sem lehet elszakadni a teljes életrajzától.

1. A szegénység és bűjt

Hogy Magyar Mózes mennyire tudott lemondásban élni, az világosan kiderül az életrajzából. Különösen azok a részlet igazolják ezt, amelyek a gazdag özvegyasszony csábításával kapcsolatosak.

Már láttuk, hogy Mózes a szegénységet választotta. A hercegek

⁹⁸ Lk 17,10

⁹⁹ Vö. Mt 6,5.6.16

¹⁰⁰ Az akathisztosz világosan meg is fogalmazza ezt: „Üdvözlégy, ki az evangéliumi szűk úton haladtál!” „Радуйся, тѣснымъ путемъ евангельскимъ шествовавший” – III. *ikosz*, továbbá: „Életed a szűk ösvényen haladt át”, „Житѣе твое тѣсною стезею прошель еси” – X. *ikosz*.

udvarában ugyan megbecsülésben és jómódban élhetett, de a rabságban tudott váltani. Öt évig élt zúgolódás nélkül a börtönben, Isten akaratából viselve el a keserű rabságot. Aztán a hatodik évben, az özvegyasszony zaklatásai közepette bizonyította, hogy tud független lenni az anyagi javaktól. Ezért magasztalhatja őt az akathisztosz már az elején, mint a „böjt és az önmegtartóztatás buzgó teljesítőjét”.¹⁰¹ A szenvedélyes nő háromszor is megpróbálkozott azzal, hogy vagyonnal csábítsa el Mózeset. Először felajánlotta neki mindenét: „A tiéd leszek én magam és összes vagyonom”.¹⁰² De hiába, a férfi nem egyezett bele. Aztán azzal kecsegtette a nő, hogy kiváltja a fogságból és gazdaggá teszi: „Egész birtokomnak urává, hatalmam örökösévé teszek, és első leszel a bojárok között”.¹⁰³ De Mózes azt válaszolta, hogy többet ér neki teste és lelke gazdagsága. Végül az asszony cselhez folyamodva úgy mutatta be Mózeset az alattvalóinak mint férjét és az ő urukat. Ám Mózes ekkor is megvetette a vagyont és gazdagságot, így szólva: „Hiába fáradozol: nem tudsz elcsábítani e világ enyésző dolgaival, sem lelkemnek gazdagságát nem tudod ellopni”.¹⁰⁴ Ezek alapján mondhatja róla az akathisztosz, hogy „mindentől tartózkodva imádkozott”¹⁰⁵ és hogy „a böjtre és imádságra”¹⁰⁶ adta magát. Az akathisztosz azonban az életrajzból nem annyira az eseményeket interpretálja, hanem a magasabb, a lelki szempontot emeli ki, összekapcsolva az önmegtagadás gondolatával – ami háromszor is jelen van a himnuszban¹⁰⁷ –, sőt a szenvedélynélküliségével¹⁰⁸ is. Mindez azért történhetett, mert – mint az akathisztosz énekli – „nagy hosszútűrésre tettél szert”.¹⁰⁹ De ehhez józan kiegyensúlyozottsággal hozzáfűzi, hogy szentünk a Magasságbelítől kapta hozzá az erőt. S végül a legszebb

¹⁰¹ „Усердный исполнителью поста и воздержанія” – *I. kosz.*

¹⁰² „Будешь владеть мной самой и всею областью моею” – *Pat.* 103.

¹⁰³ „Будешь господиномъ всему имѣнію моему, наслѣдникомъ моея власти, старшимъ между боярами” – *Pat.* 104.

¹⁰⁴ „Не можешь ты прельстить меня плѣнными вещами этого міра, ни украсть у меня духовнаго” – *Pat.* 106.

¹⁰⁵ „Онъ же вся терпя моляшеся” – *III. ikosz.*

¹⁰⁶ „Прилежаше паче посту и молитвѣ” – *V. ikosz.*

¹⁰⁷ Vö. „Önmegtagadásokkal tetted tökéletessé a földi életet”, „Въ подвигахъ земное течение совершивый” – *V. ikosz.*; „Az egész világ hirdeti önmegtagadásod szilárdságát”, „Проповѣуется во всемъ мирѣ доблесъ подвига твоего” – *VI. konták.*; „Önmegtagadásaid ragyogásától megvilágosítva”, „Сзяніемъ твоємъ подвиговъ твоихъ просвѣщенни” – *VII. konták.*

¹⁰⁸ Vö. „A szenvedélynélküliség magaslátára jutottál”, „На высоту безстрастія возшедый” – *IV. ikosz.*

¹⁰⁹ „Веліе долготерпѣніе стяжалъ еси” – *III. konták.*

és legfőbb megokolást is megadja hozzá: a „testet a lélek alá rendelted”.¹¹⁰

2. A tiszta élet és az imádság

Az akathisztosz teljes szövege ennek a bemutatására fekteti a legnagyobb hangsúlyt. Ez érthető, hiszen Magyar Mózes ebben volt nagy, ezért lett ismerős a világ számára, ezért nem merült évszázadok múlva sem a feledés homályába.

A liturgikus himnusz már Mózes teljes életének ismeretében tud visszatekinteni, és a beteljesülés fényében szemléli az alakját. Ezért jelenik meg minden refrénben: „Üdvözlégy... a tisztaság harcosa!”¹¹¹ Mózes életének beteljesedése a szerzetesi életállapotban történt meg, melyet a lelki irodalom angyali állapotnak nevez. Négyyszer jelenik meg ez a gondolat az akathisztoszbán. Rögtön az elején feltűnik az első, amely „testben élő angyalnak”¹¹² nevezi szentünket, aztán pedig az „angyali tisztaság buzgólkodójának”.¹¹³ A következő így szól: „Üdvözlégy, ki angyali életet mutatsz!”¹¹⁴ Végül a himnusz végén is megjelenik ez a gondolat, amikor Mózes dicsőítésének indoklását adja meg: azért érdemli meg, mert az élete „angyalhoz hasonló”¹¹⁵ volt. Ezeken túl, még egy ilyen jellegű utalást lehet találni a szövegben, ahol az akathisztosz szerkesztési szabályainak megfelelően arról van szó, hogy az angyalok is csodálkoznak „tisztaságod fönségén”.¹¹⁶ Ez a gondolat tovább visz a tisztaság földön való megélésének irányába. Nem csak az angyalok számára volt nagyszerű Mózes, hanem az embereknek is, amit – ismét a himnusz szerkesztési szabályainak megfelelően – még a sokbeszédű bölcsek sem tudnak megfelelő módon kifejezni,¹¹⁷ sőt Istennek is: „Szíved tisztaságát látva az Úr”¹¹⁸ – így választotta ki őt. Ezt a kiválasztást azonban – amint a szöveg is hangsúlyozza – megelőzte Mózes emberi nagysága. Együtt működött a kegyelemmel. Így lehetett „a szüzesség és

¹¹⁰ „Плоть духу покоривый” – III. ikosz.

¹¹¹ „Радуйся... чистоты поборниче!”

¹¹² „Ангела во плоти” – I. ikosz.

¹¹³ „Ангельския чистоты ревнителю” – I. ikosz.

¹¹⁴ „Радуйся, ангельское жиюе являй!” – VI. ikosz.

¹¹⁵ „Разноангельское житие” – XII. ikosz.

¹¹⁶ „Высоте чистоты твоея” – IX. konták.

¹¹⁷ Vö. IX. ikosz.

¹¹⁸ „Видя Господь чистоты сердца твоего” – II. konták.

romlatlanság jó illatú lilioma”,¹¹⁹ „a szüzesség csodálatos fényessége”,¹²⁰ hiszen „a lelki és testi tisztaságot mindennél jobban”¹²¹ megszerette. A gonosszal való küzdelem is nagy hangsúlyt kap a himnuszban, aki az özvegyet egyre jobban felhevítette Mózes elcsábítására: „látva a te tiszta és szent életedet”.¹²² Az Úr kegyelme azonban, az emberi együttműködéssel, ennél sokkal erősebb: erőt adott, „hogy legyőzd a szenvedélyeket”.¹²³ Végül Mózes élete azzal teljesedett be, hogy az Úr „a szüzi tisztaságért”¹²⁴ megkoronázta. Viszont ehhez a szív tisztasága is kellett, amint az akathisztosz kétszer is kiemeli. „Méltónak találtattál a tisztaszívűek boldogságára”,¹²⁵ és „teljesítetted a törvényt, hogy tiszta szívűnek kell lenni”.¹²⁶

A tiszta szívű élethez és a tiszta állapothoz szorosan csatlakozik az imádság. Így nem lehet véletlen, hogy az akathisztosz ennek a hangsúlyozására is gondot fordít Mózes liturgikus magasztalásában. Négy helyen is megjelenik a szövegben ez a téma, bizonyítva, hogy életének minden szakaszában imádkozott Mózes. Így tett már akkor is, amikor a hercegeket szolgálta, amint az akathisztosz említi: „az imádságban buzgólkodtál”.¹²⁷ Aztán azt írja a himnusz, hogy urának meggyilkolása után Kijevbe menekült, és ott élt, „buzgón imádkozva az Úrhoz”.¹²⁸ Ugyanígy élt akkor is, amikor az özvegyasszony bűnre akarta őt csábítani. Az imádságból merített erőt a kísértés legyőzéséhez, ezért „imádkozott”.¹²⁹ Az asszonyi fondorlatok ellen, a böjtölés mellett, az volt a fő védekezése, amit az akathisztosz így énekel meg: az „imádságra adtad magadat”.¹³⁰ Imádságának olyan hathatós ereje volt, hogy a kísértéseket le tudta győzni általa, sőt a szenvedésben is ez adott neki erőt. De azt is fontosnak tartja a himnusz kiemelni, hogy nem csak saját maga számára kamatoztatta Mózes az imádságot, hanem mindenkiért imádkozik. Őt helyen beszél erről az akathisztosz: „fáradhatatlanul imádkozol ér-

¹¹⁹ „Благоуханный крине дэвства и нетлэнія” – II. *ikosz*.

¹²⁰ „Цэломудрія дивное свіціло” – I. *ikosz*.

¹²¹ „Всего паче возлюбил еси чистоту душевную” – V. *konták*.

¹²² „Видя... чистное і святое житіе твоє” – V. *ikosz*.

¹²³ „Поэждати страсти” – VIII. *konták*.

¹²⁴ „За дэвственную чистоту” – IX. *ikosz*.

¹²⁵ „Еси достоинь блаженства чистыхъ сердцемъ” – VIII. *ikosz*.

¹²⁶ „Заповедь чистымъ сердцемъ быти... исполнивый” – VIII. *ikosz*.

¹²⁷ „Въ молитвахъ потщался еси” – II. *konták*.

¹²⁸ „Моляся ко Господу” – II. *ikosz*.

¹²⁹ „Моляшеса” – III. *ikosz*.

¹³⁰ „Прилежаше... молитвэ” – V. *ikosz*.

tünk”,¹³¹ „imádkozol a szent emlékedet tisztelőként”,¹³² „szüntelenül imádkozol lelkünkért”,¹³³ „az Úr előtt imádkozol értünk”,¹³⁴ „a világeért hathatósan imádkozol”.¹³⁵ A szent szöveg lezárásaként pedig megjelenik a kérés is, hiszen az ilyen imádságos lelkületű embernek bizonyára kedves az Istenhez szóló szava mindenki lelki üdvössége és testi egészsége megnyerése érdekében: „imádd a mindenek Teremtőjét!”¹³⁶

3. Az engedelmesség

Magyar Mózes engedelmességéről két szempontból érdemes megemlékezni. Az egyik a negatív oldal. Életének egész ismert története arról szól, hogy nem engedelmeskedett a csábító asszonynak, aki bűnbe akarta vinni. Ezért képes volt a legnagyobb szenvedéseket is elviselni, végül a férfitlanítást, a megcsonkítást is. A másik oldal viszont a pozitív: Krisztus katonájaként csak Istennek engedelmeskedett, parancsainak hősiesség megtartásával. Az akathisztosz nagyon szépen fogalmazza ezt meg: „akarodat a mennyei Atya akara alá vetted”.¹³⁷

Befejezés

Magyar Mózeset nem csak az életrajza, hanem az akathisztosza alapján is példaképnek lehet tartani. A világban egyre nagyobb szükség van eszményképekre. Szentünket ilyennek tarthatjuk, amint közel ezer év róla szóló tanúsága bizonyítja. Méltó befejezésnek kínálkozik az akathisztosz jellemző mondata: „Üdvözlégy, ki nem csupán szavakkal, hanem még inkább tettekkel tanítasz bennünket!”¹³⁸

¹³¹ „Молитвенниче нашъ еусыпный” – II. ikosz.

¹³² „Молитвенниче о чтущихъ святую память твою” – VI. ikosz.

¹³³ „О душахъ нашихъ непрестанный молитвенниче” – VIII. ikosz.

¹³⁴ „Молитвенника о насъ предъ Господомъ” – XII. ikosz.

¹³⁵ „О міръ молитвенниче презрядный” – XII. ikosz.

¹³⁶ „Умоли всіхъ Творца” – XIII. konták.

¹³⁷ „Покоривый волю свою волю Отца Небеснаго” – VII. ikosz.

¹³⁸ „Не словами точію но множае паче дэломъ насъ поучай” – V. ikosz.

Félix-Alejandro Pastor

A KINYILATKOZTATÁS ISTENE¹

TARTALOM: 1. Az Isten-kérdés problematikája; a. A keresztény teológia; 2/ Az értelem és a hit; 2. A mai helyzet – az aktuális kérdések; 1/ A transzcendencia teológiái; 2/ Az immanencia teológiái

1. Az Isten-kérdés problematikája

1/ A keresztény teológia

Egy, az Istenről szóló teológiai szóhasználat először a görög-filozófiai kultúra és a kereszténység vallásos üzenetének találkozásából született. Az első keresztény apológéták szisztematikus módon próbálták meg megérteni Isten filozófiai fogalmát. A kereszténység hirdette, hogy a világot teremtő ismeretlen és titokzatos Isten, Ábrahám Istene és Jézus Atyja egy és ugyanaz, az egyetlen élő és igaz Isten, aki a szövetség által fedte fel magát, ő az egyetlen történelem ura, minden nép vallásos érzelmének transzcendens tárgya és minden valóság utolsó princípiuma (ApCsel 17,23köv., Róm 1,18köv.). A görög filozófia – elsősorban a platonizmus és a sztoicizmus – segítségével az első keresztény gondolkodóknak sikerült a lelket, mint egyetlen, lelki és hallhatatlan valóságot körbeírniuk. A vallásos tapasztalás eksztatikus jellegét hangsúlyozták ki, és az isteni valóság meghatározó tulajdonságait pedig ezekkel a kifejezésekkel jelölték meg: egyetlen és utolsó, lelki és transzcendens, örök és gondviselő, szembehelyezkedve ezzel a sztoikusok materialista panteizmusával és az epikureisták érdektelen deizmusával (Jusztinosz, Antióchiai Ignác, Római Kelemen). A keresztény monoteizmusnak a dualista gnoszticizmussal való találkozása elvezetett a hit első artikulusának igazhítú (ortodox) megfogalmazásához, megerősítve ezzel – a régi szövetség teremtő Istenének és az új szövetség üdvözítő Istenének, Jézus Atyjának félreérthetetlen (egyértelmű) azonosságán keresztül – az isteni „monarchia” egyetlenségét és egységét (Ireneusz, Tertullianusz, Origenész).

¹ PASTOR, F-A., „Il Dio della Rivelazione”, in *Dizionario di teologia fondamentale*, (Latourelle, R. – Fisichella, R. a cura di), Assisi 1990, 317-323.

Alexandria és a Kappadókiaiak keresztény teológiájában Isten, mint az abszolút és végtelen, transzcendens és a léten felüli (természetfeletti) valóság jelenik meg, akitől a teremtett világ sokfélesége származik. A természetes és üdvözítő renden keresztül az isteni fény mindent megvilágosít. Isten jelenléte tölti be a kozmoszt és a történelmet. Az ember, mint teremtmény, nemcsak az isteni nevek (tulajdonságok) „kimondásának” „katafatikus útja” által képes a Teremtővel való egységre, hanem és különösképpen a negatív teológia „apofatikus”, és az eksztatikus egyesülés „misztikus útján” keresztül (Alexandriai Kelemen, Nisszai Gergely, Alexandriai Dénes). A nyugati teológia az isteni valóságnak nemcsak az ontologikus transzcendenciáját hangsúlyozza ki, hanem elsősorban az isteni akarat üdvözítő szándékának, ami teljesen szabad és mindenható, felfoghatatlanságát. Üdvözítő és kifürkészhetetlen akarata által Isten, mint abszolút szeretet vonzza magához a világmindenséget, s ezáltal tárva fel – a kiválasztásban, a szövetségben, a teremtés gyönyörűségében és az üdvösség-történet („*historia salutis*”) misztériumában – végtelen irgalmasságát és predestináló kegyelmét. A vallásos ember nemcsak a megtapasztalható teremtésben, az Isten nyomait („*vestigia Dei*”) fűrészelve keresi és találja meg a végtelen igazságot, hanem elsősorban bensője („*via interiore*”) által ott, ahol az isteni igazság megvilágosító, közvetlen és feltétlen módon, mint szeretett, teljes és bizonyos igazság tárul fel (Ambrus, Viktor, Ágoston). Hitvallásaiban, az antik Egyház az egyetlen és élő Istent nemcsak mint abszolút, hanem mint személyes valóság is hirdette, aki a világmindenséget teremtő és a történelmet irányító, mindenható és szent Atya (*DS* 125, 150). Isten fogalmának megismerhetőségét és végességét tagadván (*DS* 410), a hívő közösség Istent, mint lényegileg megismerhetetlen és titokzatos, végtelen és tévedhetetlen, alap és mélység, és minden valóság – teremtett és teremtetlen, látható és láthatatlan – kezdet nélküli kezdetét („*principium sine principio*”) hitte.

A skolasztikus teológia az arisztotelizmust felhasználván – a Végtelenből a végeshez leszálló kontemplatív út alternatívájaként, ami az ágostoni platonizmusra volt jellemző (Anzelm, Bernárd, Bonaventúra) – a lét analógiája által egy, a végesből a Végtelenhez, a teremtményből a Teremtőhöz emelkedő „deduktív” utat dolgozott ki (Aquinói Tamás). Az igazság és a jó dinamizmusában, egy, a transzcendensre nyitott antropológiát és egy okozati ontológiát feltételezvé, lehetségessé válik az Istenről szóló megállapítás logikai törvényesítése, az ő abszolút és személyes valóságában, akarom mondani, létének (mint olyan) tulajdon-

ságaiban, és örök és lelki „életének” tökéletesedéseiben: létében leghatásosabb és legtökéletesebb, „életében” örök és mindenhol jelenlévő, cselekedetében pedig mindentudó és mindenható. Bölcsessége és jósága összhangban működik, a természet rendjében mint teremtés és gondviselés, az üdvösség rendjében mint kegyelem és predestináció. A skolasztika látásmódjában egységre talál a világmindenség kezdetének és végének Istene, mint a legfőbb jó, ami a keresztény platonizmus jellemzője és az arisztotelizmus oksági ontológiája, ezzel Istent mint a teremtmények egyetemességének első hatékony okát (*prima causa efficiente*), és dinamizmusuknak utolsó okát határozza meg. Ez a dinamizmus a maga tökéletességét és teljességét csak az isteni boldogságokban való részesedésben fogja megtalálni. Nemcsak a teológia, hanem a középkori egyház is, a maga dogmatikus határozataiban elevenként kezeli a misztérium ilyen látásmódját, az egy és egyetlen, igaz és szent, örök és változatlan Istent, mint „megfoghatatlant, mindenhatót és tévedhetlent” hirdeti. Mindazonáltal az Istenről szóló beszéd csak a teremtményi részesedés miatt lehetséges, attól fogva, hogy a teremtmény és a Teremtő között „hasonlóságok és eltérések” léteznek, mégha a különbözőség mindig nagyobb is (*DS* 806, vö. 800). A teológia és az Egyház tehát mindig egy „*Deus semper maior*”-ról beszél.

2/ Az értelem és a hit

Mind a keresztény platonizmus „apofatikus” és misztikus útjának, mind pedig az arisztotelizmus spekulatív és deduktív útjának szembe kell néznie az autonóm értelem új, módszeres kihívásaival, ami a matematika és a tudomány segítsége által egy új, racionális teológia lehetőségét keresi (Descartes, Leibniz, Newton). Az új, racionális vallás, mint az elméleti szféra kritikai követelménye kerül szembe a kinyilatkoztatott hittel, a gyakorlati szférában pedig, ez mint etikai kihívás „vitatkozik” a történeti vallásokban jelenlévő türelmetlenséggel, fanatizmussal és babonassággal (Diderot, Voltaire, Hume). A történeti vallások és a keresztény kinyilatkoztatás pozitívításának alternatívájaként a teológiai racionalizmus Istent, a világmindenség Alkotójaként, az azt szabályozó matematikai törvények biztosítójaként állítja elének. A morális értelem elsőbbségét védelmezi a vallásos hit felett, ami pusztán az erkölcsiség követelményeként létezik (Schafesbury, Rousseau). A racionalizmus által a teológia szinte egy, a tökéletes természetnek egy panteisztikus jellegű filozófiájában oldódik fel (Spinoza, Lessing), vagy pedig az

értelem egy vallásosságában, ami pusztán az erkölcsi becsületesség elterjedt keresése (Kant). A racionalizmussal szemben, a keresztény fideizmus (Luther, Pascal, Jacobi) a végeesség homályosságából kiindulva nehézkesnek tekint bármit is a Végtelenről bizonyossággal kijelenteni. Isten nyilvánvalóan csak a „hit fényénél”, s nem pedig az „értelem fényénél” tárul elénk. Az üdvösség története Ábrahám titokzatos Istenének, s nem pedig a filozófusok racionális istenének teofániája. Meg kell jegyeznünk, hogy az ember misztériumát, mint a Végtelen nosztalgikus végeességét, és mint a kegyelemre szoruló elidegenülést csak a kinyilatkoztatás tárja fel. Már a teológiai racionalizmus is tudatában volt annak, hogy a tisztán racionális hit útját követve lehetetlen a hit Istenét lényegének teljességében hirdetni. A teológiai fideizmus pedig teljességgel tudatában van az Istenben való hit eredetiségének, annak immanens és transzcendens mivoltában, személyességében és kizárólagosságában egyaránt.

A racionalizmus és a fideizmus teológiai megállapításai egyaránt az emberi szubjektivitásból – mint a kritikai értelem, az erkölcsi akarat és a hívő érzés – indulnak ki. A modernizmus autonóm értelme számára azonban mind a vallásos antropomorfizmus, mind a bibliai perszonalizmus problémát jelenthet. A filozófiai idealizmus (Fichte, Hegel) számára az Abszolútnak, mint végesnek és személyesnek egyidejű elgondolása jelenti a legélesebb nehézséget. A szubjektív és az objektív, az ideális és a valós, az én és a világ közötti hiány felülmúlásának keresése közben az idealizmus jóváhagyja a véges személy irányultságát a végtelen tárgy felé, amit mint abszolút Személy ismer fel (Schelling). A véges és a Végtelen viszonyának megállapításában az idealizmus nem áll ellen az azonosság-princípium csábításának. A Végtelen tárgyasíthatatlanságát és az Abszolút fogalmitlanságát „állítván” az idealizmus egy teljes apofatizmusra van ítélve. Az egyetlen középút abban a személyes érzés kidolgozásában áll, ami radikális függésben és kapcsolatban áll az isteni valósággal, s ezzel Istent ezen függőség abszolút alapjának ismeri el (Schleiermacher). Az azonosság princípiumából származó idealista teológia kockázata abban áll, hogy szinte eltűnik a feltételezett valóság és a feltétlen alap közötti különbség megemlítése, ezzel pedig a panteista monizmus egy formája felé „indul” el.

A romantikus idealizmus alternatívájaként egy olyan egzisztenciális jellegű gondolkodásmód tűnik fel, ami az embert a maga összetettségében – test és lélek, érzés és értelem, ösztönvilág és normák, elidegenedés és szorongás, társadalmiság és történetiség – értékeli (Feuerbach,

Marx). Az ilyenfajta irány, mikor a hittel és a vallással versengésbe lép, a nihilizmus vagy a feltételezett (posztulatórius) ateizmus – mint pl. a tiszta naturalizmus vagy az egzisztenciális ateizmus – valamely formájában törhet elő (Schopenhauer, Nietzsche). Mindazonáltal az egzisztenciális látásmód segíthet a hit egyetemességének elmélyítésében, mikor a konkrét ember – a maga végességében, elidegenedésében, kétségbeesettségében és bűnében – és az Abszolút – mint a személyes és a szentség Istene – közötti végtelen, minőségi különbözőség tudatára ébred (Kierkegaard). A racionalizmus és fideizmus, a panteizmus és az ateizmus felülmúlásához, az egyházi kereszténységnek a kontemplatív és kritikai értelem és a vallás és a kinyilatkoztatás Istenében való hit dialektikájának egy új gondolati formáját kell nyújtania. Ezzel a problematikával az I. Vatikáni Zsinatnak kell szembenéznie. A hit és az értelem kettős kihívását tekintve, szemben a vallásos közönyösség (agnoszticizmus) és szkepticizmus kételyével vagy éppen Isten tagadásával szemben, az egyházi tanítóhivatalnak a „keresztény teizmust” kell megerősítenie (*DS* 3001-3005). Isten és a világ, mint Teremtő és teremtmény között egy végtelen, minőségi különbözőség áll fenn; a teremtés titokzatos Istene azonban egy és ugyanaz az üdvösség történetének Uraként kinyilatkoztott Istennel, ahogy ezt a hitvallás első artikulusa évszázadok óta állítja.

2. A mai helyzet – az aktuális kérdések

Apofatizmus és katafatizmus, racionalizmus és fideizmus, idealizmus és egzisztencializmus a mai viták során is folytatódnak, ezzel ellentétes, szembenálló irányokat „egyesítenek”: ezek a „transzcendencia” teológiai és az „immanencia” teológiai.

1/ A transzcendencia teológiai

Protestáns területen, a „liberális teológia” felülmúlása, ami a kereszténységet csak egy erkölcsi teizmusra, következményeit pedig egy panteista racionalizmusra egyszerűsíti le, „dialektika teológiájá”-ban figyelhető meg, ami újraértékeli a vallásos tapasztalat egzisztenciális jellegét, a bibliai kinyilatkoztatás személyességét és a hitben és a teológiában megfigyelhető eszkatológiai krisztusközpontúságot. Isten ismerete kizárólag Krisztusban és az ő Szavában lehetséges, ami hozzánk a Szentíráson és az egyházi igehirdetésen keresztül jut el. Ábrahám és Jézus Istene úgy tárul fel számunkra, mint aki a szabadságban szeret

minket. A hit Istenével való találkozás csak az „*analogia fidei*” (a hit analógiája) paradox útja által teljesülhet be, s nem pedig az „*analogia entis*” (a lét analógiája) dialektikus útja által, ebben a találkozásban pedig az isteni kegyelem az, ami megigazulásra vezet el a bűnöst (K. Barth). A kerygmában az üdvösség isteni szavával való találkozás egyben a saját egzisztencia felfedezését is jelenti, ha azt hitben és a maga eredetiségében próbáljuk meg megélni. A keresztt tárja fel a személyes hitelesség értelmét. Az „*Ige teológiájának*” programja egy olyan „használati utasítással” kell kiegészülnie, ami egy egzisztenciális hermeneutikát és egy „*mítosztalanító újraolvasást*” is tartalmaz (R. Bultmann).

Míg a dialektikus teológia az értelem „*elrejtett Istene*” – ami az istentelenséghez vezet –, és a „*kinyilatkoztatott Isten*” – aki a hit által a kegyelemben a megigazuláshoz vezet – közötti mélységet hangsúlyozza; addig a „*kölcsönösség módszere*” a maga módján azt a mélységes azonosságot emeli ki, ami az abszolút dimenziójában transzcendentálisan megtapasztalt Isten és a keresztyén kinyilatkoztatás által megtapasztalt szentből kitörő Isten között áll fenn. Ha az eszkatológikus kinyilatkoztatás Krisztusban történik, ennek vallásos jelentősége csak – a személyes tapasztalás és maga a kinyilatkoztatás találkozása által – a nagy keresztyén szimbólumok egzisztenciális visszhangjában igazolódik. Az emberi valóságot ontológiai síkon a halál, erkölcsi értelemben a morális rossz, míg lelkileg az értelmetlenség (abszurd) fenyegeti. Az ember legfőbb jellegzetességei: egzisztenciális tökéletessége és elidegenedése, valamint kettőssége. Isten csak az ilyen emberi természet és a keresztyén szimbólumok találkozásában tárja fel magát, mint minden valóság utolsó és feltétel nélküli értelme (P. Tillich). Véges és Végtelen, ember és Isten között óriási feszültség és mélységes kapcsolat létezik: Isten az ember számára egyszerre alap és mélység. Mivel a teológia alapvetően a hit és a kinyilatkoztatás Istenével foglalkozik, csak akkor képes elégséges módon a „*hit témakörét*” vizsgálni, ha az abszolút és a szent látásmódjába helyezkedik, ami mint a lét alapja és a valóság igaz értelme, a profán és relatív világot is „*birtokába veszi*”. Csak az „*elrejtett Istentől*” kiindulva lehet bármit is a „*kinyilatkoztatott Istentől*” megállapítani, csak a vallás Istentől indulva lehet a hit Istentét megérteni.

Katolikus környezetben a modernizmus krízisének való felülemelkedés, ami elsősorban a vallásos immanentizmusra fektette a hangsúlyt, egyidejűleg jelentette azt a logikus és közvetett „*visszatérést*”, ami vallásos tapasztalás misztikus és közvetlen pillanatát jelenti (M. Blondel, A. Gardeil). Az úgynevezett „*Nouvelle Théologie*” életet akart lehelni abba

a megújulási mozgalomba, ami különböző irányokra terjedt ki: a vallásos tapasztalat misztikus pillanatának kihangsúlyozása, a bibliai kinyilatkoztatás élő Istenére való megkülönböztetett figyelem, a patrisztikus kor apofatikus lelkiségével való kapcsolat, a „historia salutis” kihangsúlyozása a liturgikus cselekedetek által, a nagy keleti vallások vallási „vágyakozásának” pozitív befogadása, a szekularizmus és az ateista humanizmus korának vallásos problémáival való kulturális szembesülés (H. de Lubac, J. Daniélou, H. U. von Balthasar). A transzcendens és misztikus Isten felé való érzékenység nem akadályozta meg egy, a kultúra- és történelem-, a munka- és a földi valóság, s a politikai-teológia kialakítását, hangsúlyozva ezzel egy isten-központú (teonóm) látásmódot a szekularista és istentelen világban élő hívő számára (M. D. Chenu, G. Thils, J. Maritain). A bibliai kinyilatkoztatásban, a keresztény misztikában, a liturgikus doxológiában és a teológiai hagyományban (E. Przywara, R. Guardini, H. Rahner, J. A. Jungmann), az élő Istent kutatva a „transzcendentális módszer” eljut – a modernizmus antropológiai fordulatának távlatát által – a hívő elmélődés (reflexió) elméleti kidolgozásához, tártsítva ezzel a transzcendentális ismeretet (gnoseologia) és egzisztenciális létformát (ontologia) a keresztény titok (misztérium) állandó meditálásával. A megismerő személyben, az „a priori” szükséges feltételeken végzett, transzcendentális jellegű analízis által, az ember magát – a maga lelkiismereti szabadságában és hely-idő kondíciójában –, mint a „világ lelkét” fedezi fel, és úgy, mint aki „az ige hallgatására képes”, aki nyitott az isteni kinyilatkoztatásra és elmerült a misztérium isteni horizontjában. Az ember tehát Isten előtt mint „szent titok” jelenik meg, magát teremtményi és történelmi mivoltában fedezi fel, aki a maga végességében szorongó lény, aki a kegyelemnek ellenálló, de a győzelmes kegyelmet „birtokló” világban találja magát, mint az isteni önfeltárulkozás (autokommunikáció) tárgya és címzettje. Ha erről a győzelmes kegyelemről – amely magába vonja a világot és az emberi történelmet – mint egy eredeti „egzisztenciális természetfeletről” beszélünk, akkor az emberről, amennyiben Isten egyetemes üdvözítő akaratának tárgya, egy pozitív meghatározást mondunk ki (K. Rahner). A titokra nyitott ember, a lehetséges isteni önátadás címzettje, aki a történelemben felülemelkedik, elhárítja a rosszat, s visszaállítja az isteni szándék természetfeletti dimenzióját, a kinyilatkoztatás és a kegyelem üdvösség-történetében megkapja az Atya irgalmasságának szabad önátadását, aki a Fiúban, egyetlen közvetítőben mint az abszolút igazság, és az isteni Lélekben mint megszentelő jóság tárul elénk.

2/ Az immanencia teológiai

Protestáns környezetben, a vallásos tapasztalat immanens jellegét hangsúlyozván a „szekularizáció teológiája” Istenről egy olyan „világi” szóhasználatot próbál kidolgozni, amivel a keresztény üzenetet a világ emberének elmagyarázhatja. Az üdvösséget, mint szabadulást hirdetik, s Krisztus – mint a szolidáris magatartás paradigmája – a világ Uraként jelenik meg. Isten „vallásosnak” feltételezett képe eltűnik, amit pusztán egy „deus ex machina”-ként értelmeztek, amihez csak az emberi lét legszélsőségesebb helyzeteiben nyúlunk. A szekularizáció teológusai Istent, a világ autonómiájának valóságából kiindulva szeretnék elfogadni, amit a hit szemszögéből élnek meg. A hívő a szekularizált világ kihívásai között él, egy olyan világban, ami úgy tűnik, hogy „etsi deus non daretur” is tökéletesen működik. A hit Istene a kereszt teológiájában, mint a „minket elhagyó” Isten tárul fel. Jézus megalázkodásában a kinyilatkoztatás nem a hatalom Istenét mutatja, aki mágikus erővel oldja meg az emberi problémákat, hanem egy tehetetlen Istent, akit a hit paradoxá hirdet (D. Bonhoeffer, F. Gogarten). Sok hívő az emberi hitelesség és a vallásos őszinteség krízisében megy keresztül, mivel hitüket derűsen, hagyományos módon nem élhetik meg. A hagyományos kereszténység alternatívájaként, a szekularizáció teológusai megpróbálják felülmúlni a vallásos tapasztalat és a teológia szóhasználat minden antropomorf felfogását, elfogadván ezzel a demítizálás programját és a babonáság kritikáját. A mélység és a végeesség dimenzióját, ahol az ember megnyílik a Végtelen előtt, ők is megpróbálják betölteni. A felebarátot, mint „testvért” és mint a Jézust „helyettesítőt” tekintik, s így a felelősségvállalás és a kölcsönös szolidaritás keresztény gyakorlata is újraértékelődik (J. A. T. Robinson, H. E. Cox, D. Sölle). Az „Isten halálának” teológusai számára a szekularizált kultúrában a szent homálya csak úgy érthető meg (dolgozható ki), ha a keresztény platonizmus transzcendens kategóriáit és a teológiai arisztotelizmus esetlegességének (járulékoságának) dialektikáját helyettesítjük a vallás tényének empirikus szembeállításával, amelybe a vallástalanság valóságát is beleértjük. A hagyományos teizmus kríziséét is felülmúlhatjuk, ha a teológiai reflexióban kiemeljük a krisztológia központiságát, de ugyanakkor kihangsúlyozzuk a gyakorlat (praxis) dimenzióját, ezzel aláhúzva a testvéri szolgálatvállalást és a társadalmi és történelmi jelleget. A transzcendens Istene elhomályosul, s ezzel együtt a Krisztusban és a történelemben megnyilvánult immanens Isten

tárul fel (G. Vahanian, P. M. v. Buren, T. J. J. Altizer, W. Hamilton, H. Braun). A történelem és a jövő jelentősége a „remény teológiájában” (J. Moltmann) is átértékelődik, kihangsúlyozva a „még nem” feszültségét és a „novum” dialektikáját, mint a lehetőség és az esemény (tény) közötti feszültséget. A jövő kategóriája alapvető a társadalmi és egyéni emberi lét számára. Az ember a remény dimenziójában, a közösség pedig az „utópia” látásmódjában él. A kinyilatkoztatást nem mint az örök jelen epifániáját, hanem mint annak az Istennek a történelmi megnyilatkozását tekintik, aki „érkezik”, azaz ő a remény és a jövő Istene.

A katolikus teológia is megérezte annak a szükségességét, hogy a szekularizáció kihívásával szembe kell néznie és válaszként, sürgősen egy új teológiai paradigmát keressen (E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, H. Küng, L. Dewart), s ezzel együtt új utakat járjon be. A „modernizmus teológiája” tehát megpróbálja a világi kultúra kritikus racionalitásának követelményeit a keresztény közösség hívő hagyományával összeegyeztetni, Isten tapasztalatát a lét-tudat mélyében próbálja megélni. A hívő kijelentés alapjaként a „benső bizalmat” „ajánlja”, amivel felülmúlja a teremtett és a mindenható szabadság közötti rivalizálás minden szkémáját, s a transzcendensnek, a jövő távlatában levő új paradigmáját a morális szolgálattévésben keresi. Az „elvilágiasodás” folyamata (a világi megállapítása) a maga autonómiájában, mint a zsarnoki fejlődés alóli felszabadulás legitim formája jelenik meg. A világ a maga történelmi kettőségében és világias homályosságában elsősorban a „vestigia hominis”-t (az ember nyomait) mutatja. A világ csak teremtett valóságában és transzcendentális látásmódjában képes a „vestigia Dei”-t (Isten jeleit) felfedni. A világ kimondását a keresztény tapasztalat következményeként tekintik egy olyan világban, ami a teremtés, a szövetség, az isteni mű és az üdvösség történetének címzettje (J. B. Metz).

Latin-Amerika konkrét történelmi helyzetében, a népi osztályok, az alárendelt népesoportok és kultúrák új felszabadítási irányaként, a „felszabadítás teológiája” a bibliai kinyilatkoztatás Istenének politikai jelentőségét, mint az elnyomottak szabadítóját, mint a prófétai vallás Istenét fedezi fel, azaz ő a szentség és igazságosság Istene, aki a társadalmi igazságtalanságot és a testvériség elleni bűnöket ugyanolyan módon ítéli el, mint a bálványimádás elleni vétkeket (G. Gutiérrez, H. Assman, J. L. Segundo). Isten az üdvösség történetének folyamán mint a jövő és a remény Ura, mint a kizsákmányoltak és a kétségbeesettek szabadító Istene jelenik meg. A kinyilatkoztatás jelentését kutató teológiai reflexióban a „szegény” előnyt élvező „tudományos helyé” változik,

míg a „kivonulás paradigmája” a történelmi helyzetről szóló hívő elmélődést világítja meg (L. Boff, C. Boff, E. Dussel). Egy, a szegénység miatt komor világrészen, a keresztény üzenet igaz jelentését olvasván, Isten országáról szóló evangélium, mint a szabadulás és az elítéltek és a történelem során elnyomottak reménységének pillanata, bizonyos fokig egyfajta „törvény a törvényben”-né válik, ami megengedi a nehéz szociális valóság és a testvériség keresztény ideálja közötti ellentét „ki-mondását”. (Folyt. köv.)

(Fordította: Seszták István)

Szabó Péter

A VEGYES RÍTUSÚ HÁZASSÁGKÖTÉSEKNÉL ILLETÉKES PARÓCHUSRA VONATKOZÓ HATÁLYOS NORMA A KORÁBBI SZABÁLYOZÁS TÜKRÉBEN*

TARTALOM: Bevezetés; 1. A rítusközi házasságnál illetékes közreműködő a régi jog szerint; 2. A vegyes rítusú házasságkötéseknél illetékes paróchusra vonatkozó hatályos jog rendelkezései; 3. A hatályos jog értelmezése; Kitekintés

Bevezetés

A rítusközi házasságoknál¹ illetékes paróchusra vonatkozó szabályozás változásai a CA kapcsán egyszer már jelentős interpretációs problémákat eredményeztek. A CCEO 1991-ben újra jelentékenyen módosította a vonatkozó normákat, ami ismét a jogalkalmazók érdeklődésének középpontjába állította a kérdést.

Noha az interrituális jogszabályok esetében a törvényszövegek egyértelműsége fokozott követelmény, paradox módon a keleti kódex kihirdetése óta eltelt évtizedben éppen e kérdéskörben merült fel a legtöbb bizonytalanság. Így például egyrészt ellentétes szerzői vélemények láttak napvilágot arra vonatkozóan, hogy a CIC 1115. kánonja módosította-e a mp. *Crebrae allatae* előírásait, másrészt magyar viszonylatban külön kérdésként vetődött fel, hogy a kódexek új normái miként érintették az interrituális részleges jogot.

Jelen munkánk elsődleges célja a vonatkozó hatályos jog magyarázata, különös tekintettel a megfelelő ok (*iusta causa*) fogalmának értelmezésére, és az ugyanezen kánon által kilátásba helyezett részleges joghoz való viszonyára. A hatályos jog elemzése előtt hasznosnak tűnik azonban a korábbi szabályozás áttekintése. Az ugyanis a jelen esetben mind a kódexbeli norma újszerűségének érzékeltetése, mind annak pon-

* A jelen tanulmány előadás formájában elhangzott a „Magyar Tudomány Napja 1999” című tudományos konferencián, Nyíregyháza (BGYTF) 1999. november 3-án.

¹ A rítusközi vagy vegyesrítusú házasság fogalma nem keverendő a vegyes házassággal (*matrimonium mixtum*). Ez utóbbi egy katolikus és egy másik megkeresztelt de nem katolikus fél között jön létre. A vegyes rítusú házasságnál ellenben mindkét fél katolikus, csak más sajátjogú egyház („rítus”) tagja.

tos magyarázata szempontjából fontos információkkal szolgál. A történeti visszatekintés esetünkben azért is különösen indokolt, mert – mint az az idősebb generáció számára közismert – a CCEO 831. kán. elődjeként szereplő CA 88. kán. 3. §-ának jelentésével kapcsolatban az Apostoli Szentszék Magyarországról megfogalmazott kérdésekkel kapcsolatban foglalt többször is állást.²

1. A rítusközi házasságnál illetékes közreműködő a régi jog szerint

1) A különböző plébániához tartozó házasulók felek esetében illetékes plébános 1917-es kódexbeli kijelölése valójában a korábban szokásjogon és részleges előírásokon alapuló rendet vette át.³ Ilyen esetben általános szabályként („pro regula habetur”) a menyasszony plébánosa volt illetékes *megengedetten* közreműködni, hacsak valamely jogszerű kifogás nem merült fel.⁴

Noha a szöveg azt az idézett 2. § a)-ban kifejezetten nem jelzi, e norma csak az *azonos* rítusú párok házasságaira vonatkozott. Nyilvánvaló ez a § második részéből, amely a rítusközi házasságokra a főszabálytól eltérő kivételt közöl. *Vegyes rítusú* katolikusok közti házasság esetén ugyanis a házasságot a *völegény rítusa* szerint, továbbá az ő plébánosa előtt kellett megkötöni, kivéve, ha azt részleges jog másként rendelte.⁵

Az azonos rítusúak házasságára vonatkozó norma (2. § a) kötelező ereje alól minden jogszerű ok (*iusta causa*) mentesíthetett. A kánonjogi doktrína ezen kifejezésnek azonban nem tulajdonított egységes jelentést, ami miatt eltérő szerzői vélemények alakultak ki arra vonatkozóan, hogy a menyasszony plébánosának illetékességét megfogalmazó kánon (2. § a) vajon szoros értelemben vett kötelezettséget hordozó szabály-e (vere norma iuridica stricte obligans), s következésképpen valódi előjogot teremt-e az említett plébános számára vagy sem.⁶ Noha kétségtelennek tűnik, hogy a feltétel kikötése jogi szövegben mindig

² BÁNK, J., *Connubia canonica*, Romae 1959, 509-510; HOLLÓS, J., „Die Rechtsquellen und die Rechtslage der Griechisch-katholischen Kirche in Ungarn im Lichte des II. Vaikanums”, in *Kanon II* (1974) 119-121.

³ SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasság rendszere*, Budapest 1960, 500.

⁴ CIC 1917 can. 1097 – § 2 (a): *In quolibet casu pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsae parrocho celebretur, nisi iusta causa exeuisset;*

⁵ 1097 can. § 2 (b): *matrimonia autem catholicorum mixti ritus, nisi aliud particulari iure cautum sit, in ritu viri et coram eiusdem parrocho sunt celebranda;* (kiemelés általunk).

⁶ Az ellentétes álláspontokhoz lásd pl. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici, III, De Sacramentis*, Romae 1946, n. 559, 780.

valamely valódi kötelezettséget foglal magában (vagyis ahol egy szabály valamely okhoz köti az eltérő magatartás lehetőségét, ott valódi kötelezettségről kell beszélnünk⁷), az is nyilvánvaló, hogy ahol bármely megfelelő ok elégséges az ellentétes magatartás megengedettségéhez, ott a kötelezettség foka enyhe. Így a vőlegény plébánosa előtti esküvőhöz elegendő lehetett, például az, hogy a násznép nagyobb része volt annak plébániájához közelebb, sőt egyszerűen a felek abbéli óhaja is, hogy a vőlegény plébániáján esküdhessenek.⁸

A vegyes rítusú házasságra vonatkozó mellékszabály (2. § b) vonatkozásában viszont a jogerő pontos értékére vonatkozó hasonló dilemma fel sem merült. Ez egyrészt a kötelezettség parancsoló jellegű megfogalmazás-módjának volt köszönhető,⁹ másrészt annak, hogy a vegyes rítusú szabály alól a kódex – a „jogszerű ok” nehezen azonosítható kategóriájával szemben – csakis *objektív*, azaz részleges törvények által világosan lehatárolt esetekben engedett kivételt.

Mindent egybevetve az 1917-es *CIC* rendszerében a vegyes rítusú esküvőnél illetékes közreműködőre vonatkozó szabály rugalmas maradt, mivel az eltérő részleges jogot megengedő záradék révén továbbra is lehetőség nyílt a kódexbeli szabállyal ellentétes gyakorlat fenntartására (sőt elvileg kódex utáni kialakítására is). Magyarországon például a püspöki konferencia 1918. április 26-ai tanácskozása alapján kiadott *Instructio* úgy rendelkezett, hogy hazánkban – a korábbi gyakorlatot fenntartandó – a vegyes szertartású házasságok (is) továbbra is a menyasszony plébánosa előtt kötendőek.¹⁰

2) Az 1949. május 2-án hatályba lépett mp. *Crebrae allatae*¹¹ által adott párhuzamos szabály jelentősen eltért a fent elemzett latin kánontól.

⁷ „[...] verius quaedam obligatio profecto datur, quia Codex expresse requirit *iustam causam*, ut aliter fiat; atqui nulla causa opus est, ubi non agitur de obligatione”, CAPPELLO, F., *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, III, Romae 1927, n. 688, 732.

⁸ SIPOS, *A katolikus* (vö. 3. jegyzet), 500.

⁹ [...] *in ritu viri et coram eiusdem parochi* sunt celebranda, szemben: *coram sponsae parochi* celebratur.

¹⁰ SIPOS, *A katolikus* (vö. 3. jegyzet), 500. (További ide vonatkozó részleges joghoz lásd a 1097. kán. 2. §-ának forrásait: ANDRÉS GUTIÉRREZ, D. [ed.], *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, VII, Romae 1994, p. 9498; valamint pl. *SCO Decl.* 24. V. 1930, in *AAS* 23 [1931] 346; *SCO decl.* 11. VI. 1930, in *AAS* 22 [1930] 354.)

¹¹ PIUS XII, mp. *Crebrae allatae*, 22. II. 1949, in *AAS* 41 (1949) 89-117, (a továbbiakban CA).

Az azonos rítusú személyek házasságára vonatkozóan az alapszabály is jelentősen változott, amennyiben a fenti latin rendelkezéssel ellentétben a keleti jog szerint az ilyen házasságoknál a *vőlegény* paróchusa lett illetékes. Mégis, annak köszönhetően, hogy e norma – ellentétes törvényes szokás vagy bármely jogszerű ok alapján – jelentős kivételeket engedett,¹² a két normarend eltérése nem tette szükségessé az egyes helyeken már stabilizálódott, a mp. előírásaival ellentétes gyakorlat felülvizsgálatát.

Komoly interpretációs feszültség keletkezett viszont a *ritusközi* házasságra vonatkozó közreműködési illetékesség újszerű szabályozásából. A keleti jog szerint az ilyen házasságokat immár mindig a férfi rítusa szerint és paróchusa előtt kellett megkötni. Ez alól a szabály alól a mp. szövege csak egyetlen, meglehetősen speciális kivételt engedett, névlegesen a „keleti területen” lakó- vagy pótlakóhellyel rendelkező férfi esetét. Egyedül számára volt lehetőség arra, hogy beleegyezését adja a házasság menyasszony szerinti paróchus előtt történő kötésébe.¹³ Miután a CA 88. kán. 3. § b) elhagyta a *CIC*-nek azt a részleges jogra utaló záradékát, amely alapján a menyasszony plébánosa máshol is illetékessé válhatott a közreműködésre, a mp. hatálybalépése után hamarosan felmerült a kérdés, hogy ez a változás mennyiben érinti a keleti-latin relációt. Mint ismeretes, arra a kérdésre, hogy a CA 88. kán. 3. § b) módosította-e a korábbi latin jogot, a Keleti Kodifikációs Bizottság (*PCCICOR*) 1953-as hiteles törvénymagyarázata megerősítő választ adott.¹⁴

Egyes területeken azonban a menyasszony szerinti plébános illetékességére vonatkozó korábbi gyakorlat lehetőségét (vö. *nuptiae ubi sponsa*) továbbra is igyekeztek fenntartani. Így a menyasszony szerinti illetékes paróchus/plébános előtti kötés tradicionális gyakorlatát a latin püspökök hazánkban is igyekeztek megőrizni. Először arra hivatkozva látták ennek lehetőségét, hogy Magyarország «regio orientalis», s következésképpen itt a keleti rítusú férfiak a CA 88. kán. 3. § b) értelmében

¹² CA can. 88 – § 3 (a): *Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset;*

¹³ § 3 (b): *matrimonia autem catholicorum mixti ritus, in ritu viri et coram eiusdem parochi sunt celebranda, nisi vir, domicilium vel quasi-domicilium habens in regione orientali, consentiat ut matrimonium ritu sponsae et coram huius parochi celebretur.* (A «regio orientalis» kánonjogi fogalmához lásd: mp. *Postquam Apostolicis Litteris* 303. kán.)

¹⁴ AAS 45 (1953) 313. (Megjegyzendő, hogy a korábbi kodifikáció rendszerében amely felfogása szerint a két jogrend között rítusközi kérdésekben *ex ipsa natura rei* volt közvetlen kölcsönhatás [vö. 1917-es *CIC* 1. kán.], aligha születhetett más válasz.)

jogosultak arra, hogy a menyasszony szerinti plébános előtti házasságkötéshez hozzájáruljanak.¹⁵ Az Apostoli Szentszék állásfoglalása azonban nyilvánvalóvá tette, hogy Magyarország nem keleti terület.¹⁶ A püspöki kar ezután részleges jog formájában deklarálta, hogy a vőlegény paróchusa *esketési elbocsájtó* adása révén a másik rítushoz tartozó papot is feljogosíthat az esketésre.¹⁷ A Kérdésben végül a Keleti Kongregáció leirat formájában adott hivatalos magyarázatot. Ez megerősíti, hogy a CA 88. kán. 3. § b-ben fellelhető «celebranda sunt» kifejezés által jelzett parancs alól helyi szinten senki nem adhat felmentést, hacsak nem az 1917-es CIC 81. kánonjának normája szerint, mely különleges körülmények között a helyi ordináriusnak mégis képessé teszi az egyetemes törvények felmentésére. A vőlegény paróchusa akadályoztatása esetén megbízást adhat más a vőlegény rítusa szerinti papnak, hogy közreműködhesse a házasság megkötésénél. Ha pedig nem volna elérhető a vőlegény szertartása szerinti pap, úgy az illető paróchus megbízhat bármely más rítusú papot is.¹⁸ A szentszéki válasz terminológiájában, meglepő módon, nem követi a feltett kérdést. Az utóbbi ugyanis nem a szóban forgó CA kánon *felmentésének* lehetőségére és nem is az esketési

¹⁵ MKPK, *Körlevél*, Prot. n. 2239/1953, (n. 2): *A különböző szertartású hívek közötti házasságokat a vőlegény szertartása szerint illetékes plébános előtt kell könni*, de a vőlegény hozzájárulásával a menyasszony szertartása szerint illetékes plébános előtt is köthető (kiemelés általunk).

¹⁶ A Keleti Kongregáció 1954. II. 8-i válaszána szövegéhez lásd: BÁNK, *Connubia canonica* (vö. 2. jegyzet).

¹⁷ MKPK, *Körlevél*, Prot. n. 806/1954: *A különböző szertartású hívők közötti házasságokat a vőlegény szertartása szerint illetékes plébános előtt kell megkönni*, s csak a vőlegény plébánosának elbocsájtójával (licentia) köthető a házasság a menyasszony plébánosa előtt (kiemelés általunk). Ugyanezen norma a Hajdúdorogi Egyházmegye Körlevelében is megjelenik: 1238/1954.

¹⁸ Arra a kérdésre, hogy „possuntne parochi sponsi in nuptiis mixti ritus licentiam assistendi in casu particulari concedere parochis diversi ritus quoque, vel in territoriis dioceseos Hajdudoroghiensis, quae territorium commune habet cum diocesis latini ritus, semper servandum est praescriptum can. 88. § 3 a quo ergo ne ex iusta causa quidem, sed tantum ex licentia Sedis Apostolicae datur exceptio” a Kongregációtól a következő válasz érkezett: „Dal precepto contenuto nel verbo «celebranda sunt» come è ovvio nessuno può dispensare che secondo la norma che autorizza, in speciali circostanze, la dispensa dalle leggi canoniche (cf. can. 81 CIC). Qualora il parroco dello sposo fosse impedito, egli può delegare un altro sacerdote del rito dello sposo ad assistere alla celebrazione del matrimonio. Che se ne vi fosse un sacerdote del rito dello sposo, allora il medesimo parroco può delegare qualunque sacerdote di un altro rito” (15 giugno 1954, Prot. n. 127/49), idézi: BÁNK, *Connubia canonica* (vö. 2. jegyzet), 509-510.

joghatóság akadályoztatás esetén *delegálhatóságára* irányult. Mint az az idézett szövegből kitűnik, kérdésként egy más rítusú pap felmentésnél egyszerűbb eljárással, tudniillik – a vőlegény saját paróchusa által kiadott – *esketési elbocsájtó (licentia assistendi)* révén történő illetékessé tételének lehetősége merült fel, pontosabban egy ilyen cselekmény megengedettsége.

Mindenesetre, a *responsumot* a feltett kérdés első részére adott negatív, míg második részére adott megerősítő válaszként értelmezték, mint az az idevonatkozó későbbi részleges jogalkotásból is kitűnik.¹⁹

* * *

A zsinat előtti latin és keleti normatíva közös jellemzője volt tehát egyrészt az, hogy külön szabályozta a vegyes szertartású házasságokat, másrészt az, hogy ezek esetében a közreműködési illetékességet mindig *objektív* (jogszabályi) kritériumok alapján határozta meg. A mp. CA ugyanakkor vegyes szertartású házasságoknál megszüntette a főszabály alóli *törvényi* kivétel (CIC 1097 2. § b szerinti részleges jog) lehetőségét. Ebből következően – *rendes* körülmények között – egyedül a Keleti Kongregáció volt illetékes arra, hogy a CA 88. kán. 3. § b mint egyetemes törvény által megfogalmazott kötelezettség alól *felmentést* adva, olyan esetben tegye illetékessé a menyasszony szerinti paróchust a megengedett esketésre, amikor a vőlegénynek is volt saját paróchusa az adott területen és közreműködését semmi sem akadályozta. Továbbra is

¹⁹ (n. 1) *Mivel egyetemes egyházi törvény (Crebr. All. 88. c. 3. §) írja elő azt, hogy a vegyesszertartású katolikusok házasságát a vőlegény rítusa szerint kell megkötni, a vőlegény paróchusának nincs joga engedélyt adni arra, hogy ilyen esketés a menyasszony szertartása szerint történjék. (n. 2) A vegyesszertartású házasságkötéseket szabályozó eme egyetemes törvény alól tehát csak a vőlegény Ordináriusa adhat felmentést és az is csak a CIC c. 81-jában felsorolt különleges körülmények között. Egyébként csak a római Szentszék felmentése alapján lehet a vegyesszertartású házasságokat a menyasszony szertartása szerint megkötni. (n. 3) Ha pedig a vőlegény paróchusa akadályozva van, a vegyesszertartású házasságnál való közreműködésben, úgy a vőlegény szertartásával azonos rítusú más papot kell felhatalmazni (delegare) az esketésre. S csak akkor delegálhat a paróchus más szertartású papot, ha nincs ott a vőlegény szertartása szerinti pap. Ez a delegáció természetesen csak paróchiája területén belülré adható. – Az 1954. évi II. számú körlevélben 806. szám alatt közölt rendelkezésnél az utolsó félmondat „csak a vőlegény... előtt” törlendő (kiemelések általunk), MKPK Körlevél, Prot. n. 3513/1954. Azonos értelmű Hajdúdorogi Egyházmegyei Körlevélhez lásd: Prot. n. 1238/1954. MKPK, Körlevél, Prot. n. 3513/1954; Hajdúdorogi Egyházmegyei Körlevél, Prot. n. 1238/1954.*

adhatott viszont esketési elbocsajtót a vőlegény paróchusa abban az esetben, ha a házasságot olyan területen kívánták kötni, ahol nem volt keleti egyházszervezet.²⁰

2. A vegyes rítusú házasságkötéseknél illetékes paróchusra vonatkozó hatályos jog rendelkezései

A püspökök általános felmentői illetékességének zsinati deklarációja (CD 8a) nyomán a szóban forgó felmentés rendes körülmények között történő megadásának rezervációja megszűnt, s a megadás feltételrendszerét egyes területeken részleges jog is pontosította.

Lényegesebb változást hozott azonban az új kodifikáció. Ismeretes, hogy az 1983-as kódex elhagyta a vegyes rítusú házasságokra vonatkozó korábbi normát (CIC 1917. kán. 2. §). Az esketésnél való megengedett közreműködés tekintetében a CIC 1115. kán. ma pusztán annyit ír elő, hogy a házasságot azon a plébánián kell kötni, ahol a *felek valamelyike* lakóhellyel vagy pótlakóhellyel rendelkezik, vagy ahol már legalább egy hónapja tartózkodik. A házasság más helyen történő megkötésének megengedtségéhez a saját ordinárius vagy saját plébános engedélye szükséges. Az 1983-as törvénykönyv tehát – miután elődjével szemben – már nem tér ki a vegyes rítusú házasságok kérdésére, a maga részéről nem foglal állást sem a vőlegény rítusának prioritása, sem a vőlegény plébánosa előtti kötés kötelezettsége mellett.²¹

A latin és keleti jogrend részben eltérő rendelkezései és nem kevésbé a hatályba lépésük közötti időeltolódás a jogalkalmazás területén komoly interrituális feszültségekhez vezetett.²² A CIC 1983 hatályba lépésének interrituális jogra gyakorolt hatása megítélésében a kommentátorok között távolról sem volt (és mind a mai napig nincs is) egyetértés.

²⁰ Vö. POSPISHIL, V., *Interritual Law Problems in the United States and Canada*, Chesapeake City 1955, 144-145.

²¹ A latin kodifikátorok nagyobb csoportja a rítusbeli illetékesség kérdését a stóla jog kérdésére vezette vissza. Mivel az új jogrend ez utóbbi jelenség szűkítésére törekedett, végül a 1098. kán. 3. §-ának (*ius stolae*) eltörlése a rítus szerinti közreműködésre vonatkozó megengedtségi szabály mellőzéséhez is vezetett; vö. *Communicationes* 8 (1976) 1, 55-56.

²² Ezen – végső soron a keleti és latin jogrend egymáshoz való viszonyának eltérő magyarázataira visszavezethető – ellentétes szerzői álláspontoknak a CIC 111-112. kán. kapcsán adott elemzéséhez lásd: SZABÓ, P., „A sajtójogi egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC 111-112. kán. – CCEO 29-38. kk.)”, in *Kánonjog* 1 (1999) 1-2, 33-68.

Ez a bizonytalanság az általunk vizsgált konkrét kérdés vonatkozásában is megjelenik. Így például *M. Wojnar* szerint a *CIC* 1115. kánonja nem módosította a keleti jogot, azaz a *CA* 88. kán. 3. § b érintetlenül megőrizte hatályát 1983. november 27-e után is.²³ Ezzel ellentétben mások úgy vélik, hogy az új latin kódex hatályba lépése nyomán – minthogy abból már kimaradt a vegyes rítusú házasságra vonatkozó *CIC* 1917 1097. kán. 2. § b szerinti külön rendelkezés – az ilyen házasságok esetében a törvényhozó megszüntette a völegény szerinti paróchus korábbi preferálását. Ebből viszont – érvelnek ez utóbbi szerzők – szükségszerűen az is következik, hogy az új latin kódex a párhuzamos keleti jogszabályt (*CA* 88. kán. 2. §-t) is módosította.²⁴

A *CCEO* 831. kán. 2. §-a szintén nem említi kifejezetten a vegyes rítusú házasságok esetét (*CA* 88. kán. 3. § b). Ugyanakkor itt – szemben a latin joggal – megmaradt a *CA* 88. kán. 3. §-ának első része. Ennek eredményeként a keleti kódexben továbbra is jelen van a völegény szerinti paróchus formális preferenciája. Mégis, abból adódóan hogy a szóban forgó kánon – a latin normához hasonlóan – immár szintén nem különböztet az azonos és a vegyes rítusú házasságok esetei között, a korábban csak az azonos rítusú keleti házasságokra vonatkozó rugalmasabb kivételrendszer ma a vegyesrítusúakra is kiterjed.

A mondottak eredményeként a keleti jog szerint a házasságokat főszabályként továbbra is a völegény paróchusa előtt kell kötni, mégis a rítusközi házasságokra vonatkozóan újra kiadható eltérő részleges jog, sőt – a korábbi joghoz képest döntő eltérésként – ilyen jogszabály hiányában is lehetséges a menyasszony paróchusa előtti esketés, ha azt megfelelő indok támasztja alá.²⁵

²³ WOJNAR, M., „Interritual Law in the Revised Code of Canon Law”, in *The Jurist* 43 (1983) 197; hasonló értelemben pl. Erdő Péter (vö. *Az Egyházi Törvénykönyv. A CIC hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal* [szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta Erdő P.], Budapest ²1986, 770).

²⁴ „Had the legislator intended to continue the norms of the *CIC* and *CA*, he would have retained them”, in POSPISHIL, V. – FARIS, J., *The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics*, Brooklyn New York 1984, 29; ugyancsak a *CA* szóban forgó részletének hatályon kívül helyezése mellett vélekedik pl. F. Aznar, vö. *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, ECHEVERRIA, L. (dir.), (BAC 442), Madrid ²1983, 541.

²⁵ *CCEO* can. 831 – § 2 *Matrimonium coram sponsi parochi celebretur, nisi vel ius particulare aliud fert vel iusta causa excusat*; vö. *CA* 88. kán. 3. §: vö. 13. jegyzet.

3. A hatályos jog értelmezése

1) Mint mondtuk, jelentős szerzők értékelik egymással szögesen ellentétesen az 1983-as *CIC* hatályba lépésének a *CA* 88. kán. 3. §-ra gyakorolt hatását.²⁶

Ez a nézetkülönbség végső soron minden esetben a két jogrend egymáshoz való viszonyának eltérő értelmezésében gyökerezik. Nézetünk szerint a két kódex törvényhozó által szándékolt mai kapcsolatát a «lex posteriori derogat priori» elven alapulónál hűebben fejezi ki a két jogrend relatív autonómiáját feltételező értelmezés. Ennek lényege, hogy sem a *CIC* a korábbi keleti jog vonatkozásában, sem pedig a *CCEO* a *CIC* vonatkozásában nem minősül *lex posteriori* módjára vett kiegészítőnek. Így ellentétes tartalmuk esetén sem módosíthatják a másik jogrendhez tartozó korábbi jogszabályokat pusztán azon a címen, hogy ugyanazon témára vonatkozó ugyanazon törvényhozó által kiadott későbbi jogszabályok.²⁷

Eszerint a latin kódex önmagában nem helyezhette hatályon kívül a vele ellentétes keleti normákat, legyen szó akár egyetemes (*CA*) akár részleges jogszabályokról. Hasonló okból a *CCEO* 831. kán. 2. § sem módosítja közvetlenül a *CIC* 1115. kánonját. Ugyanakkor a két jogrend autonómiája – bár köztük ma nincs átjárhatóság a közvetlen modifikáció és kötelezés értelmében – mégsem jelenti azok egymástól való hermetikus szeparációját.²⁸ Így például ha egy ordinárius vagy szentségkiszolgáltató a másik kódex címzettjével kerül kapcsolatba, előfordulhat, hogy olyan előírásokkal találkozik, melyek a saját jogrendje megfelelő szabályaitól eltérnek, netán azzal szögesen ellentétesek. Noha az idegen kódexben található normáknak ők közvetlen nem címzettjei (alávettettei), azok közvetve mégis kötelezik őket, tudniillik amennyiben a más rítusú hívő vonatkozásában végzett cselekmények esetén maximálisan tiszteletben kell tartaniuk azokat.²⁹

²⁶ Lásd 20. és 21. jegyzet (Wojnar szemben Faris és F. Aznar).

²⁷ URRUTIA, F., „Canones praeliminares Codicis (*CIC*). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (*CCEO*)”, in *Periodica de re canonica* 81 (1992) 158; ERDŐ, P., „Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)”, in *Folia Canonica* 1 (1998) 10-11.

²⁸ ERDŐ, „Questioni interrituali”, (vö. 27. jegyzet) 12.

²⁹ BROGI, „Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina”, in *Antoniano* 66 (1991) 55; ERDŐ, „Questioni interrituali”, (vö. 27. jegyzet) 13.

A két jogrend említett autonómiája révén, amelyet közvetett módon törvényhozói megnyilatkozás is megerősített,³⁰ a CA 88. kán. 3. § b rendelkezése latin-keleti rítusközi házasságok esetében is megőrizte hatályát. Keleti rítusú vőlegény esetén tehát – megfelelő kánoni okból adható felmentés hiányában – a latin plébános annak ellenére sem működhetett megengedetten közre, hogy a saját joga 1983-tól már lehetővé tette a felek lakóhely szerinti plébánosai közötti szabad választást.

2) A CCEO 831. kán. 2. §-a vonatkozásában a kommentátorok ma is a vőlegény szerinti paróchus preferenciáját emelik ki.³¹ A kánon értelmezésének *gyakorlati* jellegű megközelítése esetén viszont elengedhetetlenül más pontra kerül a hangsúly. Arra a kérdésre ugyanis, hogy a hatályos jog szerint elégséges indok-e például a felek pusztá óhaja is arra, hogy a vegyes szertartású személyek közötti házasság a menyasszony paróchusa előtt legyen köthető, egyértelmű igenlő választ kell adnunk. Ezt a módosítást pedig – a férfi paróchusa elsőbbségének verbális hangsúlyozása ellenére is – a keleti kódex vezette be.

Mint láhattuk, korábban a törvényhozó interrituális relációban mindig objektív, azaz törvényi elemhez kötötte a menyasszony szerinti paróchus illetékessé válásának lehetőségét.³² A keleti kódex döntően változtatott e rendszeren, amikor – a CA 88. kán. 3. § b-beli külön-szabály elhagyása következményeként – a „megfelelő okból” fakadó széleskörű kivételrendszer a vegyes szertartású házasságokra is kiterjesztette.

A megfelelő ok (*iusta causa*) fogalmát nehéz pontosan definiálni, hiszen a törvény alóli kivételt lehetővé tevő okok elégséges jellege mindig csak az esetenként eltérő konkrét körülmények és az érintett törvény súlyának együttes mérlegeléséből állapítható meg. Bár az eltérő

³⁰ SECRETARIA STATUS, *Rescriptum ex audentia SS.mi.*, 26. X. 1992, in 85 (1993) 81; vö. BROGI, M., „Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa «iuris»”, in *Revista española de derecho canónico* 50 (1993) 665-667.

³¹ PRADER, J., *Matrimonio in Oriente ed in Occidente* (Kanonika 1), Roma 1992, 142; SALACHAS, D., *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994, 205; *Egyházi Törvénykönyv* (vö. 23. jegyzet), ³1997, 767, 770.

³² CIC 1917 1097. kán. 2. § b; CA 33. kán. 3. § b. Ezen az 1983-as egyházi törvénykönyv sem változtatott, amennyiben az interrituális normák hatályát – meggyőzőbb szerzői vélemények szerint – nem érinthette (vö. CIC I. kán.). Vegyes szertartású házasságokra vonatkozóan a CIC 1115. kánonjának rendelkezéséből tehát legfeljebb az a következtetés volt levonható, hogy 1983-tól a latin fél szabadon választhatja a majdani házastársa keleti rítusa szerinti paróchust és esküvői szertartást.

cselekvés lehetőségét megfelelő okhoz kötő törvények, mint láttuk, valódi jogi kötelezettséget tartalmaznak, mégis a kánonjogban végső soron *bármely* olyan indok megfelelő oknak minősül, ami nem nyilvánvalóan igazságtalan.³³

3) Ugyancsak kérdésként merülhet fel, hogy a 831. kán. 2. §-ában kilátásba helyezett részleges jog hogyan viszonyul a megfelelő okból fakadó kivételekhez. Konkrétan egy ilyen részleges norma – tartalma legyen akár a kódexbeli főszabályt megerősítő, akár az alól kivételt képező, tudniillik amennyiben a menyasszony szerinti paróchust nyilvánítaná illetékesnek – vajon kizárhatná-e, hogy tőle is bármely megfelelő okból eltérhessenek?

A *Crebrae allatae* szövegét hozó első tervezet mai formára rövidítése kapcsán, indoklásában az érintett tanulmányi csoport csak azt hangsúlyozta, hogy ez esetben nem szükséges valamennyi keleti egyházra kötelező közös norma.³⁴ Ez önmagában még nem zárná ki a „megfelelő okból” származó kivételek lehetőségét megszorító részleges jog kiadását. Egy későbbi megnyilatkozás mindazonáltal egyértelművé teszi, hogy a kodifikáció véleménye szerint a *iusta causa* záradék kiiktatása nem fogadható el, mivel általa a norma túl restriktívvá válna.³⁵ Következésképpen egy a *iusta causa* záradék érvényesülését megszorítani szándékozó részleges törvény nyilvánvalóan ellentétes volna az egyetemes joggal, következésképpen jogerőre sem emelkedhetne (CCEO 985. kán. 2. § b).³⁶

Egyes szerzők hangsúlyozzák, hogy a férfi szerinti paróchust preferáló korábbi részleges jogszabályok a kódexek hatálybalépése után

³³ „Porro, causae iustitiae in eo dignoscitur, quod non sit ipsa evidenter iniusta, cum quaelibet causa, nempe id per quod fit aliquid, in iure canonico iusta causa esse possit”; PUGLIESE, A., „Causae canonicae”, in *Dictionarium morale et canonicum*; Pallazzini, P. (ed.), I, Romae 1962, 604. Mint ismeretes, a CCEO 1536. kán. § 2-a a lelkek javát minősíti a felmentés megfelelő okának. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy a CCEO 831. kán. 2. §-a esetében a megfelelő ok nem pusztán a törvény szerinti kötelezettség felmentés útján történő elhárítását helyezi kilátásba, hanem önmagában minősül a törvény alóli kivétel *automatikus*an érvényesülő alapjának. Következésképpen ez esetben még a törvény *felmentéséhez* megkövetelt súlyú okok (pl. jelentősebb kényelméletlenség, morális lehetetlenség, nyilvánvaló lelki haszon) igazolódása sem látszik feltétlenül szükségesnek ahhoz, hogy ésszerű és arányos okról beszélhessünk (vö. cikkünk 6. jegyzete).

³⁴ *Nuntia* 15 (1982) 83.

³⁵ *Nuntia* 28 (1989) 114.

³⁶ Minthogy a kánon szövegében a *iusta causa* követi a részleges jog lehetőségére történő utalást, nyilvánvaló, hogy csak az előbbi képezhet kivételt az utóbbi alól és nem fordítva.

is érvényben maradtak.³⁷ E vonatkozásban nézetünk szerint külön megfontolást érdemelne, hogy a kódexbeli normatíva e ponton nem minősül-e téma teljeskörű újraszabályozásának?³⁸ Mindenesetre a CCEO 831. kán. 2. §-a legalábbis annyiban módosította a korábbi részleges jogot, amennyiben nyilvánvalóan ellentétes vele. Így a keleti kódex erejében az említett részleges jog rendelkezése alól is kivétel tehető bármely megfelelő ok alapján.³⁹

A vegyes rítusú katolikusok közötti házasságra vonatkozó részleges jogalkotásnak azonban bizonyos területeken a jövőben is lehet jelentős szerepe. Így például rendelkezhet arról, hogy a „megfelelő ok” alapján jogosultságot szerző közreműködő legyen kötelezett az eredetileg illetékes paróchus *értesítésére*. Az így kapott információk ugyanis biztosítják annak megítélhetőségét, hogy nem alakulnak-e ki olyan egyoldalú tendenciák, amelyek alapján valamely rítusú közösség érdekei már oly mértékben sérülnének, ami miatt megfelelő oknak (*iusta causa*) az igazolódása is kétségesse válna.

Kitekintés

A rítustörvények kódexbeli szabályozásának áttekintése egyértelműen arra utal, hogy a keleti katolikus egyházak kollektív érdekeinek védelmével szemben a kodifikáció végül az esetek döntő többségében a krisztushívők *magánautonómiáját* kifejező jogszabályok bevezetése mellett foglalt állást.⁴⁰ Ez az általunk vizsgált rítusközi kérdésre is igaz. Mint láthattuk, azzal hogy a *iusta causa* záradékot – most először – a vegyes rítusú házasságokra is kiterjesztették, 1991. október 1-jétől végső soron a felek határozhatják meg, hogy melyikük rítusa szerint kívánják a házasságkötés szertartását.

A rítustörvények változásai nem egy esetben már ma is komoly

³⁷ A magyar püspöki konferencia 1974-es rendelkezésének ilyen értelmezéséhez lásd: *Egyházi Törvénykönyv* (vö. 23. jegyzet), 767.

³⁸ Az „ordinatio ex integro” fogalmának komplex problematikájához lásd: *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, Marzoa, A. – Miras, J. – Rodríguez-Ocaña, R. (dir.), Pamplona 1996, vol. I, 283-286.

³⁹ Ennek fényében pontatlannak tűnik azon vélemény, amely szerint a keleti kánon a latinnal szemben nem tenné *ex iure communi* lehetővé a felek számára a paróchusaik közötti választási lehetőséget; így: SALACHAS, *Il sacramento*, (vö. 32. jegyzet) 205.

⁴⁰ A „rítustagság” kódexek révén adott újraszabályozásának részletes áttekintéséhez lásd: SZABÓ P., „A sajtójogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC 111-112. és CCEO 29-38. kk.)”, in *Kánonjog* 1 (1999) 1-2, 33-68.

próba elé állítja a keleti katolikus egyházakat, s különösen a diaszpórában élő hívek további jelentős asszimilációját fogják eredményezni.⁴¹ A vegyes rítusú házasságokkal kapcsolatos új norma viszont – úgy tűnik – hogy nem rejt ilyen veszélyeket, hisz a házasság szentsége vételének szertartása önmagában semmilyen hatással sincs sem a felek, sem gyermekeik sajátjogú egyházbeli hovatartozására. (Más oldalról az sem kétséges, hogy az, aki legfeljebb csak eltérni hajlandó a keleti szertartás szerinti esketést, az aligha tekinthető *ténylegesen* egy keleti közösséghez tartozónak.)

Egyébként is, a ritusközi házasságoknál illetékes paróchus létének a kérdése a sajátjogú egyháztagság problematikáihoz képest másodlagos jelentőségű, amennyiben a formális rítustagságot nem érinti. Mindenesetre érdemes volna közelebbről megvizsgálni, a CA értelmezésével kapcsolatos fenti viták valódi indítékait. Kérdéses ugyanis, hogy – túl a jog helyes értelmezésének és a jog követésének általános szándékán – igazából mi is motiválta a magyarországi keleti katolikusokat a korábbi rendszertől való eltérésre? Ismereteink szerint ugyanis régióinkban a menyasszony szerinti paróchus illetékessége volt a megszokott gyakorlat, olyannyira, hogy két keleti katolikus közötti házasság esetében is ezt tekintették szabálynak.⁴²

Miután adott – a fent kifejtett – új törvényi norma, nemcsak a ritusközi együttműködés javítását, hanem a keleti katolikus egyházak valós belső érdekeit is az szolgálja, ha a régi rendszer (immár hatályon kívül helyezett!) szabályaihoz való ragaszkodás helyett keleti paróchusok megpróbálnak élni a jogszabály változás adta lehetőséggel. A normaváltozás ugyanis értelemszerűen nem csak azt eredményezte számukra, hogy veszítettek illetékességi körük kizárólagosságából (amennyiben immár a latin plébánosok a keleti vőlegény paróchusa által adandó esketési elbocsájtó nélkül is megengedetten esketnek vegyes rítusú házasság-nál), hanem azt is, hogy a keleti paróchus sem szorul esketési elbocsájtóra ahhoz, hogy latin vőlegény és keleti katolikus menyasszony házasságánál működjön megengedetten közre.

⁴¹ Ennek kiegyensúlyozására szolgálhat a *jogalkalmazásban* rejlő kompenzációs lehetőségek tudatos kihasználása, aminek hiányában viszont aligha kerülhető el egyes keleti egyházakat törvényi szinten védő asszimetrikus rendelkezések bevezetése, amelyeknek a lehetőségét a keleti kódex már ma is kilátásba helyezi (CCEO 29 és 33. kk.).

⁴² Vö. *Házasságjog* [GKHF jegyzet], Nyíregyháza 1965, (kézirat).

Seszták István

A „KÉPMÁS” TEOLÓGIAI FOGALMA A KÉPROMBOLÓKKAL FOLYTATOTT VITÁBAN

TARTALOM: 1. Előfeltételek és alapok; 2. Az ikonok antropológiai jelentése;
3. A képromboló vita teológiai álláspontjai; 4. A képmás győzelme

Az ikon nem az Istenséget ábrázolja, hanem az isteni életben való emberi részesedés lehetőségét mutatja.¹

1. Előfeltételek és alapok

Világunkat, ha egyetlen kifejezéssel szeretném jellemezni, azt is mondhatnánk: „képek világa”. Az embert elsődlegesen, sok esetben lényegét érintően is, környezete határozza meg, az a látható és hallható világ, amely őt körülveszi. Az „érzések birodalmában” élünk. Az emberben a hallás és a látás mélységes köteléke, összefonódása figyelhető meg, amely azonban az egyházban, már annak születésétől fogva nagy jelentőséggel bírt, elsősorban a liturgiában, ahol a keresztények Istenről „szerzett” ismeretüket megélték. Az ember maga is egy ikon, egy igaz képmás, akinek lehetősége adatott, hogy akár reális módon is ábrázolhatja (képviselheti) Azt, akit magában hordoz. Az egyház első atyái, az ember képmás-léte alatt ezt értették: Isten teremtménye egy isteni, kitörölhetetlen csírával bír, és olyan reális képességgel ruházta fel őt Teremtője, hogy a benne lakozó Lélek segítségével megszerezheti az Istentől felajánlott hasonlóságot, ami nem más, mint az isteni életben való részesedés. Az embernek ez a nagysága, a maga teljességében, a Megtestesülés titkában nyilvánított ki, ahogy erről D. Rousseau fogalmaz: *Az istenképiség gondolata nem másban, mint Krisztus képének megjelené-*

¹ USPENSKII, L., *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, Milano 1995, 114. A keleti teológia elgondolásában az ikonok nem keverhetők össze a monofizitizmus tévedésével (azaz, azzal a teóriával, miszerint Krisztus isteni természete emberi természetét elnyeli), ugyanis az ikonok az egész „embert”, annak földi, tiszta, és az isteni étellel egyesült természetének teljességében ábrázolják.

sében találja meg teljes fényét és kulcsát.² A láthatatlan Istennek ez a látható módon való kinyilatkozása engedi meg nekünk, hogy Őt, a szent képek által ábrázolhassuk.³ Az ikonok tehát az Isteni Ige Megtestesülésének titkában találják meg teológiai alapjukat.

Az ősegyháznak ez az alapvető igazsága, amely alatt nemcsak Krisztus és a szentek „materiális” ábrázolhatóságát, hanem az ember és az egész egyház képmás-létének lehetőségét értem, vált megkérdőjelezetté az úgynevezett *képromboló vitában*,⁴ amely csaknem két évszázadon keresztül meghatározta az első évezred kereszténységének életét, s végül – ha ez nem is tűnik olyan egyértelműnek – a „képmás” teológiai fogalmának meghatározásához vezetett.⁵

A szent képek ábrázolhatóságának teológiai problémája, akár a képrombolók, akár a képtisztelők részéről, szorosan kapcsolódik tehát a Megtestesülés titkához, vagy pontosabban a Megtestesült Ige teológiai igazságához. Képmás, ikon, mind-mind a Krisztus, a testté lett Isteni Ige személyében keveredés nélküli emberi és isteni természet egységét ábrázolják: az ikonok tisztelete a „Prototípus” tiszteletéhez vezet, az egyház igehirdetése láthatóvá, kontemplálhatóvá válik: *quod audivimus sic et*

² ROUSSEAU, D., *L'icone, splendore del tuo volto*, Cinisello Balsamo 1990, 20.

³ Az ábrázolások, az ikonok jelentőségéről, igazán szép és kifejező vallomást olvashatunk C. Valenziano-nál: *Az egyházban az ikonokat, mint az Evangéliumokat adták tovább, így a füllel érzékelt olvasmánnyal a „hallás” behatol a fülbe, s a szemmel átélmélkedett képekkel az értelem hasonló módon megvilágosodik, így a két, egymással szoros kapcsolatban lévő dolog által, azaz az Írások olvasása, illetve a képek tekintete által, ugyanazt az örömhírt vesszük magunkhoz.* Lásd VALENZIANO, C., „Il secondo concilio di Nicea II e l'Iconologia”, in *Vedere l'Invisibile* (Russo, L. a cura di), Palermo 1997, 199.

⁴ Természeténél fogva a képrombolók elleni vita igazán összetett probléma, egy olyan kérdés, amelyben a teológiai, illetve a nem teológiai természetű problémák elválaszthatatlanok egymástól (Vö. MEYENDORFF, J., *La teologia bizantina*, Casale Monferrato 1984, 55). S pontosan ezért, a jelenség teljes megértéséhez elengedhetetlen lenne azoknak a „külső tényezőknek” a vizsgálata is, amelyek a krízis kirobbanásához vezettek. Most csak utalni szeretnék néhány összefoglaló műre: USPENSKIJ, *op. cit.* 55-112. Átfogóbb történeti áttekintés: BRÉHIER, L., *Vie et mort de Byzance*, magyar fordításban, *Bizánc tűndöklése és hanyatlása*, Budapest 1997, 59-88. Szándékom elsősorban a vita teológiai alapjait áttekinteni, főleg az antropológiai jellegűeket, amelyek elősegítették a helyes teológiai „képmás”-fogalom kialakulását.

⁵ Igazán meglepő lehet az a tény, hogy a képmás fogalma ezt az autonóm jelentését (mint kifejező erővel bíró valóság) nem egy filozófiai vagy éppen művészeti irányzaton keresztül, hanem egy kulturális-teológiai-történelmi eseményen (jelenségen), az egyház egyik Egyetemes Zsinatán keresztül szerezte meg. A II. Niceai Egyetemes Zsinat (787) volt az, ahol hivatalosan is elfogadták, definiálták a képmás „állapotát”.

*vidimus.*⁶ A képrombolók számára Krisztus ikonjának megfestése, istenségének lehatárolását és körülírhatóságát jelenti, míg a képtiszteletők számára ez a történelemben végbemenő, igaz és reális Megtestesülésben való hitvallás: Isten Igéje láthatóvá lett, tehát a Megtestesült Ige megfesthetővé vált.⁷ A képmás teológiája, eme vitathatatlan krisztológiai alap mellett, jelentős antropológiai jelentéssel is bír, hiszen az ikonok elsődlegesen az emberekhez „szólnak”, mivel legfőbb céljuk az, hogy emberi létezőket az igaz hasonlóságra, az istenné válásra (megistenülésre = *theószisz*-ra) vezessék el.

2. Az ikonok antropológiai jelentése

Az ikonok nem egyszerűen személyes vagy történelmi ábrázolások, hanem Istennek, Krisztusban megnyilvánult emberszeretetének „bemutatásai”, annak az emberszeretetnek, ami az „Igét emberré tette, hogy az ember Istenné válhasson,” ahogy azt már az egyházatyák is oly kifejezően és lényegre törően hangoztatták. Így tehát Krisztus, vagy elsősorban az Istenszülő és a szentek ikonjai már az átváltozott (*transzfigurált*)⁸ emberiség képmásai, nem kimondottan egy konkrét szent ábrázolásai, hanem sokkal inkább azé a „szenté”, aki – mint igaz keresztény – Krisztus valódi titkára mutat, azt jelképezi. Az ikonok tisztelete tehát egyenesen a keresztény antropológiához irányít el minket: *A képek ábrázolásán keresztül az ő testi alakjának képmását kontempláljuk, [...] megszentelődünk és hozzá hasonlóvá válunk, örülünk és boldognak hirdetnek minket... Testi alakját kontemplálva, amennyire lehetséges istenségének dicsőségét is elmélkedjük,*⁹ de talán még kifejezettebben a mindenható Isten eredeti tervét az ember és a világ felett.

⁶ Zsolt 47,9

⁷ Maga a Jézus Krisztusi kinyilatkoztatás természete, az ő látható eljövetele igazolja a képmás „lehetőségének” születését, hiszen a Szentháromság második Személye megtestesülése által, nemcsak Igéjét, hanem képét is feltárja a világ előtt. Éppen emiatt, a kereszténység egy élő hagyománya szerint, az ikonok egykorúak a kereszténység születésével. Vö. ROUSSEAU, *op. cit.*, 23.

⁸ Ezt a jelleget domborítja ki II. János Pál pápa, *Kelet világossága* kezdetű apostoli leveleinek is egy pontja: *Ebben a keretben Keleten a liturgikus imádság nagyon alkalmasnak mutatkozik arra, hogy az emberi személyt a maga teljességében vonja be az imádságba... A szent cselekményben az ember testisége is be van vonva a dicséretbe, és mindenben megnyilvánul a szépség, amely Keleten az egyik legkedveltebb név az isteni harmóniának és az átváltozott ember mintájának a kifejezésére (OL 11).*

⁹ DAMASZKUSZI SZENT JÁNOS, *Difesa delle immagini sacre* (a cura di Fazzo, V.), Roma 1983, 122.

Isten az embert saját képére teremtve, megbízza őt, az isteni hasonlóság megszerzhetőségének lehetősége által, hogy mindig hűséges maradjon ehhez az isteni ajándékhoz. Az ember képmás léte a teremtő kezdeti szándékában éppen azt jelenti, hogy lehetősége nyílik megszerzeni ezt az isteni hasonlatosságot,¹⁰ amely ugyanakkor az embertől dinamikus, s állandó válaszadást kér meg. Az embernek azonban, éppen szabadságának téves használata miatt, nem sikerült hivatását megvalósítania, azaz, a hamis képmásnak engedve, nem volt képes a rábízott világgal harmóniát (ami a teremtett és a teremtetlen egységének megvalósulása) alkotnia. Az Atya, végtelen szeretete által, és hogy teljesítse eredeti, isteni szándékát, Egyszülött Fiát küldte közénk, aki – testet öltve – ismét megnyitotta az ember előtt az utat az istenné válás felé. Krisztus műve az ember újjá-teremtése, s ugyanakkor tökéletes és teljes megvalósítása mindannak, amire az első ember nem volt képes. Az emberi természet megistenülése által, az ember visszakapta az „istenképiséget”, s Krisztusban a hasonlóság is tökéletes módon megnyilvánult. A keresztség helyreállítja és megtisztítja bennünk az Isten képére teremtettséggünket, ugyanakkor az *Istennel való hasonlóság növekedhet és csökkenhet is bennünk. Az ember, szabad lévén, képes önmagát Istenbe vagy Isten ellen helyezni.*¹¹

A szent képek jelentősége és értelme éppen abban áll, hogy az ember megistenülésének és megszentelődésének, illetve a lelki élet teljességének lehetőségéről tanúskodnak. Az emberi lét természete – amennyiben az „ikon” – belső erőfeszítést, munkát, lelki „praxist” kér meg, ami pontosan abban áll, hogy az ember magából Krisztus élő képmását faragja meg, az Istennel egyesült emberi létről tanúságot tegyen,¹² és a minden emberben benne rejtőző isteni Lelket megélje és azt „felszínre hozza”.

A képmás-embernek – a képtisztelők tanítása szerint – legfontosabb, lényegi tulajdonsága, hogy Eredetijéhez hasonlóvá váljon. A képmás tehát a „modellre” utal, de Tőle világosan meg is kell különböztetni.¹³ Az ember a szentségét élete során „szerzi meg”, s ez szoros össze-

¹⁰ Vö. BERNARDI, P., *L'ìcona. Estetica e teologia*, Roma 1998, 58-59; USPENSKIJ, *op. cit.*, 104-110.

¹¹ USPENSKIJ, *op. cit.*, 109.

¹² Egy ikon, éppen tartalmi jelentőségénél fogva különbözik bármely ábrázolástól (képtől), amely egyszerűen csak egy megszokott emberi valóságot ábrázol. Vö. USPENSKIJ, *op. cit.*, 111.

¹³ A következő részben látni fogjuk, hogy éppen arról az alapvető igazságról van itt szó,

függésben van az ő képmás-létének kibontakozásával. A szentéletű ember, saját elhatározása által, de méginkább Isten ajándékának (kegyelem) segítségével, Krisztus képmásává válik, s végül az isteni természet részévé is, s így mások előtt ő maga az isteni kegyelem forrásává lesz. Damaszkuszi János, az ikonok nagy tisztelője, a szenteknek ezen a „szintjén”, ami minden emberi létező célja, tér át a „képmások szintjére”. A képmás a prototípusának árnyéka. Krisztus kegyelme, amely mindig megmarad a szent lelkében és testében, áthatol annak élő „ikonjára” is, amely az egész teremtett világ számára reális képmássá válik.¹⁴ Az ember, amennyiben képmás-létét tükrözi vissza, *nemcsak egy történelmi személyiség, hanem sokkal több: olyan személy, akinek el kell jönnie,*¹⁵ (tehát szerepe és feladata van), hogy Isten üdvözítő szándéka megvalósuljon.

A képrombolók tanítása, tagadva a Megtestesült Ige és a Szentek, akik Testének tagjai, ábrázolhatóságának lehetőségét, figyelmen kívül hagyják az embernek ezt a mély valóságát (hivatását), ami nem más, mint az ő természete, felszólítás arra, hogy az isteni akaratról, a teremtett és a teremtetlen egységéről tanúskodjon, s megvalósítsa azt. Harcolni ezért az alapvető igazságért nem jelent mást, mint hitvallás tenni az Ige Megtestesülésében, s ugyanakkor elismerni az Isten képére teremtett emberi lét jelentőségét és létjogosultságát.

3. A képromboló vita teológiai álláspontjai

A képrombolókkal folytatott vita teológia magyarázatait kutatva, világosnak tűnik, hogy a VII-IX. század krízise végeredményben nem más, mint azoknak a krisztológiai problémáknak egy „új verziója”, amelyeket az előző egyetemes zsinatok már megpróbáltak megválaszolni. A kiindulópont, mind a képtisztelők, mind a képrombolók számára, ahogy azt már láthattuk, nem más, mint a *Kalkedóni dogma*,¹⁶ pontosabban annak megértése, illetve félremagyarázása. Ahogy J. Meyendorff megállapítja, *V. Konstantin császár számára ez a vita nem egy új tanítást jelentett, hanem az előző évszázadok krisztológiai vitáinak logikus eredményét.*¹⁷ Látni fogjuk, hogy éppen a képrombolók érvelése nem

amelyet a képrombolók nem vesznek figyelembe.

¹⁴ Vö. Damaszkuszi Szent János mindhárom apologetikus beszéde.

¹⁵ ROUSSEAU, *op. cit.*, 20-21.

¹⁶ DS 302.

¹⁷ MEYENDORFF, *op. cit.*, 57.

veszi figyelembe a kalkedóni megállapítást (hitvallást), miszerint „minden természet megőrzi saját létmódját.” Így éppen a képüldözők azok, akik nem tesznek Krisztusban világos különbséget természet és személy között, érvelésük szerint, az ikonok egyszerűen csak Krisztus testét (húsát) ábrázolják, így azt elválasztják istenségétől. Tanításukkal magát a képmás természetét is megfosztják annak kifejező, jelentéshordozó értékétől és erejétől, legyen az akár egy „megfestett” ikon vagy éppen egy élő képmás, azaz bármely emberi létező. Ezek után megpróbáljuk – szkematikus módon – áttekinteni a Hieria-i¹⁸ és a II. Niceai¹⁹ Zsinatok legélesebb, legvitatottabb pontjai, mégpedig az egyiket a másikkal összehasonlítva:²⁰

Hieria

Egy igaz ikonnak ugyanolyan természetűnek kell lennie, mint akit ábrázol, azaz vele egyenlő.

II. Nicea

Nemcsak, hogy egy ikon nem egyenlőségű (identikus) prototípusával, hanem éppen ellenkezőleg, már magának az ikonnak a „meghatározása” a prototípus és a képmás közötti lényegi különbséget foglalja magában, hiszen, ahogy Damaszkuszi János mondja: „egy dolog az ábrázolás, s mást jelent az Ábrázolt”.

Az egyenlőségesség problémája: a képrombolók számára az ikonnak ugyanolyan természettel kell bírnia (*homoousion*), mint akit ábrázol, így számukra Krisztus egyetlen képe (ábrázolása) csak az Eukarisztia lehet. Az igazhitűek számára azonban, a képmás fogalma nem egyenlőségességet vagy azonosságot jelent, hanem éppen lényegi különbséget képmás és prototípus között. Ez a különbségtétel jelenti a II. Niceai Zsinat tanításának egyik leglényegesebb pontját. Hiszen, a

¹⁸ A képrombolók álláspontját képviselő zsinat, amelyet V. Konstantin császár hívott össze, s 754. február 10-től augusztus 8-ig tartott. A Hieriai Zsinat döntéseit – „horosz” – elsősorban a II. Niceai Zsinat cáfolatai alapján ismerhetjük.

¹⁹ Az első olyan zsinat, amely elítélte a képrombolók tanítását, 787-ben, s 350 püspök részvételével tartották. A zsinatot nyolc ülészsakra bonthatjuk, melyek közül a hetedikben találjuk a zsinati határozat bemutatását.

²⁰ A táblázatos felosztást D. Rousseau művéből veszem, lásd *op. cit.*, 68-70.

képrombolók nem veszik figyelembe azt, hogy a képmás lényegileg kettős jelleggel bír. Egyrészt, „hüposztatikus” azonosságról beszélünk az ábrázolttal, azonban természetüket tekintve, tisztán különbözik attól. A szent képek, az ikonok esetében ez az azonosság-különbözőség a lelki és az anyagi dialektikájában figyelhető meg.²¹

Krisztus egyetlen ikonja az Eukarisztia. Maga Krisztus választotta a kenyeret, mint Megtestesülésének ábrázolását, hiszen a kenyér nem jelent semmilyen emberi hasonlatosságot, éppen hogy elkerülje a bálványimádást. Krisztus képeként egyedül és kizárólag a szent ajándékokat ismerhetjük el.

Jézus Krisztus neve az Isten Fiának a neve. Ábrázolása istenkáromlás.

Hiába próbálják meg az istenséget ábrázolni, ami ábrázolhatatlan.

A szent ajándékok nem ikonok, hiszen azonosak prototípusukkal. A szent adományok átváltozása nem a képmásban, hanem Krisztus drága testében és vérében megy végbe.

A kalkedóni dogma világosan különbséget tesz egyrészt természet, másrészt személy (hüposztaszis) között.

Az ikon a személyt, s nem annak természetét ábrázolja. A mi Urunkat ábrázolva, nem istenséget vagy emberséget ábrázoljuk, hanem az ő személyét, amely magában felfoghatatlan módon, keveredés és megosztás nélkül, a két természetet egyesíti.

A II. Niceai Zsinat központi tanítása: Krisztus ikonját megfestve az ő Személyét ábrázoljuk, aki két természetét érinthetetlen módon egyesítette. Ez a kalkedóni dogma tökéletes megértése: amit ábrázolhatunk, az a Megtestesült Ige Személyének az egysége. Ő, a tökéletes Isten és tökéletes ember, a láthatatlan Isten Képmása. Művének célja is pontosan ez: a számunkra paradox isteni titkot feltárni az emberek előtt, az évszázadok óta „rejtőző” Istent látható módon megmutatni. Emiatt vallhatták a Hetedik Egyetemes Zsinat Atyái, Krisztus ikonjáról beszélve:

²¹ BERNARDI, *op. cit.*, 164.

*Krisztusban egyszerre elmélkedjük a kimondhatatlant és az ábrázolható-t.*²²

Egy ikonon az emberi természet megfestése, a természetek összekeverését és a monofizitizmus tévedésébe való esést jelenti. Egyedül a látható és tapintható emberi test (hús) ábrázolása, kizárólag emberiségének ábrázolása, ez pedig a nesztorianizmus tévedése.

Krisztus ábrázolása nem egyik vagy másik természetét jelenti, hanem az ő személyét, hüposztaszisztát. Az ikon nem az emberi vagy az isteni természet egy képmása, hanem egy „megtestesült isteni személyé”, amely a testben eljött, s ezáltal láthatóvá és ennek következményeképp emberi eszközökkel ábrázolhatóvá vált Fiú igaz voltát közvetíti. „A természet önmagában még nem jelent saját létet, az személyben jelenik meg” (Damaszkuszi Szent János).

A képrombolók elképzelése egyenes következménye az előző pontnak, azaz a kalkedóni dogma félreértésének. Amint már megállapítottuk, egyetlen szándékuk az volt, hogy az általuk elgondolt krisztológiai igazságot alátámasszák. Az egyház azonban, az ikonokat védelmezve, megpróbálta megóvni és megvallani hitünk alapját, a Megtestesülés titkát, amelyet Damaszkuszi János jelentéshordozó megfogalmazásában is összefoglalhatunk.

Hogyan merészeltető egy pogány művészet segítségével által a mindenkinél magasztosabb Istenszülőt ábrázolni, és hogyan lehetséges halott és vulgáris eszközökkel a szenteket megbánnani, akik, mint oszlopok tündöklenek.

„Nem az anyagot, hanem annak Teremtőjét imádom, aki értem testté lett és közöttünk akart lakni, és aki saját teste által lett üdvösségem szerzője” (Damaszkuszi János).

²² Hatodik ülésszak, in MANSI *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 11, Paris-Leipzig 1902, XIII, 244 B.

A képüldözők szándéka volt, hogy a szenteket a világtól, a profántól radikálisan megkülönböztettként tekintsék.²³ Ennek következményeképp nem lehetséges őket, kik már Krisztus feltámadásának részei, halott és dicsőség nélküli eszközökkel megjeleníteni. A képtisztelők, az Istenszülő és szentek ábrázolásával azonban éppen az ő emlékezetükre, erényes életükre szeretnének mindenkit figyelmeztetni, sőt oda elvezetni. Épp ellenkezőleg a Hieriai Zsinaton megállapítottaktól, a képtisztelő zsinat kifejezetten kiemelte a szentek létezésének azt a pozitív oldalát, amit a Krisztussal való egység jelent. Valójában, a Damaszkuszi szavai a megistenülés titkának, az „anyag”, a test átalakulásának csodálatos himnuszát éneklik meg. A Megtestesülés utolérte és átölelte a világ „testi-anyagi” oldalát is, sőt megmutatta annak szentségi dimenzióját: *a világ Krisztusban, titokzatos módon „égő csipkebokorrá” változott át*.²⁴

Nem létezik olyan imádság, amely az ikonokat, mint szent tárgyakat megszentelné. Így az ikonok megszenteletlen tárgyak maradnak, olyan normális tárgyak, amelyeknek nincs semmilyen értéke, hacsak nem az, amit az ő festőjük (értéke) jelent.

Több olyan tárgy, amelyeket megszenteltként tisztelünk, nem valamely speciális imádság által vált azzá, hanem mert – neviük által – szentséggel és kegyelemmel vannak telve.

Isten Igéje, az emberek közé leszállva és emberi testet öltve magára, Ő maga szenteli meg a testet (anyagot), így az ikon nem egy egyszerű kép, hanem szentséggel és kegyelemmel teli képmás, amely a megtestesült isteni Személyt ábrázolja. Ezt fejezi ki a II. Niceai Zsinat határozatának egy részlete, amelyet bátran tekinthetünk minden ikon-teológia összegzésének: *Habár a Katolikus egyház a festett képek segítségével Krisztust az ő emberi alakjában ábrázolja, mégsem választja el „húsát” istenségétől, amellyel egyesült, sőt éppen ellenkezőleg, hittel vallja, hogy a test megistenesült és egynek vallja azt az istenséggel...*²⁵

²³ Vö. Zsid 11,38

²⁴ ROUSSEAU, *op. cit.*, 99.

²⁵ MANSI, XIII, 344 (hatodik ülés).

4. A képmás győzelme

E rövid gondolatmenet befejezéseként, talán, hogy ezzel is elősegítsük a „képmás” teológiai fogalmának minél igazabb megértését, szeretném át gondolni a Nagyböjt első vasárnapján – amely napon a bizánci rítusú egyházak az igazhitűség diadalát ünneplik a képromboló eretnekség felett – énekelt kontákat. Ez egy teológiai tartalommal teli imádság, amely ugyanakkor – tömören, de nagyon világos módon – az egész üdvtörténetet, mint Isten örök szándékának beteljesedését világítja meg, s emellett rámutat a képmás-fogalom tanításának gazdag tartalmára, amely megközelítően egy évezred fáradtságos „munkájának” köszönhető:

Az Atyának leírhatatlan Igéje, tőled, ó Istenszüdő, megtestesülvén leíratott,

és a beszennyezett emberi képet ősi ékességébe öltöztetvén, az isteni jóssággal egyesítette.

*Azért hirdetvén az üdvözítést, tettben és szóban valósítsuk (pon-
tosabban: arról képmásokat készítsünk) azt!²⁶*

A szöveg első része világosan a Második Istene Személy teljes lesüllyedéséről, *kenózisáról* beszél, aki teljesen Isten maradvá, emberré lesz, sőt leszáll egészen odáig, hogy megtapasztalja az emberi természet legmélyebb elhagyatottságát, a halált. Így, aki a teremtmények számára abszolút elérhetetlen, az emberek „meggyengült testét” magára öltve ábrázolhatóvá vált, s ezáltal *Jézus Krisztus, az Isten-Ember ikonja a kalkedóni dogma képmében vallott formáját jelenti.*²⁷ magát a Személyt ábrázolja, a Megtestesült Ige, aki isteni természete által az Atyával egy-lényegű, s emberi természete által minden emberhez hasonló, képmását. Ez a titok, maga a Megtestesülés ténye tehát az, ami – ahogy már fent részletesebben láthattuk – a képmás-ábrázolás lehetőségének krisztológiai alapját jelenti.

A második rész az új szövetség igaz Képmásának „értelmét” és „tartalmát” foglalja össze. A láthatóvá lett Isten Ige műve nemcsak az ember eredeti tisztaságába való helyreállítását (újja-teremtését) jelenti,

²⁶ *Dicsérjétek az Úr nevét! Görög Katolikus ima- és énekeskönyv*, Nyíregyháza 1993, 663-664.

²⁷ USPENSKIJ, *op. cit.*, 102.

hanem Ő maga valósítja meg mindazt, amire az első Ádám nem volt képes. Krisztus, a két természetet magában egyesítve (e misztérium által az emberi természet felemelkedik, hogy az isteni életben részesülhessen) nyitja meg az ember számára a Tábor hegyén kinyilvánított (kinyilatkoztatott) átváltozás útját, az Isten Országát, az ember megistenülésének lehetőségét. Az ember így már, Krisztust követve és szabadon felelve neki, képes eljutni a téves döntéssel elveszített isteni hasonlatosságra, s valóságosan Isten fiává, a Lélek templomává²⁸ válhat.

A Szentlélek által megvalósított isteni mű azonban bőségesen hagy helyet a teremtmények részéről meghozott szabad válasznak és elfogadásnak, amelyről a konták harmadik részében elmélkedhetünk. Az ember – a kegyelem segítségével – megváltoztathatja önmagát, míg Krisztus élő ikonjává válik, *azzá a képmássá, amelyben valóságosan jelen van a kegyelem, amely felemészti a szenvedéseket és mindent megszentel.*²⁹

Az egyháznak ez az alapvető és mélytartalmú igazsága, amely zsinati meghatározások és liturgikus szövegeken keresztül fogalmazódott meg, azonban nem kizárólagosan (még ha elsődlegesen ezt is jelenti) az Isten-Emberben tett hitvallás, aki testben eljött, hogy az Atya akaratát teljesítse, hanem egyszerre hitvallás az emberben is, aki az isteni kegyelem igaz hordozója, s akinek feladata, hogy azt közvetítse és továbbadja. Így tehát az ember, s az egyház is, aki a Lélektől táplált Krisztus-Teste, tükörhöz hasonló áttetsző (pozitív értelemben: közvetítő) feladattal bír: saját lelki valóságát kell kisugározni, hogy segíteni tudjon az egész teremtett világnak abban, hogy a Teremtetlennel egyesüljön. Ez a képmás valós diadala.

²⁸ Vö. 1Kor 6,19

²⁹ USPENSKIJ, *op. cit.*, 113.

Xeravits Géza

JEREMIÁS-APOKRIFEK QUMRÁNBÓL*

TARTALOM: 1. A prófétizmus hanyatlása a fogság utáni korban; 2. A próféták személye iránti érdeklődés megélnkülése az intertestamentális korban; 3. A vonatkozó qumráni anyag; 3.1. A próféták Qumránban; 3.2. Jeremiás-apokrifá Qumránban; 4. Összegzés: Jeremiás jelentősége Qumránban

A prófétai beszédnek, mint a zsidóság által használt teológiai és irodalmi megnyilvánulási formának a története – meglepő módon – egészen más tendenciát mutat a babiloni fogság utáni korban, mint maguknak a prófétai személyeknek az értékelése, és felidézése. Tanulmányunk elején ezzel a jelenséggel szeretnénk röviden foglalkozni.

1. A prófétizmus hanyatlása a fogság utáni korban

Közismert tény, hogy a fogság utáni korban a zsidóság addig talán legélettelebb, és legsokoldalúbb irodalmi hagyatékát hátrahagyó irányzat, a prófétaság, rohamosan háttérbe szorult, elvesztve a mindennapi életben elfoglalt jelentőségét. A legtöbb általános kézikönyv, amely az izraelita hittörténet áttekintésére vállalkozik, megegyezik ennek észrevételezésében, ugyanakkor abban is, hogy e jelenség okára nem hajlandó elfogadható magyarázatot adni.¹ Akik mégis megkísérelték megindokolni ezt az izraelita teológiai szemléleten belüli radikális változást, különböző eredményre jutottak.

Frank M. Cross korszakalkotó monográfiájában összekapcsolja a prófétaság kialakulását és hanyatlását Izraelben a királyságéval. Nézete szerint a prófétaság intézménye az államalapítás után a nép vezetésének

* Előadásként elhangzott 1999 augusztus 25-én, a KGRE Doktorok Kollégiuma Öszövetési Szekciójának ülésén.

¹ Hogy csupán két jellemző példát említsünk, két egyébként kiváló műből: „The disappearance of prophecy in Israel was as unobstrusive as its beginning; it would be impossible to determine who was the last OT prophet”. – VAWTER, B., „Introduction to the Prophetic Literature”, in *NJBC*, 191 (§11:11), illetve „Just as it is difficult to determine when prophecy began in Israel, so also it is difficult to identify the point at which prophecy ceased.” – WILSON, R. R., „Prophet”, in *Harper's BD*, 827.

karizmatikus oldalát hivatott reprezentálni, tevékenységük végig kétségkívül erőteljesen kötődött a politikai szférához, illetőleg különösen a király személyéhez, akinek hol támaszaként, hol ellensúlyaként jelentek meg. A királyság bukásával, s a politikai rendszer átalakulásával egyértelmű volt a prófétai elem hanyatlása, annak eszkatológikus témáit természetesen vitte és alakította tovább az apokaliptikus teológia.² Paul D. Hanson „Az apokaliptika hajnala” című, az előzőhöz hasonló fontosságú művében más oldalról közelít, és a prófétai hang hanyatlását egy a fogság utáni zsidóságon belül lejátszódott vallási szemléletváltással járó küzdelem eredményének tartja. A nemzeti katasztrófa, és a vele járó teológiai fejlődés után a mítosz, történelem, és eszkaton kapcsolatát a prófétai szemlélet nem volt képes többé átléphetően leírni, s a részben belőle forrászó, de az Izrael új hierokratikus rendjét megteremtő papi teológia által favorizált apokaliptikus eszkatológiának kénytelen volt átadnia helyét.³ Mindkét megközelítés egy szemléletváltással kapcsolja össze az izraelita prófétizmus elhallgatását, de míg Cross a politikai szempontokat helyezi előtérbe, s az ezek által létrehozott űrt tölti be később az apokaliptikával, addig Hanson számára a teológiai szemléletváltás szükségessége a lényeges, amit aztán az átalakuló politikai struktúra is beépít ideológiai háttérébe. Magunk e tanulmány során nem kívánunk a két megközelítés döntőbírája lenni, annyi azonban kétségtelen, hogy mindkettő kikerülhetetlen szempontokkal gazdagította a fogság utáni Izrael eszmetörténetének megértését.

Izraelben az állam megalapításának kezdeteitől fogva – sőt, az azt közvetlenül megelőző időben is, lásd például Sámuel alakját, vagy az 1Sám 10,9-13 epizódját – a prófétaságnak, mint jelenségnek, számos megnyilvánulási formája megfigyelhető volt.⁴ Cross helyesen húzza alá – a bibliai történetek tanúsága szerint –, hogy mint a királyi hatalom belső támaszai, vagy mint annak szigorú kritikusai, egyaránt fontos szerepet játszottak a monarchia, majd annak széthullása után mindkét izraelita országrész történetében.⁵ Politikai szerepvállalásuk *raison d'être*-je –

² CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, 223-229, 343-346.

³ HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975, lásd különösen az ötödik fejezet („An Allegory and Its Explication”) frappáns összefoglalását a 402-413. oldalakon.

⁴ A könnyebb tájékozódás kedvéért legyen elég itt csak néhány nagyon pontos, összefoglaló jellegű műre hivatkozni: MÜLLER, H.-P., „) ybn – nabi”, in TDOT 9: 129-150; RENDTORFF, R., „proflthj ktl.”, in TDNT 6: 796-812.

⁵ A prófétaság és királyság kapcsolatához lásd CROSS, *Canaanite Myth*, 223-229. Politikát is befolyásoló erejüknek mintaképe Sámuel, majd Illés lehetett, az ő kiemelkedő

bármely oldalon álltak is – kettős eredetű volt. Egyfelől az isten népe evilági berendezkedésének teokratikus, szent eredetéből következett, mint általános lehetőségi feltételből, másrészt pedig abból forrásozott, ahogy magának a prófétának a személyét értékelte – továbbvezetve az ókori kelet közös hagyománykincsét – a zsidóság teológiája. Eszerint a próféta kapcsolódási pont a transzcendens és az immanens között, kommunikációs csatorna Isten irányából az emberek felé. S ami még fontosabb: egy az intézményesült vallás képviselői által kontrollálhatatlan csatornák egyike. E szempont lényeges voltát már önmagában az is aláhúzza, hogy – leszámítva a történeti indíttatású források egyes közléseit, vagy a kifejezetten kultikus funkciójú Zsoltárokat – a Szentírást hagyományozó izraelita csoportok a klasszikus fogság előtti korból kizárólag ezeket a karizmatikus orákulumokat adták tovább az intézménnyel szemben. Nem véletlen továbbá az sem, hogy a próféták helyét elfoglaló apokaliptikus látnokok is ugyanezt a karizmatikus típust jelenítik meg.

2. A próféták személye iránti érdeklődés megélénkülése az intertestamentális korban

Bár a klasszikus értelemben vett prófétai működés kikerült a fogság utáni zsidóság teológiai hagyományképzésének fő irányából, a személyükkel és szellemi hagyatékukkal való foglalkozás korántsem szűnt meg, sőt, inkább élénkülő tendenciát kezdett mutatni. Ez leginkább két területen figyelhető meg: az egyik – kezdetben – a *relecture*-é és a redakcióé, a másik – később – az újíráásé.

A kritikai bibliatudomány egyik – újabban, a kanonikus megközelítés oldaláról időnként vitatott, mégis nehezen megkerülhető – legfontosabb eredménye az, hogy nyilvánvalóvá tette: az íróprófétai művek jelenleg kezünkben lévő korpusza több évszázados fejlődési folyamat eredményeképpen nyerte el mai formáját. E folyamat lényege mögött azon igény ragadható meg, hogy az egy adott történelmi helyzetben elhangzott prófétai kijelentést dinamikussá tegyék, olyanná, amely a későbbi nemzedékek számára is hasznosítható üzenetet tud hordozni. Hogy például három teljesen különböző időben, helyen, szándékkal és műfajban elhangzott kijelentés (Iz 7,14; 9,1-6; 11,1-6) egymással kapcsolatban álló, és messianisztikus értelmű jövendölés-sor lehessen, egy

alakjuk és tevékenységük nem pusztán a történeti hagyományok deuteronomisztikus feldolgozásának eredménye.

egész sor *relecture*-nek kellett végbemennie, melynek során az első két kijelentés eredeti üzenetének mondanivalója (szabadítás adott történeti helyzetben megélt szorultságból, új király trónra lépésének ünneplése) teljességgel átalakult, s a harmadik szintjére helyeződött.⁶ De ennek a folyamatnak a végeredménye az is, hogy a prófétai igékből „könyv” lett, azaz egységes végső szerkezettel rendelkező alkotás, „kánoni forma”, amely viszont önmagában megszűnt karizmatikus entitás lenni.⁷

A késő fogság utáni kor érdeklődése más irányba fordult. Ez idő tájt a prófétai könyvek nagy részének szerkesztése vagy befejeződött, vagy végső stádiumában tarthatott,⁸ az új irodalmi tevékenységnek olyan művek adtak kiindulási alapot, melyek önmagukban már zártak voltak, tehát nem bővíthetők. A továbbírás helyét így átvette az újraírás (*rewriting*). Ennek során egy adott könyv, vagy iratcsoport anyagát rendszerezetten újraírták – az elbeszélés alapvető váza, eseményeinek egymásutánja megmaradt, de számos új részlettel, eltérő szempontok ki-domborításával, egy új teológiai koncepció beépítésével gazdagodott.⁹ Az ilyen jellegű újraírásra úgy a qumráni Közösség hagyatékán belül, mint azon kívül is, a zsidóság szélesebb palettáján, számos példát találhatunk a Kr. e. 3. évszázad végétől, tehát gyakorlatilag a szövetségközi kor kezdetétől fogva. A qumráni könyvtárban ilyen típusú újraírt mű például a Jubileumok könyve, a Genesis-apokrifon, Noé könyve,¹⁰ egyes

⁶ Hasonló folyamat figyelhető meg természetesen szinte akármelyik prófétai kijelentés esetében, a példát csak közismertsége miatt választottuk. Lásd pl. KAISER, O., *Isaiah 1-12. A Commentary* (OTL), Philadelphia²1983, *ad loc.*

⁷ Vö. pl. MARX, A., „A propos des doublets du livre de Jérémie. Réflexions sur la formation d’une livre prophétique”, in *Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer* (BZAW 150, Emerton, J. A. ed.), Berlin 1980, 106-120, ZIMMERLI, W., „Das Phänomen der «Fortschreibung» im Buche Ezechiel”, in *ibid.*, 174-191.

⁸ A teljes prófétai korpusz lezárását a Kr. e. 3-2. század végére célszerű tenni, legkésőbbi részeként az ekkor keletkezett Deutero- (és Trito-) Zakariás kínálkozik, vö. CODY, A., „Haggai, Zechariah, Malachi”, in *NJBC*, 352-353 (§ 22:16-20), ugyanakkor más kutatók a deutero-zakariási *oeuvre* jóval korábbi elkészültével számolnak, így pl. LACOCQUE, A., *Zacharie 9-14* (CAT 11C), Genève²1988, 133-144; MEYERS, C. L. – MEYERS, E. M., *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25C), New York 1993, 15-60.

⁹ Az újraírt bibliák néhány sajátos exegetikai fogásához lásd BERNSTEIN, M. J., „Re-Arrangement, Anticipation and Harmonization as Exegetical Features in the Genesis Apocryphon”, in *Jonas Greenfield Memorial Issue* (*DSD* 3 [1996]), 37-57.

¹⁰ Ehhez lásd GARCÍA MARTÍNEZ, F., „4QMess Ar and the Book of Noah”, in *idem*, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), Leiden 1992, 1-44.

Pszeudo-dánieli darabok vagy Hénok könyvének bizonyos részei,¹¹ de ilyen a holt-tengeri anyagban nem szereplő Pszeudo-philóni *Liber Antiquitatum Biblicarum*,¹² vagy Josephus Flavius nagy történeti művének első könyvei.¹³ Ami különösen érdekes: bár ilyen típusú műből többet is megtaláltak Qumránban, a kutatók előtt egészen nyilvánvaló, hogy ezek nem a Közösség saját művei, hanem kívülről és korábról származó írások.

Az újraírt bibliák másik csoportját azon művek alkotják, melyeknek szerzői nem egy adott bibliai könyvet dolgoznak újra, hanem érdeklődésük középpontjában egy konkrét múltbeli személyiség áll, s az ő alakja szolgál mondanivalójuk kifejtésére. A fogság utáni kor teológusai számára ez volt az a pont, amely a prófétai személyek iránti egyre élénkülő érdeklődést elindította. Ők ugyanis – inspirált karakterüknél fogva – mindenki másnál alkalmasabbak voltak arra, hogy a szájukba adott szöveget hitelesítsék címzettjeik számára. Ezt annál is könnyebben teheték, mivel a prófétai jelenség már rég perifériára szorult a választott nép körében, az írópróféták viszont, már csak szellemi hagyatékuk gondos továbbadása folytán sokkal nagyobb tekintélynek örvendhettek, mint akármikor életük folyamán. A qumráni barlangok ilyen műveket is szép számban hagytak ránk, de ezek sem tűnnek a Közösség saját alkotásainak.¹⁴ Az iratok a következő próféták, vagy prófétai karakterrel felruházott személyek tekintélyét idézik fel: Mózes, Dávid, Illés, Elizeus, Jeremiás, Ezekiel, Dániel.¹⁵ A pszeudepigrafa szerző vagy direkt módon a választott prófétával mondatja el tanítását, vagy az illető személy élettörténetének újraírt jeleneteivel próbálja közölni azt.

E tanulmányban a Jeremiás személyéhez kapcsolódó apokrif pszeudepigrafikus irodalom Qumránból előkerült darabjait kívánom bemutatni, és röviden értelmezni.

¹¹ Hasonló műfajú kompozíció, újraírt Pentateuchus a 4Q364-367 jelzetű töredékek anyaga is, (lásd DJD 13: 197-351), a pszeudo-dánieli korpuszhoz lásd magyarul is: XERAVITS, G., „Pseudo-dánieli iratok Qumránból”, in *Athanasiana* 6 (1998) 41-60.

¹² Vö. *Pseudo-Philon: Les antiquités bibliques* (SC 229-230), Paris 1976.

¹³ Friss elemzése megtalálható: NODET, E., „Flavius Josephé: création et histoire”, in *RB* 100 (1993) 5-40.

¹⁴ Alapos összefoglaló bemutatásukat lásd: BROOKE, G. J., „Parabiblical Prophetic Narratives”, in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment* (Flint P. W. – VanderKam, J. C. eds.), Leiden 1998, 1: 271-301.

¹⁵ Meglepő Izajás és a kispróféták hiányzása e listáról – akiknek egyébként a qumrániak igen nagy tekintélyt tulajdonítottak –, ennek a jelenségnek magyarázata azonban túlmutat a jelen tanulmány keretein.

3. A vonatkozó qumrâni anyag

3.1. A próféták Qumrânban

A Holt-tenger menti Közösség gondolkodásában a próféták és a próféta-ság jelentős szerepet játszott, elsősorban a múlt és a jövő horizontján.¹⁶ Úgy tűnik, a Szentírás egészét próféták által közöltnek gondolták, olyan próféciának, amelyik bennük nyeri el beteljesedését. Mózesnek és a többi prófétának az írásait egy hasonló karakterű személy, az Igaz Tanító fedte fel követői számára. Bár őt magát sohasem nevezi a qumrâni irodalom *explicité* prófétának, inspiráltságának leírása az ő bemutatásukat idézi.¹⁷ Ami pedig a jövőt illeti, a Közösség Szabályzatának az első barlangból előkerült kézírata egy meg nem nevezett próféta eszkatológikus szerepléséről ír (1QS 9,10-11), egy a közelmúltban nyilvánosságra került héber nyelvű szöveg pedig az eszkatonban visszatérő Illés leírását látszik tartalmazni (4Q521).¹⁸

3.2. Jeremiás-apokrifa Qumrânban

Meglepő felfedezésre jut az, aki Jeremiás biblikus és szövetségközi hatástörténetét vizsgálja. Az Újszövetségben és a különféle apokrifekben többször fontos szerepet játszó Izajás, valamint az elsősorban a kánonon kívüli iratok által kedvelt Ezekiel és Dániel mellett ezt a prófé-

¹⁶ Ennek ellenére meglepően kevés a kifejezetten ezzel foglalkozó qumranológiai tanulmány. Legújabban lásd BOWLEY, J. E., „Prophets and Prophecy at Qumran”, in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, 2: 354-378.

¹⁷ BOWLEY, „Prophets”, 371-376, illetve XERAVITS G., „Kánon és holt-tengeri tekercsek”, in Szegedi Biblikus Konferencia 1999 (megjelenés alatt).

¹⁸ A Szabályzattal kapcsolatban megjegyzendő, hogy egyéb kézirat-töredékei az említett eszkatológikus részletet nem tartalmazzák. A kéziratok egymáshoz való viszonyához lásd pl. MURPHY O'CONNOR, J., „La genèse littéraire de la Règle de la Communauté”, in *RB* 76 (1969) 528-549; DAVIES, P. R., „Redaction and Sectarianism in the Qumran Scrolls”, in *The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday* (VTSup 49, F. García Martínez, et al., eds.), Leiden 1992, 152-163; METSO, S., *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), Leiden 1997. A 4Q521-hez lásd: COLLINS, J. J., „The Works of the Messiah”, in *DSD* 1 (1994) 98-112; XERAVITS G., „A Messiás, mint a végidő előfutára (4Q521) – Fordítás és magyarázat”, in *Athanasiana* 5 (1997) 127-147; PUECH, E., *Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (DJD 25), Oxford 1998, 1-38.

tát meglehetősen ritkán emlegetik a későbbi szerzők. Az Ószövetségben a 2Krn 35-36. fejezetei említik, történeti kontextusban (ehhez vö. Ezdrás 1,1¹⁹), valamint Dániel 9,2, a híres 70 évhétről szóló tanítás bevezetéseként. Az Újszövetség lapjain mindössze háromszor szerepel: Mt 2,17 és 27,9-ben mint Jézussal beteljesedett prófécia adója, a Mt 16,14 pedig olyan véleményt közöl, miszerint egyesek Jézust az újra eljött Jeremiásnak (= eszkatológikus próféta) tartják.²⁰ Ez utóbbi igehely, valamint a dánieli előfordulás különösen fontos, egyik ugyanis kifejezett biblián belüli exegézis tárgyaként hozza Jeremiást, a másik pedig arra utal, hogy személye egyes (mára nehezen azonosítható) csoportok számára eszkatológikus jelentőséggel bírt.

A qumráni szövegek közt hat olyan, héber nyelven íródott, töredékes mű maradt fenn, amelyik közvetlenül Jeremiás személyéhez, vagy könyvéhez kapcsolódik. Közülük egy sem tartalmaz hosszabb összefüggő szövegegységeket. Ezek közül az egyik kifejezetten pszeudepigráf alkotás (4Q383), amennyiben benne a próféta egyes szám első személyben szólal meg, a mű szerzője tehát direktje rajta keresztül közli mondanivalóját; a többi történet-teológiai és etikai tanításokat tartalmazó apokrif.

3.2.1. A 4Q383 jelzetű szövegnek három kicsiny töredéke maradt fenn.²¹ A legnagyobb közülük (frg. 1.) az alábbi szöveg adja:

1 És én Jeremiás, nagyon sírtam [... 2 ...] stru[ccok] lakat[lan]
földön [... 3 ...] fejedelmet keltettél fel ellenem [...] 4 ellened
...

Jeremiás könyvében a struccok (hn (y twnb – 50,39) a kifosztott és elhagyott föld lakói, míg azonban ott a Jahwe által megbüntetett Babilont jelzik, addig itt valószínűleg az elpusztított szentélyre vonatkoznak, amit alátámaszt az első sor is, a próféta sírásáról. A sirató Jeremiás képe egészen természetes tükröződése annak a hagyománynak

¹⁹ Ezdrás és a Krónikás viszonyához e helyen lásd JAPHET, S., *I & II Chronicles. A Commentary* (OTL), Louisville 1993, 1076.

²⁰ Vö. BONNARD, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu* (CNT 1), Neuchatel 1963, 243; GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (THKNT 1), Berlin ⁶1986, 385-386.

²¹ Irodalom: BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 279, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (García Martínez, F. – Tigchelaar, E. J. C. eds.), Leiden 1998, 2: 767. Editio princeps megjelenés előtt (DJD 30).

(a LXX világos tanúja ennek), amely a prófétát véli a Siralmak szerzőjének. Ugyanakkor a harmadik sor kettős értelmezést tesz lehetővé: 1^o amennyiben az ‘ellenem’ (y1 ()) kifejezés a népével azonosuló prófétát jelenti, úgy a siralom valóban a bibliai Siralmak körében mozog, 2^o amennyiben viszont magára a prófétára vonatkozik, úgy Jeremiás saját sorsa felett kesereg – ami szintén nem idegen bibliai könyvének karakterétől. – Valószínűbbnek az első megoldás látszik, egyetemesebb szemléleténél fogva, bár a zsidóság vezetőitől elviselt szorongatásban kitartó Jeremiás képének szintén lehetett mondanivalója a qumráni Közösség tagjai számára.

3.2.2. A 4Q384 jelzetű, papiruszra írt szövegnek 27 kis töredéke maradt, nagyon csekély szöveggel.²²

frg. 7.

2 ... Tahpaneszbe [...]

frg. 8.

1 ... tetteik [... 2 ...] amint megíratott [... 3 ...] tetteik fajtá[ik] szerint [... 4 ...] nemzetségeiknek/szerint [... 5 ... 6 ...] nyelv [...]

frg. 9.

2 ... az idő[k fel]osztásának [könyvében? ... 3 ...] a bűnök ... [... 4 ...] a szövetségnek [...]

A hetes számú fragmentumon olvasható Tahpanesz (snpxt) helységnév azt a Nílus deltájának északkeleti részén fekvő egyiptomi várost jelöli, ahová Jeremiás prófétát is magukkal hurcolva menekültek a Nebukadnezár ellen lázadó zsidók Kr. e. 585-ben. Könyvének tanúsága szerint a próféta itt is folytatta (fenyegető) ígehirdetését. Ennek szellemében látszanak megfogalmazódni a 8. töredék sorai, ahol a tettek minden bizonnyal a Jahwe szövetsége etikai elvárásaival szembeni cselekedeteket jelöli (maga a szövetség [tyrb] szó majd a 9. töredék negyedik sorában kerül elő). A 2. sor ‘amint megíratott’ (bwtk r#) k) kifejezése a qumráni szövegekben szentírási idézet bevezetésére szolgáló idioma, hogy a szerző mit kívánt idézni, az ebből a részletből nem világos. A következő, 9. fragmentumon található]t (h tWqlx [kifejezést viszont

²² Irodalom: BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 279-280, *Study Edition*, 2: 767. Editio princeps: SMITH, M., „384. 4QpapApocryphon of Jeremiah B?”, in *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD 19, Broshi, M. et al., eds.), Oxford 1995, 137-152.

a kutatók a Jubileumok könyve címével vélik azonosíthatónak.²³ Ezt viszont a qumráni Közösség tagjai tekintéllyel bíró – szentírási – műnek tartották,²⁴ többször hivatkoztak rá ugyanis olyan módon, ami csak a szentírási könyvek bevezetésére használatos a qumráni tekercseken (vö. pl. a 4Q228 jelzetű szöveget, vagy a Damaszkuszi Irat egyes passzusait). Az előző töredék bevezetése tehát ennek a könyvnek egyes szakaszaira is vonatkozhat.

3.2.3. A 4Q385-390 jelzetű szövegeket eredetileg Ezekiel- (és Mózes-) pseudepigrafnak klasszifikálták a kutatók,²⁵ később azonban egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az ide sorolt töredékek közül jó néhány inkább Jeremiás nevéhez köthető, így például a 4Q385 szöveg két töredéke, melyek a 4Q385b végleges jelzetet kapták.²⁶ A 16. töredéken két-hasábnyi szöveget sikerült helyreállítani.

col. 1.

2 ... és kiment] Jeremiás, a próféta Yahwe színe elől 3 [... a] fogságba vittek, akik elvitettek Jeruzsálem földjéről, és elmentek 4 [...] Babel királya, midőn megverte Nebuzaradan, a testőrség parancsnoka 5 [...] és fogta az Isten házának edényeit, a papokat 6 [...] és] Izrael fiai[t] és elvitte őket Babelbe. És ment Jeremiás, a próféta 7 [...] a folyó[hoz,] és megparancsolta nekik, amit tegyenek fogság[uk] földjén 8 [...] Jeremiás hangjára, aszerint, amit parancsolt neki Isten 9 [...] őrizzék meg atyáik Istenének szövetségét földjén [10 fogságuknak ... és nem?] amint tették ők, és királyaik, és papjaik 11 [...] meg]szents[égtelenítették] Isten [nev]ét [...

col. 2.

1 Tahpaneszben [...] 2 és mondták neki: „Kérdezz [felölünk az Is]tent[...” ... „Kérdezz] 3 felölük, Jeremi[ás,] engem kérdezz felölük, Isten[ként ...] 4 esedezés és könyörgés.” Jere-

²³ {yt (h tWqlxm rps, vö. BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 280.

²⁴ Vö. legutóbb VANDERKAM, J. C., „Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls”, in *Qumran Studies Presented to Eugene Ulrich on His Sixtieth Birthday*, (DSD 5/3 [1998]), 382-402.

²⁵ STRUGNELL, J. – DIMANT, D., „4Q Second Ezekiel”, in *Mémorial Jean Carmignac. Études Qumraniennes*, (RevQ 49-52 [1988]), 45-58.

²⁶ Irodalom: DIMANT, D., „New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390”, in *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, (STDJ 11, Treballe Barrera, J. – Vegas Montaner, L. eds.), Leiden-Madrid 1992, 2: 407-408, 412-413; BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 280-282, *Study Edition*, 2: 773. Editio princeps megjelenés előtt (DJD 30).

miás pedig siratóéneket mondott [...] 5 Jeruzsálem felett. *vacat* [...] 6 Jeremiás Tahpanesz földjén, ami Egyip[tom] földjén van [...] „...” 7 Izrael fiai[hoz] és Júda és Benjámin fiaihoz [...] 8 napról napra kutassátok rendeléseimet, és parancsaimat őriz[zétek meg, ... ne járjatok] 9 a pogányok bálványai után, amint jár[tak utána atyáitok ...] 10 nem szabadít meg [...] nem [...].”

A szövegmaradvány történetileg a templom lerombolása utáni időről beszél (vö. Jer 40-44), a helyszín a már említett Tahpanesz. A szerző az oda menekült izraelitákat – némileg ellentétesen a bibliai Jeremiás könyve redaktorának szemléletével – mint a próféta szolgálatára nyitott, sőt azt igénylő (2,2) közösséget mutatja be.

Egyes kutatók szerint külön jelentősége szövegünknek, hogy Jeremiást Mózesre emlékeztető módon szerepelteti (vö. 1,7 || Dt 1; 1,8 || Ex 19,7),²⁷ a felhozott analógiák azonban nem teljesen egyértelműek. A megelőzőkhez viszont szorosan kapcsolódik szövegünk egyrészt a geográfiai *cliché*, másrészt a meghirdetett etikai követelmények, harmadrészt a sirató Jeremiás révén. Lényeges, hogy a próféta előbb mondja a siratóéneket, s csak ezután közli a néppel Jahwe ígését. Biblikus kapcsolódásokat keresve leginkább egyes fogság utáni bűnbánati imádságok (Ezr 9,5-15; Dn 9,4-19 stb.) szójánya köszön vissza az 1,10-11 és 2,8-9-ben.

3.2.4. A legkisebb anyagot a 4Q387b szolgáltatja, melyet eredetileg egy Mózes-pszepidepigrafon részének tekintettek.²⁸ Négy vagy öt kicsi töredékből egy (frg. 15.) tartalmaz olvasható részletet:

...hall]gassatok Jeremi[ás] szavaira [...]

A qumráni szövegek szerint Mózes és a próféták igéi azok, amelyekre Izrael népének hallgatni kell. A biblikus nyelvben ugyancsak a hallgatni ((m#) ige a rendszeres bevezetője a bölcsességi irodalom intéseinek.

3.2.5. Az előzőhöz hasonlóan egy Mózes-pszepidepigrafa anyagából emelték ki a 4Q389a három kicsiny töredékét.²⁹

²⁷ BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 282.

²⁸ Irodalom: BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 282, *Study Edition*, 2: 778.

²⁹ Irodalom: DIMANT, „New Light from Qumran”, 413; BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 282-283, *Study Edition*, 2: 782.

frg. 3.

2 [...] a földön [...] 3 [...] és keresték [...] 4 [...] mind az E[gyiptom] földjén maradottak [...] 5 [...] Je]remiás, Hilqiya fia, Egyip[tom] földjéről 6 [...]har]minc/hat]vanhat éve Izrael fogságának, a történetek után 7 [...] I]zrael Szúr folyónál. *vacat*

A 4-5. sorok alapján valószínűleg ugyanazzal a fiktív történelmi háttérrel állunk szemben, mint a 4Q384 és 4Q385b jelzetű szövegek esetében. A hatodik sor viszont továbbvezetni látszik az eseményeket, harminc vagy hatvan évvel a templom lerombolása után.³⁰ A hetedik sor különösen érdekes az Ószövetség deuterokanonikus könyveinek értelmezése és értékelése szempontjából: a α^{WS} folyó a Báruk 1,4-ben található potamoj Soud-ra emlékeztet (a különbség csupán az egyébként könnyen összecserélhető α/δ a szó végén). E folyó Báruk könyve szerint Babilon földjén van, s az azonositást alátámasztani látszik az is, hogy Jeremiás az 5. sor szerint elhagyta Egyiptomot. Szövegünk olvasata alapján egyébként magát a Báruknál vitatott folyónevet is biztosra vehetjük.³¹

3.2.6. Az utolsó szöveg, amelyről szólni kívánunk (4Q470), némileg eltér az eddigiektől.³² Három töredékének szereplői Cidkija és Mikáél angyal, a történetek háttére egy szövetségkötési aktus. A kutatók azonban Jeremiás könyve különböző passzusainak hatásaira hívják fel a figyelmet (pl. 23,5-8; 33,14-26), és ezt a szöveget is előszeretettel sorolják a Jeremiás-pszepidepigrafa közé.

frg. 1.

2 [...] Mikáél [...] 3 [...]bem]ent Cidkija [a]zon a napon a szövetségbe 4 [...] megtenni és megtétetni mind a Törvényt 5 [...] ab[ban] az időben, és mondja Mi[ká]él Cidkijának 6 [...] és szövetséget] kötik veled a közösség előtt 7 [...] meg]térvén, és [...]

³⁰ Mindkét dátum lehetséges olvasatként kínálkozik: a megmaradt {y#[egyaránt lehetett eredetileg {y## vagy {y#1#.

³¹ A status quaestionis-hoz vö. MOORE, C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (AB 44), Garden City 1977, 270.

³² Irodalom: BROOKE, „Parabiblical Prophetic Narratives”, 283-284, *Study Edition*, 2: 948. Editio princeps: LARSON, E. – SCHIFFMAN, L. H. – STRUGNELL, J., „470. 4QText Mentioning Zedekiah”, in DJD 19, 235-244.

frg. 3.

1 ... és] hívták, és [... 2 ...] és sóhajuk az ég felé [... 4 ... hogy] megerősítse őket, és hogy támogassa őket e[rősségének] lelkével [... 5 ...] és a tűzoszlopban [sok]szor [... 6 ...] és midőn szólt, leírta Mózes, mi[nd]szerint [... 7 ...] Kádes B[arneához ...

Amennyiben szövegünk Jeremiással való kapcsolata biztos, úgy külön figyelmet érdemel, hogy a szerző a 3,5-7-ben Mózeset idézi, ezzel ugyanis tovább erősödne a két nagy személyiség között már a 4Q385b által felmutatott esetleges párhuzamok.

4. Összegzés: Jeremiás jelentősége Qumránban

Végezetül arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy mi volt az oka annak, hogy a Holt-tenger menti Közösség számára Jeremiás próféta ilyen fontos személlyé vált, s ennyi vele kapcsolatos para-biblikus szöveget gyűjtött össze könyvtárába.

Az említett szövegek négy dologban látszanak közös tulajdonsággal felruházni Jeremiást. 1^o Prófétaként Isten szavát közli, mégpedig a szövetséggel kapcsolatos etikai követelményeket. A Közösség, amely magát az Új Szövetségnek tartotta (lásd pl. CD 6,19; 8,21; 19,33-34), egészen természetes vonzalommal fordulhatott ahhoz a személyhez, aki a szövetségnek megfelelő életvezetés közlésének letéteményese. 2^o A szövegeken Jeremiás a diaszpórában tartózkodik. Qumrán teológiája az ő saját pusztai létüket mint száműzetést (még ha önként vállaltat is) értelmezte. S ez a fogságban lévő Jeremiás 3^o megállás nélkül a templom sanyarú állapotát, pusztulását siratja. A Közösség viszonya Jeruzsálem és a templom korukbeli állapotához alapvetően negatív volt, ugyanakkor annak üdvtörténeti távlatait nem tévesztették szem elől, s várták annak – eszkatológikus – helyreállítását.³³ 4^o Legvégül, a szövegek halványan Mózesre utaló allúziókat kapcsolnak Jeremiás személyéhez. Mózes alakja az intertestamentális korban meglehetősen nagy piedesztálra emelkedett, s nem csak mint a múlt, hanem mint a jövő újjáéledő alakját is

³³ Lásd pl. az új Jeruzsálemmel foglalkozó szövegeket. Jó összefoglalás: GARCÍA MARTÍNEZ, F., „The «New Jerusalem» and the Future Temple of the Manuscripts from Qumran”, in *idem*, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), Leiden 1992, 180-213 (eredetileg: „La «Nueva Jerusalén» y el templo futuro de los Mss. de Qumrán”, in *Salvación en la Palabra* [Muñoz Leon, D. ed.], Madrid 1986, 563-590.)

bemutatták. Jeremiás alakjának hozzá való közelítése egyértelmű jele a próféta személye felértékelésének.

Janka Ferenc

TRIALEKTIKA

Bevezető gondolatok egy szentháromságos ontológia körvonalaihoz

TARTALOM: 1. A trialektika: sajátosan keresztény ihletésű filozófiai istentan; 2. A trialektika keletkezésének előzményei; 1/ A véges és a végtelen kapcsolata; 2/ A trialektika egzisztenciális gyökerei; 3/ A téma lehatárolása; 4/ Transzcendentális kényszerítés?; 3. Mi a trialektika?

1. A trialektika: sajátosan keresztény ihletésű filozófiai istentan

Az utóbbi években az értelem és a hit kapcsolatával foglalkozó különböző filozófiai és teológiai tudományok körében is egyre erősebb igény mutatkozik egy sajátosan keresztény (szentháromságos) ihletésű ontológia kidolgozására. Igazolásként lássunk egy-egy rövid idézetet a filozófia, a fundamentális teológia és a dogmatika területéről.

Klaus Hemmerle *Tézisek egy szentháromságos ontológiához*¹ című művében felveti egy új ontológia szükségességének kérdését. A filozófia és a teológia között ugyanis hosszú ideje kölcsönhatás van. A görög ontológia a teológia beszélgető és vitapartnerre volt a hit megfogalmazásában és olykor épp a filozófiai leegyszerűsítésekkel szembeni megvédésében. Később pedig a hittitkok megfogalmazása hatott kihívásként a filozófiai reflexióra. Sajátosan keresztény ontológia azonban hiányzik. Noha a keresztény teológia sohasem adta fel a kereszténység sajátosságait egy idegen tárgyú ontológia szolgálatára, „egészében véve a kereszténység eredeti mondanivalója az előzetes létértelmezést, az ontológiai kiindulást tartósan sohasem definiálta újra. A nagy kísérleteknek legalábbis nem sikerült egy eredendően keresztény alapállást sem az «iskolás» gondolkozásban, sem a köztudatban meghatározó módon, a gondolkodás további története szempontjából tartósan meghonosítani”.² Az újkor végén még távolabb került egymástól a filozófiai reflexió és a teológia sajátos mondanivalója. Mi lehet a megoldás? „Az újkor előtti

¹ HEMMERLE, K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln ²1992.

² HEMMERLE, *op. cit.*, 22.

gondolkodáshoz való visszatérés, egymást váltogató szövetségek késő-újkorai és újkor utáni gondolkodásmodellekkel, vagy a filozófiai gondolkodásról való lemondás a teológiában lehetetlen vagy legalábbis nem kielégítő alternatívák.”³ „Emberi alaphelyzetünk, létünk és gondolkodásunk, minden létezés megfordul, ha Isten Szentháromság, és ha a szentháromságos Isten története a mi történetünkben részt vesz. Ez a megfordulás meghaladja az ember minden «magával hozott», Istenre, önmagára, a világra és a létre vonatkozó gondolatának mértékét. A hitben magunkkal hozott ontológiai előzetes ismeretek pusztá «újraolvasása» nem érheti utol azt, ami itt az emberi lét és megértés számára feltárulkozik és önmagát közli. Egy «új ontológia», egy «szentháromságos ontológia» igénye ennek a hitnek belső következménye.”⁴

Hans-Jürgen Verweyen *Isten utolsó szava*⁵ című fundamentális teológiai munkája a kortárs német filozófiai és teológiai határkérdésekkel foglalkozó irodalom egyik jelentős alkotása. Szerinte „utalni kell a feltétlen egyszerű lét lehetséges szentháromságos értelmezésére, ... amelyben az emberi értelem, tudva azt, hogy a szabadság minden erőfeszítését a feltétlen egység eredetibb és mindig is felülmúlt differenciája fogja át és alapozza meg, elveti a monolitikus egységről alkotott előzetes fogalmait és újra meg újra megpróbál eredetének titkához közelíteni, az Abszolútum képmásává válása során szerzett saját tapasztalatainak mértéke szerint”.⁶

Gisbert Greshake *A háromságban egy Isten*⁷ című művében meggyőzően mutatja be, hogy a szentháromság-teológia nem csak a hit számára fontos, hanem minden, az életet mozgató dolog megértésének és létének is kulcsa egyben. Többek között válaszol azokra a kérdésekre: Hogyan lehet az evolúciót mélyebben megérteni, a történelmet megragadni, a társadalmat felfogni? Mi a személy? Mikor folyik értelmesen egy párbeszéd? Hogyan lehet gyümölcsözően valláskritikát folytatni?⁸

Egy további említésre érdemes szempont, hogy a római Pápai Gergely Egyetem Filozófiai Fakultásán a szakosodási lehetőségekben az utóbbi évek óta szerepel a keresztény filozófiai témakörök között az

³ HEMMERLE, *op. cit.*, 23.

⁴ HEMMERLE, *op. cit.*, 35-36.

⁵ VERWEYEN, H.-J., *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf 1991.

⁶ VERWEYEN, *op. cit.*, 255.

⁷ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1997.

⁸ Vö. GRESHAKE, *op. cit.*, 22-25.

„*ontologia trinitaria*” (szentháromságos ontológia).⁹ Az itt szereplő szerzők és művek egyben azt is jelzik, hogy az ezirányú érdeklődés egyáltalán nem új keletű.

Személyes meggyőződésem, hogy a filozófia és a teológia sok évszázados európai kölcsönhatása folytán a keresztény gondolkodásban most a szentháromságos ihletésű reflexió került abba a helyzetbe, hogy a filozófiai és teológiai irányzatok kusza sokféleségében, ha egységet nem is teremthet, de egy olyan összefoglalást körvonalazzon, amely meghatározó jelentőségű lehet.

2. A trialektika keletkezésének előzményei¹⁰

1/ A véges és a végtelen kapcsolata

A gimnáziumi geometria tanárom első osztályban (1980) a pont

⁹ *Sintesi filosofica*, (Schema di esposizione e bibliografie per l'esame orale di Licenza) Roma 1997, 185-186.

Tájékoztatásul közlöm az itt megadott bibliográfiát.

Forrásművek: AUGUSTINUS, *De Trinitate*, 5;7;15; DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, 4; BOETHIUS, *De duabus naturis*; RICHARDUS VICTORINUS, *De Trinitate*; THOMAS AQUINATIS, *Summa contra gentiles*, 1.4.c.2-55; BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 6; *In Hexaëmeron*, 8; CUSANUS, *De docta ignorantia*, 1.4-10; HEGEL, F. G. W., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 4; STEIN, E., *Endliches und Ewiges Sein*, 7.1-3; 8. MOUNIER, E., *Le personalisme*.

Egyéb irodalom: HEMMERLE, K., ld. fentebb; LAZZATTI, G., *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Roma 1985, c.2, 4, 6; MARITAIN, J., *Distinction pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, 1; MELCHIORRE, V. (szerk.), *L'idea di persona*, (Vita e Pensiero), Milano 1996; MILANO, A. – PAVAN, A. (szerk.), *Persona e personalismi*, Napoli 1987 (di Milano, Sequeri, Melchiorre és Rigobello írásai); MILANO, A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo autentico*, Roma 1996, c. 1-3, 7-8, 11-12; PAGAZZI, A., *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Milano 1997; RAHNER, K., „Trinität”, in ID. (szerk), *Sacramentum Mundi*, vol. 4, Freiburg i. B. 1969, 1005-1021; SCACCIA, M. F., „Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico teologico”, in *Opere, Epos*, Palermo 1990; SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, K. Albers*, Freiburg i. B. 1965; VESEY, G. (szerk), *The philosophy in Christianity*, Cambridge 1989 (Dillon és Swinburne cikkei); DI MAIO, A., „La dottrina bonaventuriana sulla Natura”, in *Miscellanea Francescana* 89 (1989) 335-392; DI MAIO, A., „La concezione bonaventuriana della Natura quale potenziale oggetto di comunicazione”, in *Miscellanea Francescana* 90 (1990) 61-116.

¹⁰ Ezek a gondolatok eredetileg németül hangzottak el 1998. április 28-án, Rómában a Pápai Gergely Egyetemen, a „Trialektik” című doktori értekezésem védése előtti be-mutatató referátumként.

és a vonal viszonyát a következőképpen próbálta magyarázni: egy 1 centiméter hosszú szakaszban ugyanúgy végtelen sok pont található, mint egy 2 cm hosszú szakaszban. Úgy éreztem, hogy itt valami nincs rendjén. Szerettem volna ezt megérteni és ezért rákérdeztem, de azt a választ kaptam, hogy ezen nincs mit érteni, ez így van és kész.

Ez a probléma azóta sem hagyott nyugodni. Később a filozófiai tanulmányaim során a fent említett probléma – a véges és a végtelen viszonya –, gyakran és sokkal árnyaltabb formában került elő. (Pl.: Nicolaus Cusanusnál, Leibniz Monadológiájában, Pascalnál stb.). Számomra a véges és a végtelen témája a filozófia egyik legmeghatározóbb kérdésévé vált.

2/ A trialektika egzisztenciális gyökerei

Az úgynevezett „valósan-létező szocializmus” idején (ahogy ezt nyugaton nevezték), illetve „a szocializmus építésének időszakában” (ahogy ezt itthon hívták) a Magyar Szocialista Népköztársaságban, ahol gyermekként felnőttem, mindenfajta iskolai könyvet a hivatalos ateista tan itatott át. Az általános iskolai oktatás szelleme istentagadó vagy istennélküli volt. Istenről beszélni legalábbis nem volt tanácsos. Az osztályomban egyedüli gyerek voltam, aki minden vasárnap templomba járt. Így a kérdés számomra magától adódott: vagy a rendszernek van igaza, és az istenkérdés valami lényegtelen és téves dolog, vagy van Isten és a többiek nem tudnak valami fontosról, sőt, a legfontosabbat nem ismerik.

Egzisztenciálisan a szüleim hite és az osztálytársaim és kortársaim hitetlensége volt rám döntő hatással. Eleinte a magam számára szerettem volna az istenkérdést őszintén és megnyugtatóan megválaszolni. Más szavakkal: az „örökölt” hitemet a filozófiai reflexió próbáját kiállt, intellektuális becsületességgel képviselhető érett, személyes hitté fejleszteni. Később papként azt tapasztaltam, hogy a felnőttek és a fiatalok vallási ismeretei rendkívül szegényesek. Reflexióimmal Isten utáni vágy felébresztését tűztem ki célul, a hit iránt érdeklődőknek szerettem volna megnyitni az Istenhez vezető utat vagy megkönnyíteni az Isten felé közeledésüket.

3. A téma lehatárolása

Először a végesség-végtelenség probléma mentén terveztem a hitről egyfajta filozófiai apológiát írni.

Világossá vált, hogy a hagyományos „istenérvek” (az ontológiai, a kozmológiai de a morális istenérv is) idegenné váltak a mai mentalitás számára. Valamiképp kontextuson kívülre kerültek, veszítettek érthetőségükből, meggyőzőerejükből. A végeesség-végtelenség probléma mentén az emberi transzcendentalitás struktúrája azonban új lehetőségeket kínált. Nagyon sokáig komoly problémát jelentett az, hogy e struktúra elemeit milyen névvel illessük. A neveknek ugyanis át kellett fogniuk az emberi transzcendentális tapasztalat legkülönbözőbb területein megmutatókozó szélsőértékeit. A *maximum*, a *nexus* és a *minimum* választásában Nicolaus Cusanus terminológiája jelenik meg.

A klasszikus istenérvekben többnyire a *maximum* irányába mozgottak. A mai ember önértelmezésének alapja azonban sokkal inkább az újkori szubjektivitás (ami inkább a *minimumhoz* kapcsolódik), illetve a kapcsolat (*nexus*), a „közeg”, a közösség, a közlésfolyamat és a nyelv. Ha tehát kortársainknak szeretnénk Istenről beszélni, akkor ezt számukra érthető módon kell megfogalmazni. Az is fontos azonban, hogy a hagyományos istenérvek által közvetített igazságok ne menjenek feledésbe és érvényük érthető módon kerüljön ismét megfogalmazásra.

A *minimum* különböző megnyilvánulásai: a *pont*, a *jelen*, az *én* valamint a *nexus* megjelenései a *kontinuitás*, az *időtartam* és a *közösség* az emberi gondolkodás nélkülözhetetlen alkotóelemei. A mai ember számára ezek a princípiumok sokkal nyilvánvalóbbaknak és közelebbieknek tűnnek, mint a *maximum* megjelenései: a *végtelen tér*, a *végtelen idő* (örökkévalóság) és a *végtelen személy* (Isten). Meg vagyok győződve arról, hogy a mai ember figyelme sokkal könnyebben fordítható Isten felé a kortárs filozófiai mentalitás alapállását jellemző *minimum* és a *nexus* princípiumokból kiindulva. A kép pedig akkor válik teljessé, ha Istent mindhárom princípium felől próbáljuk megközelíteni.

4/ Transzcendentális kényszerítés?

Az emberi transzcendentalitás trialektikus struktúrája legelőször új módon akart a hit evidenciájára vezetni. Ebben a munkaszakaszban még úgy gondoltam, hogy a lét trinitárius struktúrájára való filozófiai reflexióval lehetséges az emberi értelmet a hit belátására kényszeríteni. (Úgy valahogy, amint ezt Karl Rahner a *Hit alapjai* című művének néhány helye sugallja).

Egyre világosabbá vált azonban számomra, hogy a hit nem kikényszeríthető valóság, az ember szabad döntése, de a személyes érdek-

lődés és erőfeszítés sem hagyható figyelmen kívül.

Mindenesetre a régi osztálytársaimmal, illetve a kortárs ateizmussal folytatandó párbeszéd szellemében a transzcendentalitás filozófiai oldalán akartam maradni. Ezért először a reflexió metodológiai körvonalait kellett pontosabban körülhatárolni, és tisztázni kellett a filozófia és a teológia, ezen belül pedig a trialektika és a szentháromságtan viszonyát. Ezután nyílt lehetőség arra, hogy a trialektikus filozófiai reflexió gondolatait meghívásként lehessen felfogni.

Először az emberi létet és értelmet teljesen átítató, végtelenről való nem tematikus tudás kerül bemutatásra. Ez azért fontos, mert kiderül, hogy a trialektikus megértésminta nélkül még a köznapi valóság sem igazán értelmezhető. Aztán a vágy-beteljesedés intervallumban lezajló emberi lét tágasságának bemutatása következik. Ahhoz, hogy az ember az egyre tágabb és ezáltal intenzívebb létintervallumban vehessen részt, szabadon el kell köteleznie magát. Végül egy teológiai kitekintésben arra utalunk, hogy a legnagyobb és legintenzívebb létintervallum és ezáltal az emberi lét legmagasabb beteljesedése és végső boldogsága a kinyilatkoztatásban önmagát közlő szentháromságos egy Istenbe vetett hit tevékeny szeretetben történő megélésében valósul meg.

3. Mi a trialektika?

A monizmus, a dialektika és a trialektika a filozófiai valóságmagyarázat három módja.

A monizmus egy princípiumot abszolutizál.

A dialektika vagy két dualisztikus mozzanatot állít egymás mellé, vagy maga a dialektikus mozgás válik egységteremtő abszolútummá. Ez a fajta dialektika vagy egyfajta panteizmusban végződik, amelyben a dinamikus abszolútum végül egy az alsóbb mozzanatait magába olvasztó egységbe torkollik, vagy az abszolútum (szellem, isten) és a világ mégiscsak különálló marad. Az első kísérlet monizmussal végződik (akár materiális, akár szellemi értelmezésű a végső egységmozzanat). A második módú, dualisztikus dialektika pedig nem tud eleget tenni az értelem radikális különbözőség ellenére is végső egységelvet kereső igényének.

Az az egység, amely sem nem megosztott kettősség, sem nem differenciálatlan azonosság, hanem olyan egység, ami a különbözőségeket magába foglalja és magában tartja, a legkevésbé rosszul trialektikusan gondolható el.

A trialektika három princípiumának egymáshoz való viszonya

antinomikus. Az egyes létszintek között ismét csak antinómiák tárulnak fel. Majd a princípiumok koincenciája tárul fel a magasabb létszinteken. Mindez arra utal, hogy a lét maga, a gondolkodásban feltáruló végtelenség által megjellegzett lételvek túllépnek az emberi képzelőerő és gondolkodás leegyszerűsítésein. Korlátaink belátása által világossá válik, hogy a lét misztérium, amihez az ember a tudós tudatlanság egyre mélyülő csodálkozásával közelíthet.

A trialektikus gondolkodás nem képzei, hogy mindent tudna a létről, vagy hogy az ismereteket egy zárt rendszerbe lehetne foglalni. Épp ellenkezőleg. Azt akarja módszeresen kifejtetni, hogy az embert transzcendentalitásánál fogva már a hétköznapi eligazodásában (a tér, az idő, a személy) szükségképpen és sokrétűen áthatja a végtelenség titka. A trialektika ezeket a helyeket akarja a figyelem középpontjába állítani és ezáltal az embert csodálkozásra készíteni. Ugyanis talán nem járunk messze a valóságtól, ha a filozófiát szisztematikus csodálkozásként határozzuk meg. A filozófia ugyanis a csodálkozással kezdődik és azzal is végződik. A kezdeti csodálkozás a tanulatlan tudatlanságból ered. A filozófia végén felsejülő csodálkozás azonban a tudományos reflexiót követő, azt felülmúló, tudós tudatlanságból származik. *(Folyt. köv.)*

Szabó Péter – Tóth Ferenc

**A PÁTRIÁRKAI ÉS METROPOLITAI KONVENT JOGINTÉZ-
MÉNYE MINT A KERESZTSÉGBŐL FAKADÓ SAJÁTOS
KÜLDETÉS GYAKORLÁSI FÓRUMA
(CCEO 140-145. KÁNONOK)***

TARTALOM: Bevezetés; I. A jogintézmény eredete és elnevezése; II. A pátriárkai konvent rendeltetése és illetékességi köre (Megjegyzések a tanácsadói szavazat jogértékéhez); III. A pátriárkai konvent tagsága és felépítése: 1. A szerv összetétele; 2. A konvent szervezeti felépítése; 3. A szerv működési rendje; IV. A döntéshozatali és tanácsadói szervek megosztásának rendszere a latin és keleti kódexben; V. Kitekintés (A sajátjogú metropolitai jogállás, avagy a *sui iuris* státusz megvalósulásának *dinamikus* fázisa).

Bevezetés

A keleti egyházjog kiemelkedő szerepkört tulajdonít az egyházi struktúra valamennyi szintjén jelenlevő, különböző összetételű és hatáskörű szinodális szerveknek.¹ A keleti kódex kihirdetése utáni szakirodalom eddig többnyire a kormányzati hatalom gyakorlási fórumaiként megjelenő, döntéshozatali szinodális szervek vizsgálatára koncentrált.²

* A jelen munka egy posztgraduális szakdolgozat része. Közreadását egyrészt azért láttuk indokoltnak, mert a benne elemzett intézmény igen fontos a keleti egyházak életének megújítása szempontjából. Másrészt a «Konvent» bemutatása alkalmat teremt számunkra, hogy egyházunk jelenlegi és lehetséges státuszával kapcsolatban néhány gondolatot adjunk közre, azon meggyőződéstől indítva, hogy a «jogállás» – a «működőképesség» – és a «jövő» elválaszthatatlanul egybetartozó fogalmak (*Sz. P.*).

¹ A szinodalitás jelenségének összefoglaló áttekintéséhez lásd pl. ERDŐ, P., „Partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa organi sinodali con potere di governo”, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 89-107; AYMANS, W., „Synodalität – ordentliche oder ausserordentliche Leitungsform in der Kirche”, in *La synodalité. La participation au gouvernement dans l’Eglise, Actes du VII^e Congrès international de droit canonique*, Paris 21-28 septembre 1990, 23-43.

² PALLATH, P., *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Rome 1994; FÜRST, C., „Die Synoden im neuen orientalischen Kirchenrecht”, in Puza, R. – Kustermann, A. (Hrsg. von), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche*, (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 44), Fribourg 1996, 67-85; De BERNARDIS, L., „Note sulla sinodalità nelle chiese orientali”, in *Atti del*

Pedig a tanácsadói jellegű gyűléseknek ugyancsak fontos szerepe lehet, sőt az egyháztagok széles rétegeinek aktív bevonása révén – nyugodtan megállapítható – azok lényegileg járulhatnak hozzá a keleti egyházak megújulásához.

A keleti kódexben fellelhető konzultatív szervek közül kiemelkedő jelentőségre tehetnek szert az érintett egyházak teljes keresztmetszetét képviselő pátriárkai és metropolitai konventek (CCEO 140-145. valamint 172. kán.). Ezen állandó szervekkel ellátott intézmények periodikus fórumot biztosítanak a krisztushívők keresztségből fakadó küldetése megfelelő gyakorlására, s mint ilyenek kiemelkedő jelentőségűek a vonatkozó zsinati doktrína tényleges realizálása szempontjából.³

A szóban forgó intézmény számunkra viszont azért különösen is figyelemre méltó, mert példa arra, hogy egy keleti katolikus egyház hierarchikus fejlettségi foka, illetve az ahhoz kapcsolódó intézményrendszer milyen döntő mértékben hathat ki az adott közösség életére, jelenének és jövőjének kedvező irányba történő alakítására.

I. A jogintézmény eredete és elnevezése

1) A pátriárkai konvent a katolikus egyház jogrendjében a CCEO által létrehozott új intézmény. Nem hozható kapcsolatba az Oszmán-Birodalom „millet-rendszerének” keretében századunkig működő, ugyancsak széles képviselőletet biztosító nemzeti gyűlésekkel.⁴ A konvent sokkal inkább a II. Vatikáni Zsinat által megfogalmazott elvárások meg-

Congresso Internazionale «Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente», Coppola, R. (a cura di), Bari [1994], vol. II, 193-208; SZABÓ, P., „La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi (Consilium Hierarcharum). Annotazioni all'interpretazione dei cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1”, in *Apollinaris* 69 (1996) 485-515. VASIL, C., „Le principe de la synodalité dans l'Église partriarchales selon le CCEO”, in *Année canonique* 40 (1998) 87-117.

³ A krisztushívők egyházi küldetésének újszerű zsinati megközelítéséhez lásd pl. AA. VV. *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati* (II Codice del Vaticano II, 6), Bologna 1989.

⁴ POSPISHIL, V., *Eastern Catholic Church Law according to the Code of Canons of the Eastern Churches*, Brooklyn N. Y. 1993, 138. Ezen nemzetgyűlések egy-egy birodalmon belül élő keresztény nációnak nemcsak az egyházi hanem világi ügyeivel is foglalkoztak, következésképpen igen erős laikus befolyás alatt álltak, ami gyakran vált az egyházi szempontok érvényesülésének kárára. A millet-rendszer, illetve az annak megfelelő perszónális-státutumok rövid bemutatásához lásd pl. BERTOLA, A., „Patriarcati in Oriente (Diritto coloniale e dell'Oriente mediterraneo)”, in *Nuovissimo Digesto Italiano*, Azara, A. – Eule, E. (diretto da), Torino 1958-, vol. XII, 607-611.

testesítője. Mint ismeretes, az utolsó egyetemes zsinat hangsúlyozta a laikusok egyházi életbe történő minél aktívabb közreműködésének fontosságát. Ennek megfelelően az egyházi szerkezet minden szintjén pasztorális-tanácsadó jellegű szervek létesítését helyezte kilátásba.

A keleti kodifikáció során úgy határoztak, hogy a döntéshozatali szinodális szerveknek (tudniillik a pátriárkai- és a nagyérseki egyház püspöki szinódusának, illetve a hierarchák tanácsának) kizárólag felszentelt püspökök lesznek tagjai.⁵ Miután így a korábban széles képviselői lehetőséget adó pátriárkai és metropolitai szinódusok tagsága lényegesen beszűkült, a püspökké nem szentelt krisztushívók számára is megfelelő fórumot kellett biztosítani, amely keretében klerikusok, szerzetesek és laikusok törvényes és méltó módon vehetnek részt egyházuk életével kapcsolatos kérdések vizsgálatában és megvitatásában.⁶

A pátriárkai konventet leíró IV. cím – VI. fejezet kánonjainak kialakításánál különös figyelmet szenteltek a latin egyházban a II. Vatikáni Zsinat után tartott „pasztorális szinódusoknak”, melyek olykor igen széles skálájúak voltak, mint például az 1969-es németországi pasztorális zsinat, melynek összehívását a német püspöki kar rendelte el.⁷ A szerv jellegének és működésének megértéséhez ezért az említett pasztorális gyűlések tanulmányozása nagyban hozzásegíthet. Ugyanakkor – mint azt a kodifikáció titkára hangsúlyozza – a pátriárkai egyház sajátos

⁵ *Nuntia* 2 (1976) 51; *Nuntia* 7 (1978) 21; *Nuntia* 22 (1986) 118-119. Az antik kor is imserte a laikusokat is magában foglaló szinodális gyűléseket; vö. GUARNIERI, C., „Note sulla presenza dei laici ai concili fin al VI secolo”, in *Vetera Christianorum* 20 (1983) 77-91. Ugyanakkor a keleti szinódusok klasszikus formája kizárólag felszentelt püspökökből állt; vö. KOROLEVSKIJ, C., *Studio di diritto comparato su l'odierna legislazione «De patriarchis»*, Città del Vaticano 1936, 257.

⁶ Egyes keleti egyházak életében (így pl. a malabár és malankár keresztényeknél) az ilyen gyűlések emberemlékezetet megelőző hagyományokra nyúlnak vissza és igen virágzóak. Az egyházak többsége esetében viszont ismeretlenek voltak, s azokat csak az 1990-es kódex írta elő; így: ŽUŽEK, I., „The Patriarchal Structure according to the Oriental Code”, in *The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction*, Gallagher, C. (ed.), Rome 1991, 54. *Pospishil* szerint a diaszporában élő keleti egyházak többségénél viszont már korábban is gyakorlat volt az évenkénti országos szintű gyűlések tartása; POSPISHIL, *Eastern* (vö. 1. jegyzet), 138.

⁷ Vö. *Nuntia* 7 (1978) 39. Az 1969-es német országos pasztorális zsinat új típusú szinodális gyűlés volt, amely túllépett a kódex által addig kilátásba helyezett formákon; vö. BRAUN, K., „De communi diocesium rei publicae foederatae Germaniae synodo”, in *Periodica de re morali et canonica* 62 (1973) 133-141. A németországi zsinati gyűlések áttekintéséhez lásd még: HARTELT, K., *Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum* (Erfurter Theologische Studien 40), Leipzig 1979.

felépítése miatt az említett zsinatok szem előtt tartása semmiképpen sem jelenthette azoknak a keleti kódexbe történő átmásolását.⁸

2) A keleti és latin kánonjog jelentős eltérést mutat a döntéshozatali és a tanácsadói szinodális szervek megnevezése vonatkozásában. Míg a latin jog szóhasználatára szerint a *synodus* kifejezés pusztán tanácsadói jellegű szerveket jelöl és a döntéshozatali szervekre a *concilium* kifejezést alkalmazzák, addig a keleti terminológia szerint a *synodus* kifejezés döntéshozatali szervek megjelölésére utal. Ezekről elkülönítendő, a keleti jog a tisztán tanácsadói szervek jelölésére már korábban is a *conventus* elnevezést használta.⁹ A kifejezés alkalmazása a pátriárkai szintű konzultatív szerv megnevezésére is különösen alkalmasnak tűnt, hiszen jól jelzi az intézmény tisztán tanácsadói jellegét. Ugyanakkor alternatívaként felmerült a *Consilium* megjelölés lehetősége is. Néhány konzultor az utóbbi kifejezés mellett érvelt, minthogy az nézetük szerint még egyértelműbben jelölte volna a szerv valódi természetét (tisztán tanácsadói illetékesség). Mások viszont a *Conventus* kifejezést tartották alkalmasabbnak, elsősorban azért, mert a *Consilium* azt sugallhatná, hogy állandó intézményről van szó.¹⁰

A püspöki szinodus nevének megválasztásával az új kodifikáció külön kívánta hangsúlyozni, hogy ez az intézmény nem pusztán a pátriárka segítő szerve.¹¹ Minthogy a pátriárkai konvent sem kizárólag a pátriárka tanácsadó szerve, hanem azonos módon van rendelve a püspöki szinodus szolgálatára is (*CCEO* 145. kán.), felmerül, vajon nem lett volna-e helyesebb a szerv rendeltetésének ezen aspektusát az elnevezésben itt is világosabban kifejezésre juttatni. (Pl. «*Conventus Ecclesiae patriarchalis*».)¹²

⁸ ŽUŽEK, „The Patriarchal Structure” (vö. 6. jegyzet), 54.

⁹ Vö. *Cleri sanctitati* (a továbbiakban *CS*) 422. kán. A dokumentumhoz lásd: PIUS XII, mp. *Cleri sanctitati*, in *AAS* 49 (1957) 433-603.

¹⁰ Bár a konzultorok mindkét kifejezést elfogadhatónak találták, a kérdésben tartott szavazáson végül a *Conventus* kifejezés mellett döntöttek, igaz ugyan, hogy csak egyetlen szavazatnyi többséggel, vö. *Nuntia* 7 (1978) 25. (Ugyanakkor, mint majd látjuk, a konvent valóban állandó intézmény, ha ez a megállapítás – értelemszerűen – nem is a plenáris ülésre vonatkozik, hanem a hozzárendelt stabil szervekre.)

¹¹ A korábbi *Synodus patriarchalis* megnevezése helyett a keleti kódex a *Synodus Episcoporum Ecclesiae Patriarchalis* kifejezést alkalmazza (*CCEO* 102. kán. köv.); vö. *Nuntia* 7 (1978) 24.

¹² Ilyen értelemben: AYMANS, W., *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico – Sezione canonistica 10), Torino 1993, 67-68.

II. A pátriárkai konvent rendeltetése és illetékességi köre (megjegyzések a tanácsadói szavazat jogértékéhez)

A pátriárkai konvent *tanácsadó* jellegű szerv (*coetus consultivus*).¹³ Feladata a pátriárka és a püspöki szinódus tevékenységének elősegítése, a szóban forgó egyház pasztorális és fegyelmi helyzetének folyamatos nyomon követése, valamint a nagyobb jelentőségű ügyekben történő véleményalkotás révén. A szerv feladata tehát természetéből fakadóan a kérdések megvitatása, a nézőpontok és kívánságok szabad és felelősségteljes kifejtése, nem pedig kormányzati funkció. A *CCEO* 140. kánonban a törvényhozó sajátosan ilyen feladatnak minősíti mindazon kérdéseket, amelyek az apostoli tevékenység formáinak valamint a fegyelmi rendnek a korszerűsítését érintik. Ezeket a kódex kánonja szerint a jelen idő körülményeihez kell igazítani, hogy valóban szolgálhassák az érintett sajátjogú egyház közjavát. Ugyanakkor egyedül a főpásztorok feladata az elhangzó javaslatok értékelése és a pasztorális gyakorlatba történő esetleges bevezetése.

A konvent pusztán tanácsadó funkciója mindazonáltal nem kárhoyztatja a szervet másodlagos, még kevésbé súlytalan szerepre. Amikor az egyházjogban kerül elő a «votum consultivum» fogalma, sosem téveszthető szem elől, hogy a tanácsadói szavazati jog végső soron a megkeresztelt személy szentségből fakadó ontológiai állapotában gyökerezik. A krisztushívők a keresztség révén állapotuknak megfelelően, ám valósan részesednek Krisztus hármasküldetésében (*LG* 9-17, 31, 34-36; *AA* 2, 6, 7, 9-10),¹⁴ s e minőségükben – megint csak helyzetüknek megfelelő mértékben – sajátos felelősséggel tartoznak az Egyházáért. E küldetésben való részesedés és felelősség jelenik meg a tanácsadói szavazati jogban, mely a mondottakból adódóan sajátos súllyal bír.

A tanácsadói szavazati jog jellegének a megértéséhez itt egy pápai megnyilatkozásra szeretnénk utalni. Jóllehet, az a püspöki rendből adódó tanácsadói illetékesség súlyára reflektál, mégis igen hasznos az általunk vizsgált intézmény vonatkozásában is, hiszen (az egyetemes egyház püspöki szinódusáról lévén szó) lényegében itt is a *törvényhozó/tanácsadó szerv* reláció jelenik meg. A második rendkívüli püspöki

¹³ A korábbi tervezetekben az intézményt *testületnek* nevezték: can. 1 – *Conventus patriarchalis est collegium consultivum totius Ecclesiae cui Patriarcha praest...*; *Nuntia* 7 (1978) 40.

¹⁴ Vö. ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest [1992], 157-158.

szinódus általános titkárságának tanácsa előtt mondott beszédében II. János Pál pápa hangsúlyozta, hogy – bár a püspöki szinódus által kialakított állásfoglalások a szerv természeténél fogva csak tanács jellegűek, azaz a pápát nem kötelezik – mégis a szerv döntései, amennyiben azokat morális egyhangúsággal hozták, olyan minősített egyházi súlyra tehetnek szert, ami már meghaladja a tanácsadói szavazati jog pusztán formális [értsd: nem kötelező jelleget hangsúlyozó] aspektusát.¹⁵ E pápai megnyilatkozásból – *mutatis mutandis* – egyértelműen kitűnik, hogy a tanácsadói szavazati jog minősített súllyal bír. Az egyház sajátos belső egybe-tartó hálózatát alkotó, szentségi alapú közösség struktúrából adódóan az egyházi döntéshozók tehát nem hagyhatják rendszeresen figyelmen kívül az ontológiai státuszuknál fogva csak tanácsadói szerepkörrel rendelkező krisztushívők egybehangzó állásfoglalásait, hiszen az állapotszerűen ilyen magatartás magának az egyházi közösségnek a sérülését jelentené az irányítók és alárendeltek között. Ugyanakkor – s ez a mondottak ellenére is jelzi a döntéshozatali és tanácsadói szavazati közötti *formális* minőségi differenciát – a döntéshozatali jogkörrel rendelkező hatóságok a megtett javaslatokkal ellentétes állásfoglalásaikért a tanácsadói szervek felé nem, hanem csak a jog előírásai szerint a felsőbb hierarchikus hatóságnak, és mindenekelőtt Krisztusnak tartoznak számadással.

A pátriárkai- és metropolitai konvent által kialakított állásfoglalások, direktívák, javaslatok tehát kötelező erőre csak az illetékes hatóság kormányzati intézkedéséből fakadó *ratifikáció* révén tehetnek szert.¹⁶ (A konvent által hozott állásfoglalásokról adható informális tájékoztatás, illetve a hivatalos kiadás módzatairól a konvent szabályzatának kell eligazítást adnia.)

A pátriárkai konventnek figyelemmel kell lennie a terület más egyházainak érdekeire is, ha több sajátjogú egyház működik egyazon vidéken. A 140. kán. második része a CD 38.6¹⁷ előírásának szövegére támaszkodik, amely a keleti egyházak főpásztorait buzdította, hogy

¹⁵ «... un peso qualitativo ecclesiale che supera l'aspetto semplicemente formale del voto consultivo», Al Consiglio della Segreteria Generale del Sinodo deo vescovi, 30 aprile 1983, n. 3, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/1, Città del Vaticano 1983, 1105 (vö. FELICIANI, G., „Corresponsabilità nella struttura gerarchica della Chiesa”, in *Aggiornamenti sociali* 42 [1991] 127.) A tanácsadói funkciók elemzéséhez lásd még: MÜLLER, H., „De formis iuridicis conresponsabilitatis in Ecclesia”, in *Periodica de re morali et canonica* 69 (1980) 303-319.

¹⁶ Lásd pl. CCEO 82., 110. és 150. kk.

¹⁷ A *Nuntia* szövege e ponton hibásan a CD 36.6-ra utal: *Nuntia* 7 (1978) 40.

szinodális összejöveteleiken „saját egyházuk fegyelmi kérdéseivel foglalkozva és a lelkipásztori munkák érdekében fáradozva, vegyék figyelembe, melyek annak az egész területnek a közös érdekei, amelyen más rítusú egyházak is vannak; egyeztessék célkitűzéseiket rítusközi összejöveteleken, az illetékes felsőbbség által kiadandó szabályok alapján”. A keleti főpásztoroknak sem csak saját egyházuk közjával kell törődni, hanem valamennyi más közösségével is amely az adott területen együtt él. A zsinati szöveg közelebbről a keleti szinódusokról és a rítusközi konventekről beszélt. A kodifikátorok mégis fontosnak tartották e szöveg felidézését a pátriárkai konvent összefüggésében is, hogy jelezzék, annak tagjaitól az egyház egyetemességére nyitott gondolkodásmód („*une forma mentis vraiment universelle*”) váratik el... *salus animarum...*¹⁸

III. A pátriárkai konvent tagsága és felépítése

A pátriárkai konvent újszerű jellege leginkább a szerv összetételének és szerkezeti felépítésének vizsgálata esetén válik nyilvánvalóvá. A korábbi keleti jog (mp. *Cleri sanctitati*) egyetlen szinodális szerve sem biztosított ilyen széleskörű képviseleti lehetőséget,¹⁹ s a régi jog ugyancsak nem ismerte az állandó szervekkel rendelkező stabil szinodális intézmények típusát sem.

1. A szerv összetétele

A keleti kódex olyan széleskörűen határozza meg a pátriárkai konvent tagságát, hogy abban a sajátjogú egyház krisztushívőinek valamennyi rétege, továbbá minden fontos intézménye is megfelelő súllyal képviseltethesse magát.²⁰ Noha a tagságra vonatkozó fő vonalakat már 1977. januárjában világosan meghatározták, az összetétel részletkérdéseinek eldöntése hosszabb reflexiót igényelt.²¹

A konventre először is meg kell hívni valamennyi megyéspüspüs-

¹⁸ *Nuntia* 7 (1978) 40-41.

¹⁹ A *Cleri sanctitati* vonatkozó intézményeihez lásd pl. POSPISHIL, V., *The Law on Persons*, Ford City 1960, 161.

²⁰ *CCEO* 143. kán.

²¹ A tagság meghatározásának kiindulópontjaként a CS 341. kán. 2. § és 342. kán. szolgált, amelyektől azonban a kódexbeli norma végül néhány ponton eltér; vö. *Nuntia* 7 (1978) 39-40, 43-44.

pököt és a többi helyi hierarchát is. Mint ismeretes, a hatályos jog szerint helyi hierarchiának minősül minden olyan személy, aki rendes, azaz hivatalból fakadó általános végrehajtói hatalommal rendelkezik egy részegyházban (CCEO 984. kán.). A megyéspüspökökön túl meghívandó valamennyi címzetes püspök is. Ezen személyek tagsága rendi állapottukból adódik, azaz rájuk bízott külön feladatkör nélkül is megilleti őket. (Így tehát a szervnek tagjai az érintett egyház kiérdemesült püspökei is.)

Másodszor, ugyancsak meghívandóak a monasztikus szövetségek elnökei, a megszentelt élet intézményeinek általános előjárói és a sajátjogú monostorok előjárói. A kodifikáció a szerzetesek tekintetében szűkítette a *Cleri sanctitati* említett kánonja által megjelölt személyek körét. Ha ugyanis valamennyi más szerzeteselőjárónak («ceterique Superiores Maiores») is tagságot biztosítana a jog, akkor egyes egyházakban előfordulhatna, hogy – az alábbiakban említendő delegált tagokkal együtt – a konventben a világi klérus és laikusok együttes létszámát is meghaladná a szerzetesek képviselőinek száma.²²

Harmadszor, meghívandóak azon egyházi és a katolikus egyetemek rektorai, valamint a kánonjogi és a teológiai fakultások dékánjai, amelyek székhelye annak az egyháznak a területén belül van, amely a konventet tartja.²³ Az egyetemi rektorok esetében a tagság vonatkozásában jelentős problémát vetett fel az a tény, hogy a keleti egyházak katolikus egyetemei általában rítusok feletti, azaz mind az irányítók, mind az oktatói kar és a hallgatóság is különböző sajátjogú egyházakhoz tartozik. Ebből adódóan a kodifikáció során kérdésként vetődött fel, hogy a szóban forgó intézmény rektora melyik pátriárkai egyház konventjének legyen tagja? A tagság őt ugyanis nem személyes hovatarozása alapján, hanem *hivatalánál* (azaz rektori minőségében) illeti meg. Az első – elutasításra talált – megoldási javaslat szerint, ha a rektor maga más rítusú lett volna, mint amelyik egyház konventet tart, akkor egy megfelelő rítusú személy révén képviseltette volna intézményét. A rektor a hatályos norma szerint is csak akkor tagja hivatalból a szervnek, ha maga is a konventet összehívó sajátjogú egyház tagja. Ellenkező esetben – tudniillik ha más rítusú” – csak *meghívható* (CCEO 143. kán. 3. §).²⁴ Ugyan-

²² *Nuntia* 7 (1978) 43.

²³ Mint arra a kodifikáció utalt, a kánon szövegének ez a pontja a latin részleges zsinatokra vonatkozó normatívát követi: *Nuntia* 7 (1978) 43.

²⁴ Az új kodifikáció – mint a *sui iuris* jogállással egyeztetetlent – mellőzte az interterritoriális döntéshozatali szerveket. A jelen esetben azonban tisztán tanácsadó jellegű szervről van szó. Ezért elvileg idegen rítusú személy teljes jogú tagsága sem érin-

csak meghívandóak a nagyszemináriumok rektorai is.²⁵

Negyedszer a pátriárkai konventre meg kell hívni az adott sajátjogú egyház minden egyes egyházmegyéjéből legalább egy-egy oda inkardinált papot, továbbá egyet-egyet a szerzetesek vagy a közös élet szerzetesek módjára élő társaságainak tagjai közül, valamint két laikust is. A részleges jog azonban laikusok nagyobb számú részvételét is engedélyezheti. A papságot képviselő személyeknek lehetőleg paróchosoknak kell lenniük.

A papságot, szerzetességet és laikus krisztushívőket képviselő személyek kijelölését eleinte az egyházmegyei zsinatokra kívánták bízni. Miután azonban azok összehívása fakultatívvá vált, a konventbeli képviselők kijelölését is hasznosnak látszott más módon megoldani, hisz különben a megyéspüspöknek mégis minden öt évben formálisan össze kellett volna hívnia az egyházmegyei zsinatot, pusztán csak e választás lebonyolítására.²⁶ Ezért a jog ma úgy rendelkezik, hogy az említett személyeket az érintett megyéspüspökök által meghatározott módon kell kijelölni. Ha pedig szerzetes intézmény vagy szerzetesek módjára lévő közös élet társaságainak a tagjai, akkor az illetékes elöljáró beleegyezése is szükséges. Mindenesetre a kiválasztás rendszerének olyannak kell lenni, hogy a szerv megfeleljen eredeti céljának, azaz összességében valóban megjelenítse az adott sajátjogú egyház krisztushívőinek minden rétegét. (Ezt segíti, ha a tagok kijelölését a klérus esetében például a papi szenátus, míg a laikusok esetében a pasztorális tanács végzi.)

A képviselők nem szerinti megoszlásának arányáról ugyancsak a megyéspüspök illetékes dönteni.²⁷ A diakónusok tagságáról az egyete-

tené a szóban forgó egyház törvényes autonómiáját (*sui iuris* státusz). Mégis, a szövegtervezetek módosításaiból egyértelmű, hogy a más rítusú rektor csak meghívható. Az idegen rítusúak meghívásáról rendelkező kánon (CCEO 143. kán. 3. §) betoldásának egyik szándéka ugyanis éppen az volt, hogy általa bennfoglaltan jelezzék: valamennyi a kánon 1. §-a alatt felsorolt tag szükségszerűen a konventet összehívó sajátjogú egyház tagja kell hogy legyen; lásd: *Nuntia* 7 (1978) 44.

²⁵ A szír-malabár egyház ideiglenes szabályzata szerint a rítusközi nagyszemináriumok rektorai is meghívandóak, ha intézményük székhelye a területen belül található és maguk a malabár egyház tagjai: «Statutes of the Major Archiepiscopal Assembly (Draft)», in *Synodal News* 4, 1995 February, [a továbbiakban: *SMAA*], Art. 6. § 1 6°, 111.

²⁶ *Nuntia* 22 (1986) 102.

²⁷ A malabár szabályzat egyházmegyéenként legalább három laikus meghívását írja elő. A százezer főt meghaladó létszámú egyházmegyék további két tagot delegálhatnak., Minden megkezdett újabb százezer főre további egy tagot, de az egy egyházmegye által delegált tagok létszáma nem lehet több tíznél. A delegált tagok legalább egyhar-

mes jog külön nem szól. E kérdést a kodifikáció teljes egészében a részleges jog hatáskörébe utalta.²⁸

A pátriárkai konvent ülésein való részvétel a meghívottak számára kötelező (CCEO 143. kán. 2. §). Amennyiben valakit ettől jogszerű akadály tart vissza, arról köteles értesíteni a pátriárkát. A megyéspüspökök maguk helyett *képviselőt* küldhetnek. (Eleinte – a CS 341. kán. rendelkezését jelentősen kibővítve – valamennyi helyi hierarcha számára lehetővé kívánták tenni a más személy révén történő helyettesítés lehetőségét, minthogy valamennyiük Isten népe egy-egy részét képviseli.²⁹)

A pátriárkai konvent üléseire más sajátjogú egyházak tagjai is meghívhatóak, akik azon a szabályzat előírásainak megfelelő módon vehetnek részt (3. §). A szabályzat így rendelhet *teljes jogú* tagságot (azaz a szerv jellegéből fakadóan tanácsadói szavazati jogot), vagy *megfigyelői* státuszt.³⁰

A kodifikáció viszonylag kései szakaszában a kánonba betoldották az egyházmegyei zsinatokra vonatkozó egykori 209. kán. 3. §-t. Ennek alapján az intézmény ökumenikus szempontból nyitottá válik, amennyiben a beiktatott rész alapján pátriárkai konventre is meghívhatóak akatolikus egyházak vagy egyházi közösségek képviselői.³¹

2. A konvent szervezeti felépítése

Amikor a kodifikáció az ötévenkénti kötelező összehívás mellett döntött, rögtön jelezték, hogy a gyakori ülésezés csak akkor lehet hatékony, ha a szerv szabályzata garantálja a megfelelő előkészítéshez szükséges eszközöket, például egy állandó iroda («bureau permanent») formájában.³² A konvent szóban forgó szabályzatát összeállíthatja a pátriárka, illetve az általa kijelölt csoport, vagy maga a konvent is, viszont a püspöki szinódus illetékes *jóváhagyni* azt (CCEO 145. kán.). Ezen közreműködés nyomán a szabályzat jogszabályerőre emelkedik és az adott egyház sajátjogú részleges jogának válik részévé.³³ Minthogy e

madának nőnek kell lennie; SMAA, art. 6. § 2. 3°, 112.

²⁸ Nuntia 7 (1978) 44.

²⁹ Nuntia 7 (1978) 43.

³⁰ Nuntia 7 (1978) 44.

³¹ Nuntia 22 (1986) 102.

³² Nuntia 7 (1978) 41. Az 1984-es szövegtervezet előszava *állandó titkárság és előkészítő bizottságok* szükségességéről beszélt; Nuntia 19 (1984) 11.

³³ Nuntia 7 (1978) 46. A szabályzat rendelkezhet a benne foglalt rendelkezések megváltoztatásához szükséges feltételekről is. A malabár státútum szerint azon változtatni

szabályzat elsődleges feladata azon normák megfogalmazása melyek szükségesek a konvent céljainak hatékony érvényesüléséhez, kézenfekvő hogy adjon világos eligazítást arra vonatkozóan is, hogy a konvent ülésének előkészítése milyen ügymenet szerint és milyen előkészítő szervek bevonásával történjék.

A püspökök lelkipásztori szolgálatáról szóló zsinati határozat a püspöki konferenciák vonatkozásában általánosan írta elő az állandó jellegű kiegészítő szervek létesítését (CD 38). Ezen stabil szervek léte immár elengedhetetlen feltétele a szinodális szervek hatékony működésének, hiányuk pedig egyenesen kétségessé teszi egy zsinati szerv hatékonyságát, sőt – mint azt a latin részleges zsinatok esetében a gyakorlat mutatja – tényleges alkalmazását is.

A pátriárkai konvent esetében (a püspöki szinódussal szemben) a közös jog nem írja elő tételesen az önálló állandó szervek létesítésének kötelezettségét. A szinodális szervek hatékony működése tekintetében ezek nélkülözhetetlenségét viszont mind a kodifikáció, mind a szakirodalom³⁴ egyértelművé teszi. A kódex lakonizmusa a jelen esetben valószínűleg azzal magyarázható, hogy a szóban forgó állandó titkárság és más előkészítő szervek – a püspöki szinódus kötelékében – már valamennyi pátriárkai egyház keretében léteznek (CCEO 103. kán.). Kis létszámú és szerény apparátussal rendelkező közösségek esetén egy párhuzamos, azonos felépítésű és funkciójú intézményegyüttes létrehozása (valójában megkettőzése) aligha volna ésszerű. Ilyen esetben a konvent statútuma a püspöki szinódus állandó szerveit is megjelölheti előkészítő orgánumokként, amelyeket a pátriárka szükség esetén *ad hoc* bővíthet vagy módosíthat.³⁵ Mindenesetre a konvent előkészítése tekintetében a pátriárka köteles gondoskodni arról, hogy előzetes bizottsági munkálatok illetve

csak a püspöki szinódus tagjainak kétharmados (!) többségének beleegyezésével lehet, ha csak a konvent ugyancsak kétharmada már javaslatot nem tett a módosításra. Ez esetben a szinódus egyszerű abszolút többséggel is megváltoztathatja a szabályzatot; SMAA, art. 12., 116.

³⁴ FELICIANI, G., „Chiese particolari (struttura, organi di partecipazione, raggruppamenti)”, in *Digesto delle discipline Pubblicistiche*, vol. III, Torino 1989, 26.

³⁵ A szír-malabár szabályzat szerint a nagyérseknek a javasolt témák alapján különböző előkészítő bizottságokat kell alakítania, illetve amennyiben szükséges külön szakértőket is kinevezhet; SMAA, art. 9, §§ 2-3, 115. A konvent állandó szerveinek a kialakításához és szabályozásához jelentős segítséget nyújthat a püspöki konferenciák hasonló szerveivel kapcsolatos gazdag tapasztalat és az azt közreadó irodalom. A konferenciák állandó szerveinek leírásához lásd pl. FELICIANI, G., „Le conferenze episcopali”, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996) 400-420.

tanácskozások révén minden egyes tárgyalandó kérdés megfelelően elő legyen készítve, illetve, hogy az erre vonatkozó dokumentációt a konvent tagjai időben kézhez kapják (*CCEO* 144. kán. 2. §).

3. A szerv működési rendje

A pátriárkai konvent periodikusan működő szerv, azaz összehívása meghatározott időnként *kötelező*.³⁶ A kodifikáció során vita tárgyát képezte, hogy a kódex milyen időközönként írja elő a konvent ülésezését. Noha kezdetről jelen volt a gyakori kötelező összehívásra szóló javaslat, eleinte mégis úgy tűnt, hogy a tízévenkénti időhatár nyer majd elfogadást. Az ötévenkénti kötelező összehívás ugyanis – többek számára úgy tűnt – a püspököknek túlzott megterhelést jelentene, amennyiben tudniillik nekik más szinodális gyűléseken való kötelező részvétel már egyébként is rendszeres elfoglaltságot jelent. Végül mégis az ötéves időhatárt írta elő a kódex. Ezt pedig azzal indokolták, hogy a gyakori ülésezést a modern világ gyorsan változó helyzetei követelik meg elengedhetetlenül.³⁷ Az ötévenként esedékes (rendes) üléseken kívül minden olyan esetben is összehívandó a konvent, amikor a pátriárka azt hasznosnak látja, s az összehíváshoz elnyerte a püspöki szinódus, vagy legalább az állandó szinódus beleegyezését (*CCEO* 141. kán.). Mind a rendes mind a rendkívüli összehívás vonatkozásában a szerv szabályzata további pontosításokat adhat.³⁸

A konvent ülésének összehívása a pátriárka (illetve a sajátjogú metropolitai egyházban a metropolita) feladata. Ugyancsak ő illetékes az üléseken elnökölni, valamint szükség esetén azt áthelyezheti, elnapolhatja, felfüggesztheti és fel is oszlathatja (*CCEO* 142. kán. 1. §). Ugyanő nevezi ki az *elnökhelyettest*, aki őt távollétében a konvent irányításában helyettesíti.³⁹

A pátriárkai szék megüresedése esetén a konvent automatikusan felfüggeszti, s további sorsáról az új pátriárka jogköre rendelkezni

³⁶ Vö. *Nuntia* 22 (1986) 101.

³⁷ *Nuntia* 7 (1978) 39 és 41; vö. még: *Nuntia* 22 (1986) 101.

³⁸ A szír-malabár szabályzat szerint a nagyérseknek a nyitóülés napja előtt legalább hat hónappal kell bejelentenie az összehívást; *SMAA*, art. 4. 3. §, 110.

³⁹ A kodifikáció során ezen helyettes kijelölésének módjára vonatkozóan is különböző javaslatok születtek (pl. szentelési rangidő, szinodális választás, az ülésezés helyének hierarchája). Azzal, hogy a döntést végül a pátriárka hatáskörébe utalták, a hivatal méltóságát kívánták hangsúlyozni; *Nuntia* 7 (1978) 42.

(CCEO 142. kán. 2. §).

A konvent ülésein tárgyalandó kérdéskörök meghatározása a pátriárka vagy a püspöki szinódus *kizárólagos* feladata. E tekintetben a kodifikáció egészen világosan elejét kívánta venni annak, hogy bárki is nyomást gyakorolhasson a konvent által tárgyalandó kérdések bővítésének érdekében.⁴⁰ Ugyanakkor a kódex valamennyi krisztushívő jogának deklarálja, hogy saját hierarcháján keresztül kérdéseket javasoljon (CCEO 144. kán. 1. §). A krisztushívők ezen javaslattételi joga szoros összefüggésbe hozható több a keresztségben gyökerező alapjoggal. A krisztushívők jogosultak szükségleteiket valamint kívánságaikat feltárni az egyház pásztorai előtt, amely jogosultság a maga részéről azon másik jogban gyökerezik mely szerint a krisztushívők joga, hogy az egyház lelki javaiból segítséget kapjanak. Ugyancsak krisztushívői jog (s egyben olykor kötelezettség is) a szent pásztorok előtti véleménynyilvánítás.⁴¹

IV. A döntéshozatali és tanácsadói szervek megosztásának eltérő rendszere a latin és keleti kódexben

A pátriárkai konvent jogintézményének bemutatása kapcsán végzetül feltétlen utalnunk kell a krisztushívők szinodális képviselésének szabályozása tekintetében a latin és a keleti kódex által alkalmazott rendszerek egy lényegi eltérésére.⁴² A hatályos latin jog szerint részegyházcsoportok szintjén a krisztushívők a részleges zsinatokon keresztül vehetnek részt egyházuk életének alakításában. Egyes szerzők igen nagyra értékelik azt a tényt, hogy az 1983-as *CIC* törvényhozói szervekben ad lehetőséget laikusok részvételére. Mint láttuk, a keleti jog – a latinnal e ponton szöges ellentétben – nemhogy tágította volna a keleti döntéshozatali szinodális szervek összetételét, hanem azt kizárólag a püspökké szentelt személyekre redukálta. Bár a keleti döntéshozatali szinódusokon – a latin hívekkel szemben – keletiek nem jelenhetnek meg, mégis a gyakorlat egyértelműen azt tanúsítja, hogy a keleti jog sokkal hatékonyabban biztosítja a krisztushívők életállapotuknak megfelelő részvételét az egyház küldetésének megvalósításában. Noha a *CD* 36

⁴⁰ *Nuntia* 7 (1978) 44-45.

⁴¹ CCEO 15. kán. 2-3. §; vö. ERDŐ, *Egyházjog*, (vö. 14. jegyzet), 166.

⁴² Vö. SZABÓ, P., *Le Chiese metropolitane e tutte le altre Chiese «sui iuris» con speciale riguardo alla potestà legislativa delle loro autorità superiori (CCEO titolo VI). Limiti teologico-giuridici del concetto dell'«Ecclesia sui iuris»*, Diss. PIO, Roma 1996, 90-92 (kézirat).

a részleges zsinatok gyakorlatának újjáélesztését irányozta elő, ez az intézmény a latin egyházban gyakorlatilag nem működik.⁴³ Így – bár a latin krisztushívők elvileg döntéshozatali orgánumnak tagjai, a részleges zsinatok tényleges működésének hiányában valójában ez semmilyen fórumot nem biztosít nekik.

A pátriárkai és metropolitai konvent ugyan csak tanácsadó jellegű szerv, ám az imént vázolt latin rendszernél mégis minden szempontból hatékonyabban látja el feladatát. Először is ténylegesen működő szerv, minthogy az egyetemes jog kötelezi a pátriárkákat, nagyérsekeket és sajátjogú metropolitákat hogy azt legalább ötévente összehívják. Állandó jellegű előkészítő szervek vannak hozzájuk rendelve, ami biztosítja, hogy az üléseken megfelelően megalapozott érdemi munka folyhasson. A keleti szerv összetétele valóban reprezentatív. Míg a *CIC* csak laikusok meghívásának a *lehetőségét* helyezi kilátásba, s azok számát meghívás esetén is lehatárolja (443. kán. 4. §), addig a konventre egyházmegegyenként legalább két világi krisztushívő meghívandó, s a részleges jog szabadon rendelkezhet a laikusok arányának növeléséről. A mondottak tükrében felmerül a kérdés, hogy a jelen latin szabályozás a krisztushívőknek biztosítandó fórum tekintetében valóban eléri-e szándékolt célját? Úgy tűnik, hogy a keletihez hasonló, egymással megfelelően koordinált és hierarchikus viszonyban álló döntéshozatali és tanácsadói szinodális szervre osztott rendszerben a latin krisztushívők is működőképesebb fórumhoz juthatnának. Ennek értékéből mit sem vonna le, hogy többé már nem döntéshozatali szervben működnének közre, hiszen a részleges zsinatokon is csak tanácsadói joggal rendelkeznek.

V. Kitekintés (A sajátjogú metropolitai jogállás, avagy a *sui iuris* státusz megvalósulásának *dinamikus* fázisa)

A pátriárkai- (és sajátjogú metropolitai) konvent bemutatásából talán kiderült, hogy a keleti egyházak működése szempontjából kulcsfontosságú intézményről van szó. A kodifikáció – mint láthattuk – min-

⁴³ Ebben bizonyosan közrejátszik az is, hogy a helyi szinodalitás a latin egyház hagyományában nem képez olyan fontos elemet, mint a keletiekében. Az elsődleges okot azonban sokkal inkább abban kell keresnünk, hogy a részleges zsinatok szerepét egyre inkább a püspöki konferenciák új intézménye veszi át. Ez utóbbi állandó előkészítő és végrehajtó szervei révén sokkal hatékonyabban tudja szervezni egy egész országra kiterjedő részegyházak csoportjának életét, mint a megfelelő apparátussal nem rendelkező, s csak meghatározatlan időnként működő részleges zsinatok.

den előre látható nehézség ellenére is, a konvent gyakori összehívására kötelezi az érintett egyházfőket. Tette ezt azért, mert az intézmény fontossága a keleti egyházak vonatkozásában a Bizottság számára is nyilvánvaló volt.⁴⁴

Mint az a jelen tanulmányból kiderül, a szóban forgó szerv csak a fejlettebb intézményrendszerű (pátriárkai, nagyérseki és metropolitai) sajátjogú egyházakban létezik. Ez viszont – tekintettel a konvent szerepének előbb említett jelentőségére – rávilágít arra, hogy a sajátjogú státusz különböző fokai között milyen lényegi különbségek vannak. Hogy egy közösség a *sui iuris* státusz mely fokán áll, az ezek szerint nem is a hierarchikus rang vagy tiszteletbeli sorrend szempontjából igen lényeges, hanem azért, mert bizonyos strukturális szint alatt a rendeltetésszerű funkció olykor elemi jogintézményei sem biztosítottak számára!

E ponton nem érdektelen újra rámutatni, hogy a *sui iuris* jogálás lényegi dimenziója az egyház küldetésének megvalósítása érdekében kifejtett *aktivitás*. A sajátjogú egyházak negyedik típusa ennek fényében csak kiegészítő jogintézmény, hiszen a sajátjogú működésre, intézményrendszerre igen korlátozott kereteket nyújt.⁴⁵ Létrehozásának célja egyedül az volt, hogy az olyan néhány ezres közösségek számára is biztosítsák a jog szintjén a *formális* egyenlőséget, amelyek – adottságaiknál fogva – tartósan képtelenek a hierarchikus fejlődés magasabb fokára jutni.⁴⁶ (Ezek esetében a *sui iuris* státusz nem annyira egy dinamikus egyházi élet lehetőségének a záloga, mintsem pusztán annak a formális deklarációja, hogy a Szentszék minden más sajátjogú közösségtől függetlennek ismeri el őket.) A jelentősebb létszámú közösségek számára viszont e fokozat csak átmeneti állapot. Amikor a szóban forgó normák a szövegtervezetbe beiktatást nyertek,⁴⁷ még nem lehetett tudni, hogy a keleti egyházak hierarchikus fejlődésének politikai akadályai hamarosan megszűnnek. Ennek megtörténte után az Apostoli Szentszék képviselői mindenesetre jelezték, hogy maguktól az érintett egyházaktól várják a

⁴⁴ *Nuntia* 7 (1978) 41. Érdemes ugyanakkor megjegyezni, hogy a konvent gyakori ülésének eleinte nem is a kodifikációs bizottság, hanem maguk az érdekelt keleti egyházak szorgalmazták; vö. *Nuntia* 22 (1986) 100-101.

⁴⁵ A *sui iuris* jogállásból adódóan viszont őket is kötelezi a sajátjogú részleges jog kialakítása a CCEO által kifejezetten megjelölt esetekben. E kötelezettség törvényhozói sürgetéséhez lásd: JOANNUES PAULUS II, „Const. ap. Sacri Canones” in AAS 82 (1990) 1038.

⁴⁶ Vö. SZABÓ, P., „Sajátjogú egyházak a CCEO 174-176. kánonjának szabályozása szerint”, in *Athanasiana* 2 (1996) 117-142.

⁴⁷ *Nuntia* 22 (1986) 11-12 és 122-124.

kezdeményezést hierarchikus átszervezésük vonatkozásában.⁴⁸

A metropolitai szint alatti közösségek esetében a konvent szerepkörét bizonyos értelemben az egyházmegyei zsinat (*conventus eparchialis*), esetleg a pasztorális tanács (*consilium pastorale*) pótolhatná. A kodifikáció során egyébként a zsinat és a konvent intézménye közötti analógia többször előkerült. Ugyanakkor az egyházmegyei zsinat összehívása ma fakultatív jellegű, így az nem jelent törvényi garanciát a konventhez hasonló rendszeres helyzetfelmérésre. A pasztorális tanács megalakítása pedig nem is kötelező.⁴⁹ Márpedig a fakultatív jellegű tanácsadói szervekkel kapcsolatos gyakorlat nem egy esetben azt mutatja, hogy azok alkalmazása háttérbe szorul.

A konvent ötvenkénti összehívásának kötelezettsége ellenben jogi garanciaként szolgál arra, hogy az érintett egyház helyzetéről legalább ilyen időközönként széles alapokon álló, objektív belső felmérés készüljön, s a státuszát megillető módon az adott sajtójogú egyház valamennyi tagja hozzájárulhasson közössége javának előmozdításához. Természetesen a konvent rendeltetészerű működéséhez elengedhetetlen egy kis létszámú de megfelelően felkészített apparátus kiképzése, illetve annak az alapállásnak az állapotszerű jelenléte, melyet a jelen esetben is leginkább „szinodális érzék” kifejezéssel jelölhetünk.⁵⁰ Ez utóbbi beállítottság lényege, hogy – ráérezve a szakramentális küldetés és a hierarchikus viszony közötti dialektikus egyensúlyra – a tanácsadói szavazati jognak az azt ténylegesen megillető helyet tudja biztosítani, egyszerre szem előtt tartva annak egyrészt „nem döntéshozatali” karakterét, másrészt szentségtani gyökereiből adódóan mégis súlyozott vélemény jelleget.

⁴⁸ Lásd: BROGI, M., „Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Revista Española de Derecho Canónico* 48 (1991) 539.

⁴⁹ CCEO 272. kán.

⁵⁰ A fogalomnak a püspökökből álló intézmények működése keretében történő magyarázatához lásd: SZABÓ P., „A sajtójogú metropolitai egyházak kormányzati szervei”, in *Athanasiana* 6 (1997) 80-83.

Ivancsó István

A REGGELI ISTENTISZTELET FELMENETI ÉNEKÉNEK RÉGI KÉZIRATOS VÁLTOZATA

TARTALOM: 1. A kéziratos könyv; 2. A felmeneti ének; 3. Az ének szöveg-változatai; 4. A felmeneti ének kottája; 5. Összegzés

1. A kéziratos könyv

A nyíregyházi Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola könyvtárából az idén került elő egy régi liturgikus kézirat, amely az *irmológionok*¹ egy korai változatának tekinthető. Ez a könyv formában bekötött kézirat 1858 előtről származik, ugyanis a [115.] lapján ez a dátum olvasható: „1858. 8/11.”

Ez azt jelenti, hogy a magyar görög katolikus egyházban ez az első ismert olyan dokumentum, amely kottákat is tartalmaz. Általánosan megállapítható, hogy liturgikus kiadványaink között kevés ilyen létezik. Az eddig összegyűjtött művek közül² csupán egy az *irmológion*,³ egy másik könyvben – a századunk utolsó harmadáig általánosan használt

¹ Az *Irmológion* a bizánci egyházban kottákkal ellátott énekeskönyvet jelent. Szorosan nem tartozik a sajátos értelemben vett liturgikus könyvek közé, viszont a sokszor nehéz dallamok éneklését segíti.

² Vö. IVANCSÓ, I., „A magyar görögkatolikusság liturgikus könyveinek anyanyelvi fordításai és kiadványai”, in Timkó, I. (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987, 158-181, (a továbbiakban: 1. gyűjtemény), illetve IVANCSÓ, I., „Újabb liturgikus kiadványaink”, in *Athanasiana* 4 (1997) 19-36, (a továbbiakban: 2. gyűjtemény). Mindkét tanulmány a függelékben közli az összegyűjtött kiadványok címléírását.

³ Lásd a 2. gyűjtemény 42. tetele alatt: „IRMOLÓGION”, ami töredékes, címlap nélküli példány leírása. A teljes leírás a következő: „A munkácsi görög katolikus püspöki egyházmegyében használt és megállapított egyházi közének. A Munkács Egyházmegyei Püspöki Főhatóság jóvá hagyásával a magyar ajku hivek használatára. Hangjegyekre alkalmazta és összeállította BOKSAY JÁNOS székesegyházi karnagy és MALINICS JÓZSEF. Szerzők sajátja, minden jog fentartásával. Kapható szerzőknél Ungvárt.” A munkácsi Egyházmegyei Főhatóság 1904-ben és 1906-ban engedélyezte és hagyta jóvá a művet. – Itt jegyezzük meg, hogy a teljes címléírást a vontakozó viszonylag kevés, ám annál értékesebb magyar nyelvű liturgikus kiadványunk miatt adjuk meg a továbbiakban is.

Krajnyák-énekeskönyvben⁴ – pedig a mintadallamok kottái szerepelnek. A legújabb időkből viszont öt olyan liturgikus kiadványunk is van, amelyekben kották találhatóak.⁵ Egy nyomtatott formában megjelentetett füzet pedig kifejezetten kottás kiadványnak készült.⁶ A képet a Szent Liturgia énekkari feldolgozásai, partitúrái teszik teljessé. Ezek közül szintén három ismerős.⁷

Vizsgálatunk tárgyát képező kéziratunk három szempontból is különleges figyelmet érdemel. Egyrészt a *régisége* miatt, hiszen korábbi a főntebb ismertetteknel, és leírása, illetve bemutatása is csak a legújabb időkben történt meg,⁸ eddig – tudomásunk szerint – senki nem

⁴ Lásd az *1. gyűjtemény* 47. tétele alatt: „GYŰJTEMÉNYES NAGY ÉNEKESKÖNYV a görögszertartású katolikus hívek használatára. Fordította és szerkesztette: DR. KRAJNYÁK GÁBOR. Kiadja Rózsa Kálmán és Neje könyvkiadóhivatala Budapest. Stephaneum nyomda és könyvkiadó R.T. Budapest, VIII., Szentkirályi-utca. [Az előszó datálása: 1928, Szent Miklós napján.] A kottákat tartalmazó rész: 644-656.

⁵ Lásd a *2. gyűjtemény* 22. tétele alatt: „DR. TIMKÓ IMRE MEGYÉSPÜSPÖK TEMETÉSE, Máriapócs 1988. április 8. Készült a leveleki «Dózsa» Tsz. nyomdaüzemében 2000 példányban A/5 T.: 395.” – A 24. tétel alatt: „AKATHISZTOSZ HIMNUSZ a Legszentebb Istenszülő tiszteletére. 89. – BR. – 6331 – Ny. Ny.” – A 26. tétel alatt: „PÁPAI LITURGIA 1991. augusztus 18.” – A 37. tétel alatt: „AKATHISZTOSZ HIMNUSZ a Legszentebb Istenszülő Szűz Máriához. Örökségünk kiadó Nyíregyháza, Bercsényi u. 13. ISBN 963 85 177-6-X Készült: START Nyírségi Nyomda Üzeme – 1996.” – A 38. tétel alatt: „MÁRIAPÓCS 1996. augusztus 18. SNyNy.”

⁶ Ez még nem szerepel a gyűjtemények listájában, mivel azok összeállítása óta jelent meg. Simon, A. (szerk.), *Feltámadási szertartás*, (Görög Katolikus Liturgikus Füzetek), Nyíregyháza [1998].

⁷ Lásd az *1. gyűjtemény* 22. tétele alatt: „A GÖRÖG KATHOLIKUS SZENT LITURGIA (SZENT MISE) NÉPÉNEKEI. A házasságkötési és temetési énekekkel együtt a budapesti a görög katolikus egyházközösség megbízásából az eredeti ősi dallamok alapján férfi négyes karra szerző: JANETSCHKE ISTVÁN templomi karnagy. A budapesti a görög katolikus egyházközösség megbízásából kiadja Méry Béla zeneműkereskedése, Budapest, VI., Andrásy-út 12. sz. Minden jog fenntartva. A kiadó tulajdona. Vezérkönyv ára kor. 3,60 netto. Pesti könyvnyomda r.-t. (1908).” – Az 51. tétel alatt: „A GÖRÖG KATHOLIKUS SZENT LITURGIA (SZENT MISE) NÉPÉNEKEI az eredeti ősi dallamok alapján két szólamra átírta: JANETSCHKE JÁRAI ISTVÁN, Budapest. A Szent István-Társulat kiadása 1930. Stephaneum nyomda és könyvkiadó R. T. Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28.” – IVANCÓS, „Újabb liturgikus kiadványaink” 7. tétele alatt: „«ARANYSZAJÚ SZENT JÁNOS» SZENT ÉS ISTENI LITURGIÁJA.» Teljes szentmise partitúra. Vegyeskarra szerző: BOKSAY JÁNOS gör. kath. áldozópap. Rózsavölgyi és Társa cs. és kir. udvari zeneműkereskedése Budapest és Lipcse. London: Breitkopf és Härtelnél Röder C. G. Lipcse – Budapest (1911). Ára K. 3.- netto.”

⁸ Vö. IVANCÓS, I., *Régi liturgikus kézirat Hittudományi Főiskolánk könyvtárában*, (Athanasiana Füzetek 2), Nyíregyháza 1999. – A bemutatás a Magyarországi Ruszin Tudományos Intézet, a Budapest XIII. kerületi Ruszin Kisebbségi Önkormányzat és a

foglalkozott vele tudományosan. Másrészt pedig azért, mert *kettős nyelvű*: az ószláv szövegek mellett közli a magyar fordításokat is. Ezzel érdekes színfoltot jelent a másfélszázados, a magyar liturgikus nyelv szentesítéséért folytatott küzdelemben.⁹ Harmadszor: azért is fontos ez a kézirat, mert egy mozgalomnak az elindulását jelzi. Nevezetesen azt, hogy a liturgikus szövegeink *kottával való ellátása* is szükségessé vált.¹⁰ Valójában ez nehezen ment, viszont úgy igyekeztek egyesek segíteni az ügyön, hogy segítségképpen mintákkal szolgáltak, táblázatba foglalva az egyes éneklési típusokat.¹¹ A másik segítség pedig az volt – és ez nagy

Fővárosi Ruszin Kisebbségi Önkormányzat által 1999. május 31-én rendezett, „A ruszinok kultúrtörténete a XVIII-XX. században” III. Nemzetközi Ruszinisztikai Konferenciára készült.

⁹ Ehhez lásd többek között SZABÓ, J., *A görögkatolikus magyarság utolsó kalvária-útja 1896-1912*, Budapest 1913; TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 465-479; PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza 1990, vol. II, 83-120; B. PAPP, J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházemegye felállításáért*, Hajdúdorog 1996; IVANCSÓ, I., „Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk. 200 éves Krucsay Mihály munkája”, in *Athanasiana* 1 (1995) 53-76; IVANCSÓ, I., „Harminc éves bizánci liturgia”, in *Posztbizánci Közlemények* 2 (1995) 89-99; JANKA, F., „A magyar liturgikus nyelv és a makói görög katolikusok”, in *Athanasiana* 9 (1999) 61-70.

¹⁰ Ez az igény szülte a nyomtatott *irmológion* megjelenetését is (vö. 3. jegyzet). A püspöki jóváhagyás fontos információkat tartalmaz a könyv keletkezésével kapcsolatban, távolabbról is megokolva a mű szükségességét: „Legbecesebb örökségünk, ősi szerzetásunk díszét, *egyházi közénekeinket* a hagyomány tartotta fenn. Szájról-szájra szállt az ének, az atya fiának adta azt át, hogy ő ismét utódait tanítsa meg arra. – Az ősi dallamtól azonban főleg a múlt század utolsó évtizedeiben egyes vidékeken sok eltérést tapasztaltunk. Feltétlenül szükségesnek mutatkozott, hogy egyházi közénekeinket a modernizáló sallangoktól megtisztítsuk, azok tisztaságát, eredetiségét legjobb tudásunk szerint visszaállítsuk és az eképpen visszaállított egyházi dallamokat megörökítsük, hangjegyekbe foglaljuk, hogy azok egyöntetűen énekeltesenek széles egyházemegyekben és régi magasztos épségökben adassanak át az utókornak. – Ezen célból már négy év előtt megbízttam volt székesegyházam karnagyát és éneklészét, hogy szigorúan szem előtt tartva az egyházemegyekben használt melódiákat, írják össze hangjegyekben összes egyházi közénekeinket. Az illetők nagy gonddal és lelkiismeretes körültekintéssel elkészített munkálatát, mely összes egyházi énekeinket *ószláv és magyar nyelven* tartalmazza, szakértők által megbíráltattam, és alapos észrevételek figyelembevételével helyesbíttem. – E két mű kinyomatása kezdetét vette.” Lásd „3243:1906. sz.”, in *Munkácssegyházemegyei Körlevelek* V (1906) 27. – Itt csak utalunk az előkészületben lévő forrásértékű könyvünkre, mely a magyar görög katolikus egyház liturgikus kiadványainak teljeskörű leírását fogja tartalmazni.

¹¹ Ilyen volt pl. „GÖRÖGSZERTARTÁSÚ ÁLTALÁNOS EGYHÁZI ÉNEKKÖNYV a hozzávaló imákkal. A görögkatolikus hívek lelki hasznára. Fordította és kiadta: DANILOVICS JÁNOS hajdu-dorogi vikárius. 1892. Debreczen. Nyomatott a város könyvnyomdájában 1892. 49.” A könyv végén található az említett táblázatok.

áttörést jelentett az egységes éneklés terén –, hogy az énekszövegeket szünetjelekkel látták el.¹²

A szövegben több helyen megfigyelhető a magyar liturgikus nyelv előtérbe kerülése. Bár az alapvető tendencia az a műben, hogy előbb közli az ószláv szövegeket, és csak utána a magyar fordításukat, több helyen megváltozik a helyzet. Ez egyes helyeken úgy jelentkezik, hogy a fontosabb énekeket már a könyv írása közben megszámozta szerző, illetve másokat később láttak el kék ceruzás nagy számokkal.¹³ Egyes feliratoknál is tapasztalható a magyar használat dominanciája, mivel ezeket piros tintával írták.¹⁴ Olykor az énekek előversének szövegét magyarul szintén piros tintával írták, míg az ószláv feketén maradt.¹⁵ Esetleg egyes javítások is azt jelezhetik, hogy már ismerős volt a gyakorlatban a magyar szöveg, ezért kellett javítania rajta a könyv írójának.¹⁶ Az is előfordul a szövegben, hogy előbb olvasható a magyar szöveg, és csak utána az ószláv.¹⁷

A kéziratos könyvben három helyen találhatók kották.¹⁸ Szembetűnő, és ismét a magyar nyelvű éneklés dominanciájára utal, hogy a

¹² Ezt az „újítást” vitte végbe Krajnyák Gábor az énekeskönyvében. Vö. 4. jegyzet. A könyv előszavában maga a szerző jelezte: „Az egységes éneklési mód meghonosítása végett az énekszövegeket szünetjelekkel láttam el és a gyakrabban előforduló mintadallamokat, úgynevezett podobnákat (sztychira prozomía), hangjegyezve közlöm.” A könyvet ajánló és használatát elrendelő püspöki körlevél is kiemelte ezt a tényt: „A dicséretreméltó szorgalommal összeállított könyv egyik értékes újítása, hogy az énekeknel szünetjeleket (pausa) alkalmaz, melyek az éneklés egyöntetűségét biztosítják.” Lásd: „2280. Dr. Krajnyák: Nagy énekeskönyvének kötelező használata”, in *Hajdúdoroggyűzmegyei Körlevelek I-II* (1929) 2.

¹³ Ez már az első laptól kezdve megfigyelhető a műben. A 2. lapról lemaradt feltámadási elbocsátói istenszülői ének 1. hangú magyar szövegét is pótolta a szerző a könyv végén, amely szintén azt igazolja, hogy szükség volt rá a liturgikus gyakorlatban.

¹⁴ A 18-20. lapon a *prokimeneknél* ez világosan látszik. A *prokimen* az istentiszteletekben a szentírási olvasmányokat bevezető szoltársors, amelyek további versei is vannak, amikre ismét ezt az első verset kell énekelni. Vö. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza 1997, 47 (a továbbiakban: *GKL*).

¹⁵ Ez látható a 21. lapon is.

¹⁶ Például a [68.] és a [80.] lapon. – Itt jegyezzük meg, hogy a szögletes zárójelbe tett számok olyan lapokat jelentenek, amelyek nem viselnek lapszámot a műben, a csillaggal jelzettek pedig a kéziratban eltévesztett, hibásan írt lapszámokat jelentik.

¹⁷ Ez látható a felmeneti énekekkel kapcsolatban is, de ilyen helyzet fordul elő a *Nagy doxológia* után is a [120.] lapon.

¹⁸ A 15. lapon a felmeneti ének; a 25*-[34.] lapokon a reggeli istentisztelet kánonjának *irmoszai* – első versszakai – (de csak az elsőtől a harmadik hangig, s ott is csak az első, a harmadik, a hatodik és a kilencedik *irmosz* szerepel, illetve a harmadikban csak az első); a [41.] lapon a 6. hangú kánon első és hatodik ódája.

kottáknak kizárólag magyar szövege van. A felmeneti ének magyar szöveges kottája után megjelenik az ószláv szöveg is, ám már kotta nélkül, a többinél viszont nincs is ószláv szöveg.

A következőkben kizárólag a felmeneti énekkel foglalkozunk a jelen tanulmányban.

2. A felmeneti ének

A bizánci egyház liturgikus napjában fontos helyet foglal el a reggeli istentisztelet, amely az alkonyati istentisztelet mellett a másik nagy szertartás.¹⁹ Az alkonyati istentiszteletet szombaton, vasárnap, az ünnepek előestéjén és az ünnepek napján nyilvánosan, a nép részvételével végezzük templomainkban. A reggeli istentisztelet végzésére vasár- és ünnepnapokon kerül sor ilyen formában. A felmeneti ének ez utóbbi szertartásunkban fordul elő.

A teljesen elvégzett ünnepi jellegű reggeli istentisztelethez hozzátartoznak a felmeneti énekek is, amelyek az egymás utáni vasárnapokon a sorrendes hangok szerint követik egymást. Tehát minden hangnak saját felmeneti éneke van az *Oktoékhoszban*,²⁰ bár a magyar görög katolikus egyházban jelenleg csak a 4. hangút használjuk, és azt is csak ünnepnapokon.²¹

A felmeneti ének elnevezése és története összekapcsolódik. Eredetileg a 18. *kathizmát*²² kitevő 119-133. zsolnárt jelentette, amit a reggeli istentiszteletben végig is imádkoztak a bizánci szertartású keresz-

¹⁹ Természetesen nem számítva a Szent Liturgiát, hiszen az felülmúlja a többi szertartást, így nem számít bele a liturgikus nap rendszerébe. Vö. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus szertartástan*, Nyíregyháza 1997, 87-89.

²⁰ Az *Oktoékhosz* – vagy *Nyolchangú énektár* – a bizánci egyház hivatalos liturgikus könyvei közé tartozik, mely a nyolc „hang”, illetve „dallamkincs” szerint tartalmazza nyolc héten keresztül a liturgikus szövegeket. Vö. IVANCSÓ, *Görög katolikus szertartástan*, 64; SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (a cura di), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 1633 (a továbbiakban: *NDL*); ONASCH, K., *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, Leipzig 1981, 285-289 (a továbbiakban: *LuK*); *GKL* 43.

²¹ A jelenleg használt énekeskönyvünkben (vö. 31. jegyzet) csak ez szerepel. A *Krajnyák-féle énekeskönyvben* (vö. 4. jegyzet) még minden hangnál megtalálható volt a felmeneti ének, így azokban a közösségekben, ahol akarták, használhatták is.

²² A *kathizma* a húsz egységre osztott Zsoltároskönyv egy egysége. A bizánci egyház teljes liturgikus napjában az alkonyati istentiszteletre egy, a reggeli istentiszteletre kettő van előírva. Így egy hét leforgása alatt végigolvastatja az egyház a teljes Zsoltároskönyvet. Vö. *NDL* 1627-1628; *LuK* 190-091; *GKL* 31.

tények. Ezeknek a zsoltároknak az elnevezése az eredeti héber nyelvű Bibliában valóban „felmeneti énekek”.

Az elnevezés eredete bizonytalan. Lehet azért „felmeneti”, mert a jeruzsálemi templom lépcsőin,²³ illetve az ókori egyházban az ambon lépcsőjén énekelték el. Jelenthette a zsinagógai zarándokéneket is. Lehetett a babiloni fogságból való visszatérés éneke, amikor Jeruzsálembe „mentek fel” a választott nép megszabadult tagjai. Lehetséges az is, hogy a Szám 6,24-27-ben található három (illetve négy) részből álló áldásformulából fejlődött ki, amit a templom lépcsőjéről mondott a főpap. Az Úr ugyanis megmondta Mózesnek, hogy Áronnak és fiainak hogyan kell megáldaniuk Izrael fiait (Szám 6,23). A felmeneti ének alapjául tehát az áldás szolgálhatott: „Áldjon meg az Úr és oltalmazzon! – Ragyogtassa rád arcát az Úr, s legyen hozzád jóságos! – Fordítsa feléd arcát az Úr és szerezzen neked üdvösséget!”

A felmeneti ének – a *kathizmákban* történő zsoltározás mintájára – három *antifónából* áll, és ezek mindegyikének is általában három versszaka van, csak a negyedik hangú áll – nálunk – négyből.²⁴ Az idők folyamán a bizánci egyházban már nem imádkozták végig a 119-133. zsoltárokat, hanem átköltötték őket. Így azt lehet mondani, hogy a felmeneti ének olyan keresztény költészeti alkotást jelent, amely ezeknek zsoltároknak gondolatait követi.

Mivel ez az énekünk meglehetősen sokat foglalkozik a Szentlélekkel, illetve tiszteletével, egyes kutatók a 381-es Konstantinápolyi II. Egyetemes Zsinathoz kötik a keletkezését.²⁵

²³ Először úgy magyarázták ezt az elnevezést, hogy ezeket a zsoltárokat énekelték a lépcsők fokain az asszonyok templomi udvarából az izraeliták udvarába való fölmenetelkor. Itt tizenöt lépcső volt, a tizenöt lépcső mindegyik fokára jutott egy-egy zsoltár. Ezek a zsoltárok meglehetősen sokszor felidézik választott nép megfogalmazásuk idején elszenvedett megpróbáltatásait, s előre mutatnak az új Jeruzsálem felé, valamint az Istenben való erős bizalom érzetét mélyítik el. Így alkalmassá váltak arra, hogy a felmeneti ének alapját alkossák. – Vö. СКАБАЛЛАНОВИЧЪ, М., *Толковий типиконъ. Объяснительное изложение Типикона съ историческомъ введениемъ*, Киевъ 1910, 52-53.

²⁴ *Op. ult. cit.*, 53. szerint viszont a 8. hangnál van négy versszak, illetve antifóna. S az éneklési módját is közli: „Mindegyik antifónát kétszer éneklük, egyelőször a jobboldali, másodszer a baloldali kórus”.

²⁵ Vö. *LuK* 147. – СКАБАЛЛАНОВИЧЪ, *op. cit.*, 54. viszont azt írja, hogy Sztudita Szent Tivadar műveivel mutat rokonságot, így talán neki tulajdonítható. Damaszkuszi Szent János *Oktoékhosz*-beli énekeitől nagyban különbözik, így inkább az előbbihez köthető, akinek stílusával is megegyezik, a tartalmi egyezőségeken túl. – az éneklés módjához is ad egy értékes kiegészítést: Az Alekszejevi-Sztudita utasítás szerint az

Az énekek alapját képező zsoltárookban az Isten utáni és az Isten háza utáni erős vágyakozás fejeződik ki. Ez a reménység erősíti meg az élet nehézségeiben a keresztény az embert is, aki immár az átköltött változatot éneкли.²⁶ Ugyanakkor megtalálható a felmeneti énekekben az az imádságos gondolat is, amely azt kéri, hogy Isten tegye megigazulttá az embert, és tisztítsa meg.

A felmeneti énekek általában tanító jellegűek. Azt is meg lehet fogalmazni velük kapcsolatban, hogy szinte a mennybe való felemelkedés útját mutatják meg. Felemelik az embert a földről az égbe, a zárándok állapotból az atyai házba, a bajból az örömrre, az aggodalmakból a boldog nyugalomra. A lélek Istenhez emelkedik, azt kérve, hogy segítsen a hozzá való eljutásban. Isten pedig igazolja, hogy gondoskodott és gondoskodik az ember és az egész világ célba érkezéséről egyszülött Fia megváltói tevékenysége révén. Az embernek ezt csupán el kell fogadni, s a zárándok állapotát úgy megélni, hogy a hit és a szeretet által Jézus Krisztushoz csatlakozik, az ő misztériumának a részesévé válik: vele együtt él, vele együtt hal meg, vele együtt támad fel az örök életre.²⁷

A felmeneti ének előkészületet jelent a reggeli istentisztelet csúcspontjához, a feltámadási evangéliumhoz,²⁸ amelyben az „értünk, emberekért és mi üdvösségünkért” végbevitt megváltói mű legszentebb eseményéről hallunk.

A négy versszakos²⁹ felmeneti ének pontos éneklésének vezetése próbára teszi még a jobb kántorokat is. Igaz, a ma használatos dallama – mint látni fogjuk – kissé bonyolultabb a kéziratban közltnél. Az éneklés nehézségét az is indokolja, hogy nem minden vasárnap énekeljük – jelenlegi gyakorlatunk szerint –, hanem csak az ünnepeken.

ünnepi reggeli istentiszteleten, amelyen nem volt sem 118. zsoltár, sem Sokirgalmú ének, ez volt a legünnepeyesebb rész. Ennek az utasításnak az előírása szerint a felmeneti énekeket a felmeneti zsoltárok verseivel együtt énekeltek.

²⁶ A hangok szerinti felmeneti énekek párhuzamosan alkalmazzák a zsoltárok gondolatait: az 1. és az 5. hangban a 119-121. zsoltárt, a 2. és 6. hangban a 122-124. zsoltárt, a 3. és 7. hangban a 125-127. zsoltárt, végül a 4. és 8. hangban a 128-132. zsoltárt. Vö. СКАБАЛЛАНОВИЧЪ, *op. cit.*, 53.

²⁷ Vö. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgika*, (Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus tanszék 3), Nyíregyháza 1999, 225-227.

²⁸ Vö. *GKL* 21-22.

²⁹ A versszak alatt a felmeneti ének első *antifónájának* egy-egy egységét (versszakát) értjük – ami liturgikus használatban van – és a továbbiakban is így alkalmazzuk.

3. Az ének szövegváltozatai

Kéziratunkban a következő szövege van a felmeneti éneknek magyar fordításban, betűhív átírással:

Ifjuságom óta sok indulat harcol ellenem de önmagad védelmez és üdvözít engem.

Akik sziont gyűlölik megszegyeníti őket az Úr mert mint a rozs fűvet tűz emészt meg őket.

Dicsőség. Az szentlélek éltet minden lelket és a tisztaság emeli fel a sz:háromság egységi sz:titok fényéhez.

Most és min. A sz:lélek ömleszti a kegyelem árnját és ihletésével minden teremtményt megelevenít.

Ez a könyv 15. lapján szerepel, a következő lapon pedig – immár kotta nélkül – látható az ószláv szöveg. A kottás változat önmagában is jelzi, hogy a könyv írásakor már a magyar használat dominált. Az a tény pedig, hogy előbbre került a magyar ének, és csak utána az ószláv, ismét ezt támasztja alá.

A legelső nyomtatásban – 1862-ben – megjelent görög katolikus énekeskönyvünkben³⁰ így néz ki a szöveg:

Ifjuságom óta sok indulat harcol ellenem de önmagad védelmezz és üdvözít engem, én Üdvözítőm!

A kik Sziont gyűlölik, megszegyeníti őket az Úr, mert mint a rozs fűvet tűz emészt meg őket.

A Szentlélek éltet minden lelket, és a tisztaság emeli fel a Szent-háromság-egységi szent titok fényéhez.

A Szentlélek ömleszti a kegyelem árnját, és ihletésével minden teremtményt megelevenít.

Ebben a változatban az első lényeges különbség, hogy az első versszak végén megjelenik az Üdvözítőre való hivatkozás, ami – helye-

³⁰ Lásd az *1. gyűjtemény* 1. tétele alatt: „Ó HITŰ IMÁDSÁGOS ÉS ÉNEKES KÖNYV, az egy szent közönséges apostoli Anyaszentegyház napkeleti vagyis görög rendje szerint görög-katholikus keresztények lelki épületére. Fordítá és kiadta ROSKOVICS IGNÁCZ Hajdúböszörményi görög-kath. lelkész. Deberecen. Nyomatott a város könyvnyomdájában. 1862.” – A szöveg a 13. lapon olvasható.

sen – a további változatokban így is marad. Nyilvánvaló, hogy itt a kéziratunk írójának tévedéséről van szó. Ugyanis a könyv 16. lapján szereplő ósláv nyelvű szövegben benne van a „Szpásze” (Üdvözítőm) szó, amit elfelejtett lefordítani. Az utolsó két versszak előtt nem tartalmazza a liturgikus gyakorlatban pedig szükséges „Dicsőség...” és „Most és...” előverset.

A *Danilovics*-féle énekeskönyvünk – melynek első kiadása 1882-ben jelent meg és hosszú időn keresztül általános használatnak örvendett³¹ – a következő formában tartalmazza a felmeneti ének szövegét, pontos átirással:

Ifjuságomtól kezdve sok rossz indulat ostromol engem; de te magad védelmezz s üdvözíts engem Üdvözítő.

Akik Siont gyűlölik, megszegyeniti az Ur őket s mint a száraz fű tűz által, megemésztetnek.

Dicsőség. A Szentlélek, – ki megelevenít, és megszentel minden lelket – a Háromság Egységében az Atyával és Fiúval titkosan együtt tündöklök.

Most és. A szent Lélek ömleszti a kegyelem áráját, s itálával minden teremtményt megelevenít.

Ennek a szövegváltozatnak első jellegzetessége, hogy az első sorában megjelenik az „indulat” szó mellett a „rossz” jelző.

Aztán szóhasználatbeli változás következik be. Az eddigi „harcol ellenem” kifejezést az „ostromol engem” váltja fel. Az ósláv szöveghez hűbb ez a változat, ugyanis ott a „borjut mja” szerepel, tehát a személyes névmás tárgyesetét adja vissza ez az újabb fordítás.

Továbbá ismét jelen van az utolsó két versszak előtt az előversekre való utalás.

A legjelentősebb eltérés az előző változatokhoz képest itt az, hogy a harmadik versszakot szinte szabad átköltésben hozza az író az ósláv szöveghez képest, amikor „a Szentléleknek az Atyával és Fiúval

³¹ Lásd az 1. *gyűjtemény* 12. tétele alatt: „GÖRÖGSZERTARTÁSÚ ÁLTALÁNOS EGYHÁZI ÉNEKKÖNYV a hozzávaló imákkal. A görög-katolikus hívek lelki hasznára. Fordította és kiadta: DANILOVICS JÁNOS, hajdú-dorogi püspöki vikárius. 1892. Debreczen. Nyomatott a város könyvnyomdájában 1892.” – A további kiadások: az 1. *gyűjtemény* 14. és 34. tétele alatt, valamint a 2. *gyűjtemény* 1. 2. és 6. tétele alatt. Itt jegyzendő meg, hogy újabb kiadások is előkerültek, de publikálásuk még nem történt meg.

együtt tündökléséről” szól. A további változatok is ezt követik. Ezzel kapcsolatban óhatatlanul arra kell gondolnunk, hogy ez – és a további változatok – már az eredeti görög szöveget is figyelembe veszi, illetve veszik. Az előzőekben egészen más értelme van a versszaknak. Ugyanis ott arról szól, hogy „a tisztaság” emeli fel a megszentelt lelkeket a szent-háromsági létmódba.

Végül az utolsó különbség az eddigiekhez képest, hogy ebben a változatban az „ihletésével” szó helyett az „italával” kifejezés jelenik meg. Ez szintén így marad a további változatokban is.

Az *Irmológion* szövege³² – amely nyomtatott kottás változat – a következő, szintén pontos átirással:

Ifjúságomtól kezdve sok rossz indulat ostromol engem; de te magad védelmezz és üdvözíts engem Üdvözítő.

Akik Siont gyűlölik, megszegyeniti az Úr őket, és mint a száraz fű tűz által, megemésztetnek.

Dicsőség az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek. A Szentlélek, ki megelevenít és megszentel minden lelket a Háromság Egységében az Atyával és Fiúval titkosan együtt tündöklök.

Most és mindenkor és örökkön örökké. Amen. A szent Lélek ömleszti a kegyelem áráját, és italával minden teremtményt megelevenít.

Ez a szövegváltozat már jobban megközelíti a mai helyesírási módot, mint az eddigiek. Tartalmi eltérés nem jelentkezik itt. Viszont – a kottás változat következtében – teljes terjedelmükben megjelennek az előversek a harmadik és negyedik versszak előtt.

A *Krajnyák*-féle énekeskönyv³³ és a papi zsolozsmáskönyv³⁴ szintén ez utóbbi a szöveget tartalmazza, a helyesírási hibákat kijavítva. Így tehát az lehet mondani, hogy véglegesedett a szöveg. Valójában azonban két helyen az „és”-t „s”-re cserélik ezek az újabb kiadások.³⁵ A

³² A 40-41. lapon.

³³ Lásd a 4. jegyzetünkben!

³⁴ Lásd az *I. gyűjtemény* 57. tétel alatt: „DICSÉRJÉTEK AZ ÚR NEVÉT! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv. Tartalmazza a mindennapi egyházi zsolozsma állandó részeinek magyar fordítását az Apostoli Szentszék által kiadott hiteles egyházi szövegek nyomán, az egyházi év nevezetesebb alkalmaira szóló változó részekkel – különös tekintettel a magyar nyelvterületen érvényes liturgikus gyakorlatra és közhasználatú szövegekre, Miskolc 1934”, 115-116; változatlan kiadása: a 63. tétel alatt.

³⁵ Az egyik: „s mint a száraz fű”; a másik: „s italával”.

következő időben kiadott imádságos³⁶ és énekes könyvek³⁷ ugyanígy hozzák a szöveget. Ez az éneklésben is változást okozhatna az egy szótag elmaradása miatt. Azonban a jelenlegi éneklési módban ez nem jelentkezik. Templomainkban az *Irmológion* által közölt szöveg éneklése az általános, a kottát is többé-kevésbé követve.

Mindenesetre az állapítható meg, hogy ha kéziratunk szövegét alapnak tekintjük, csupán lényegtelen változások tapasztalhatók a szövegben, egy hely kivételével. Ez pedig a harmadik versszak kibővítése a Szentháromság szent Személyeinek említésével.

4. A felmeneti ének kottája

A kéziratba a felmeneti ének négy versszaka két-két soros kottával került be. Így tehát összesen nyolc kottasort tartalmaz. Az egységes szerkesztés miatt a két utolsó versszakot sűrűbben írta a kézirat összeállítója; a lap alsó részében a kották vonalai is sűrűbbek lettek; a sorok végén a kottafejek egészen közel kerültek egymáshoz, a szövegben pedig – két helyen is – a „szent”-et „sz.”-szel rövidítette. Nyilvánvalóan arra törekedett a szerző, hogy erre az egy lapra elférjen a teljes kottás anyag, ami az éneklést, illetve a liturgikus használatot is megkönnyíthette.

A felmeneti ének kottája nem tartalmaz sem kulcsot, sem előjelzést, sem ütemvonalakat. Ez utóbbi egyébként nem szokatlan, mert más olyan kottás kiadványokban is gyakran hiányzik, amelyek liturgikus használatra készültek. Ugyanis liturgikus énekeinket ütemezés nélkül, a szöveghez alkalmazkodva énekeljük. Az eredeti görög szövegek – melyeknek az ószláv szövegek is már csak fordításai – nagyon pontos szerkesztési elvek alapján, verses formában keletkeztek.³⁸ A magyar fordításban – az eltérő nyelvi struktúra miatt – lehetetlen visszaadni a verses

³⁶ Lásd az *1. gyűjtemény* 91. tétele alatt: „EMELJÜK FÖL SZÍVÜNKET! Görögkatolikus imakönyv. Kiadja a Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék könyvkiadója, Budapest 1958”, 158-159. – A további kiadások ugyanígy tartalmazzák a szöveget, a legújabb kiadásig: Nyíregyháza 1992, 120. Lásd az *1. gyűjtemény* 95. 98. és 101. tétele alatt; illetve 9. 21. és 34. tétele alatt.

³⁷ Lásd az *1. gyűjtemény* 94. tétele alatt: „DICSÉRJÉTEK AZ URAT! Görögszertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapra szent szolgálatok énekei. Kiadja a Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék könyvkiadója, Budapest 1960”, 28-29. – A további kiadások ugyanígy tartalmazzák a szöveget. Lásd az *1. gyűjtemény* 97. és 100. tétele alatt; illetve a *2. gyűjtemény* 36. tétele alatt.

³⁸ Vö. TRYPANIS, K. A., *La poesia bizantina. Dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia*, (Saggi 23), Milano 1990.

formát és mindazt költői szépséget, amely az eredetiben van.³⁹ Ezt már szövegeink ószláv fordítása sem tudta megtenni, amely pedig nyelvi struktúrájában sokkal közelebb áll a göröghöz.⁴⁰

A kottafejek egészen érdekesek. Valószínűleg a kézirat összeállítójának eredeti „ötletét” tükrözi. Némileg hasonlít a gregorián kottázási módra, bár nem tűnik valószínűnek, hogy a szerző innen merített volna példát. Érdeemes még felfigyelni arra, hogy a sűrűbbre írt két utolsó versszakban utólag – vonalkázással – igyekezett a szöveget „hozzáigazítani” a kottafejekhez. A hajlításokat jelző vonalak is elmaradtak. Mindezek egyben azt is jelzik, hogy a szerző előbb írhatta le a kottákat, s csak utána a szöveget.

5. Összegzés

Mint említettük, a magyar liturgikus nyelv szentesítéséért folytatott hosszú küzdelem folyamatában fontos ez a dokumentum. Ugyanis ez is egyértelműen azt jelzi, hogy ez a „liturgikus mozgalom” alulról jövő kezdeményezésként⁴¹ indult a magyar görög katolikus egyházban. Valamelyik templom kántorának volt szüksége arra, hogy a reggeli istentisztelet énekeit magyarul is tudja vezetni. Sajnos kéziratunk provenienciáját eddig még nem sikerült megállapítani. A benne található utalások alapján feltételezhető, hogy olyan templomunkból származhat, amely az Úrszínváltozás ünnepére lett felszentelve.⁴² Az 1858-as dátum igazolja, hogy a múlt században is sürgető volt az igény a magyar liturgikus nyelv iránt, aminek végérvényes megoldása csak a II. Vatikáni

³⁹ Különösen tapasztalható ez a bizánci egyház költészetének „gyöngyszemében”, az Akathisztoszban. Vö. IVANCSÓ, I., „Üdvözlégy, Istennek szelőtelen Jegyese!” Az Akathisztosz himnusz, Nyíregyháza 1996.

⁴⁰ Hasonló megállapítást lehet tenni az ószláv és a latin nyelvvel kapcsolatban is, amit igazol Olsavszky Manuel munkácsi püspök 1746-ban Kolozsváron kiadott *Elementa puerilis institutionis* című ábécéskönyve is. Az imádságokat, a liturgikus szövegeket, valamint az egyéb szövegeket olyan formában tartalmazza ez a könyv, hogy előbb a latin szöveget hozza egy sorban, utána rögtön a következő sorban az ószláv fordítást, mégpedig úgy hogy a szavak is megfelelnek egymásnak. Így a sorok gyakran meglehetősen „szellősek”. A könyvecske fakszimilije Udvari István gondozásában jelent meg Nyíregyházán, 1999-ben.

⁴¹ Vö. IVANCSÓ, „Legelső magyar liturgiafordításunk”, 53-76; különösen 54-57.

⁴² Ezt valószínűsíti, hogy az eredetileg üresen maradt [64.] és [65.] lapokra későbbi, sokkal csúnyább, ceruzás kézírással az Úrszínváltozás ünnepi Szent Liturgiának három antifónáját írta be valaki, nyilván egy kántor. Így tehát a búcsúünnepen való éneklés szükségessége motiválhatta ezt a kiegészítést.

Zsinaton történt meg, 1965. november 19-én.⁴³ Ekkor ugyanis Dudás Miklós hajdúdorogi megyéspüspök teljes magyar nyelvű Szent Liturgiát végzett, s ezzel lett végleg elfogadotva a magyar liturgikus nyelv.⁴⁴

⁴³ Vö. *L'Osservatore Romano*, 1965. november 20, 268. (32043.) szám, 3; *Magyar Kurír*, 55. évf. 342/A szám (1965. november 15.) 1; PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története*, Nyíregyháza 1982, 160-161; IVANCSÓ, „Harminc éves bizánci liturgia”, 89-99.

⁴⁴ Vö. *Hajdúdorog Egyházmegyei Körlevelek VII* (1965) 1 – ahol Dudás püspök a következő szavakkal értékeli a nagy eseményt: „Számunkra pedig külön is felbecsülhetetlen eredményt hozott a szent zsinatnak ez a záró ülészaka. Ezen ért véget a magyar liturgiáért századokon át folytatott munkánk és küzdelmünk kálvária-útja. Most teljesült az, amire őseink századok óta vágyakoztak, most érlelődött be az ő és a mi reményeink legszebb gyümölcse. November 19-én a Szent Péter bazilikában, az Apostolfejedelem sírja előtt, a világ minden részéből összesereglett több mint 2300 zsinati atya jelenlétében édes magyar anyanyelvünkön mutathattam be a Legszentebb Áldozatot. Szent liturgiánk népünk ajkán élő dallamai a maguk egyszerű szépségében és méltóságában még a távoli földrészek püspökeinek lelkét is megragadták. – Szívem túlcsoorduló hálájával kérlek benneteket és el is rendelem, hogy a II. Vatikáni szent Zsinat határozataiért és az ezeken felül még nekünk jutott felbecsülhetetlen értékű ajándékért «egy szájjal és egy szívvel» mondjunk hálát a végtelenül jóságos Istennek.”

Michel Saint-Onge

SZENT HILÁRIUS ÉS SZENT ATANÁZ IKONJA: KELET ÉS NYUGAT EGYSÉGÉNEK ÚJ KIFEJEZÉSE

TARTALOM: 1. Az egység felé; 2. Az osztatlan egyház képe; 3. A hegy tetőpontja, a cél, amire mindannyian vágyunk, Krisztus; 4. Egy ikon a tiszteletünk-re; 5. Kedvező lehetőség az egységre; 6. Az érinthetetlen

1. Az egység felé

Az Efezusi levél 2,14-hez – „A kettőt egy testté tette és ledöntötte a korlátokat, ami megosztotta őket” – fűzött kommentárjában *Fr. Matta el Maskine*, napjaink nagy kopt egyházi gondolkodója javaslatot tesz arra, hogy gondolatainkat az ökumenizmus figyelembevételével radikálisan változtassuk meg. „Az isteni logika megköveteli, hogy először az egység valósuljon meg, hogy ennek következtében a korlátok is ledőlhessenek” – mondja (*L'Unité chrétienne, Szt. Makáriusz Kolostor, Egyiptom*). Szerinte először az egységet kell létrehozni, mielőtt a korlátok – amelyek elkülönítenek – eltűnhetnek. Olyan javaslat ez, amely ellentétes gondolkodásunk útjával, ami által abban igyekszünk biztosak lenni, hogy az egység megvalósulásának felismerése előtt nem léteznek különbségek.

Fr. el Maskine megközelítése szerint figyelembe kell vennünk azt, hogy ami minket egységgé tesz – azaz Krisztus – fontosabb, mint az, ami megoszt minket, azaz a róla alkotott eltérő eszméink. Ez arra sarkall minket, hogy úgy tekintsük különbözőségeinket, mint gazdagodásunk forrását és ne úgy, mint teológiai problémák előidézőit. A valóság eme víziója párhuzamos a XI. századi szír író – *Ali ben Arfadi* – gondolkodásával, aki a következő képet használta arra, hogy a keresztények közötti kapcsolatot leírja: három ember mászik egy hegyre, mindegyik szeretné elérni a csúcst, mászás közben mégsem szükségszerű, hogy lássák a tetőpontot. Mindegyik a saját perspektívájából szemléli a hegyet, tudatában vannak annak, mi szükséges ahhoz, hogy végigjárják saját útjukat. A hegy tetőpontja, a cél, amire mindannyian vágyunk, Krisztus. Amikor Krisztusra tekintünk, tapasztalataink változatosságának dacára nem a

különbözőségeink léteznek közöttünk. Ez a metafora illusztrálja azt, hogy keresztény életünk mindig hiányos. Különbözőségeink kiegészítik egymást és arra szolgálnak, hogy megmutassák nekünk az emberiség megváltása misztériumának végtelen gazdagságát, amelyet az Isten Fia megtestesülésén keresztül több kultúrában kinyilatkoztatott.

Fr. el Maskine megközelítésének vagy az egyházak közötti utak változatai elfogadásán kívül, két dologra kell feltétlenül odafigyelnünk: az egység szükségességére, valamint arra a tényre, hogy Krisztus felette áll mindennek, ami megoszt minket. A Krisztushoz való fordulás az első lépés az egység felé, ez sugalmazza azt az egységet, ami lehetővé teszi, hogy az osztottság megszűnjön. Keresnünk és ápolnunk kell minden lehetséges alkalmat, amely elősegíti Krisztus szemlélését, aki egybegyűjt minket. Egy ikon tisztelete ilyen lehetőséget szolgáltat, hiszen az ikon aktualizálja Krisztus jelenlétét az ő megtestesülésében. A szavakkal ellentétben az ikon közvetlenül Krisztus személyére utal és nem a misztériumáról alkotott elképzelésünkre. Az ikon visszavezet minket eljövételének és közöttünk lévő életének misztériumához, nem pedig annak megértését segíti, hogyan történt mindez. Az ikon Isten Országának képe közöttünk, a Krisztus életadó jelenléte által átalakított világ képe. Ez ad nekünk alkalmat arra, hogy ugyanazon Úr felé forduljunk.

Bármely ikon a szemlélődés fókuszává válhat, mert minden ikon Krisztus ikonja. Van néhány olyan ikon, amely lehetővé teszi, hogy közvetlenebbül szemléljük Krisztust, aki egybegyűjt minket, és az üdvözítést, amit ő hoz azáltal, hogy elpusztítja a bűnt, ami megoszt minket. Alexandriai Szent Atanáz és Poitiersi Szent Hilárius ikonja jó példát ad nekünk a szemlélődésre, a keresztény egységnek azt a prototípusát mutatja be, ami lehetővé teszi számunkra az osztatlan egyházban működő Krisztus szemléletét: Krisztus az ő testében él, ami az egyház.

2. Az osztatlan egyház képe

A szentek élete tanúságot tesz Krisztus feltámadásáról, az üdvözítésről, ami életünkben és az egész földön munkálkodik. A hit különböző szavakon keresztül fejeződik ki. A IV. századi püspök, *Poitiersi Hilárius* számára a feltámadt Krisztusban való hit többet ér, mint azok a szavak, amelyeket arra használnak, hogy ezt a hitet leírják. Tudtán kívül ez a püspök gondolkodásában nagyon hasonlított egy másik egyházatyához, *Alexandriai Atanázhoz*. Mindketten olyan helyi egyházak püspökei voltak, amelyek földrajzilag ugyan távol estek egymástól; de Krisztusba,

az Isten Fiába vetett hitük alapján mégis egységben voltak. Hitük miatt mindkettőjüket száműzték: a nyugati püspököt keletre, a keleti pátriárkát pedig nyugatra.

Közösségeik a Nikaiai Hitvallás védelme érdekében jöttek létre, mivel 320 körül Áriusz, aki alexandriai pap volt, azt kezdte tanítani, hogy ha Jézus szenvedett és keresztre feszítették, a Transzcendens Létezőtől – aki az Atya – különbözik. Áriusz szerint bizonyos mértékben Jézus nem volt valóságos Isten, hanem csak egy kivételes létező, „isteni, tökéletes teremtmény”. A császár támogatta Áriuszt, de püspöke, Atanáz szembeszállt tanításának tételeivel, mert azok nem egyeztek a Nikaiai Hitvallásban megfogalmazott hittel.

Száműzetései közül az egyik egy évtizedig tartott Rómában, *I. Gyula* pápasága idején. Ebben az időben az alexandriai pátriárkát is száműzték a szerzetesek, akik a szerzetességet behozták a nyugati egyházba.

Mivel az egymást követő császárok támogatták Áriusz tanait, nyugaton elterjedt az eretnokség. Amikor Konstantin császár előterjesztette a nyugati püspöknek Atanáz pátriárka elítélését, a poitiersi püspök, Hilárius volt az, aki megvédte Atanáz és megszervezte az ellentámadást. A császár keletre száműzte Hiláriust. Száműzetése alatt megtanult görögül, tanulmányozta a keleti teológiai gondolkodásmódot és fejlesztette teológiai gondolkodását. Azután írásba kezdett, és megalkotta a nyugat első nagy teológiai munkáit, a Szentháromságról és a Zsinatokról. Míután megszervezte a terület püspökeinek ellenállását a szicíliai zsinat atyáinak benyújtott teológiai formula miatt, Gualba küldték vissza.

3. A hegy tetőpontja, a cél, amire mindannyian vágyunk, Krisztus

Hilárius és Atanáz az osztatlan egyházat példázza a hitvédelem érdekében; Krisztusról a világ gondolkodásában egy hanggal beszélnek, a kinyilvánított egyetlen hit különböző utainak gazdagságát ismerik fel. Életükön keresztül ezek a szentek koruk egyházának szellemi egységét hozták létre, és számunkra az őket egybegyűjtő és a testének, az egyháznak életet adó Krisztus ikonjává lettek.

4. Egy ikon a tiszteletünkre

Szent Atanáz és Hilárius tanúságának valósága az Isten uralmának képét szolgálja. Egy montreali ikonfestő, a Remete Nővérek szemlé-

lódó vallási rend egyik nővére, *Sr. Jacqueline Poirier* a Szentlélek sugallatára festette ezt az ikont. Alexandriai Szent Atanáz és Poitiersi Szent Hilárius a gyülekezet felé fordulnak, egymás mellett állnak. Attitűdjükön és pozíciójukon keresztül, mindketten a hit oszlopai: koponyáik kitágultak az istenismeret által, testük a menny felé sóvárog, egyenesen és magabiztosan állnak minden ember előtt.

Szent Atanáz a keleti pátriárkák liturgikus öltözetét viseli, míg Szent Hilárius a nyugati püspökökét. A két vallási kultúra jellegzetességei figyelhetők meg rajtuk. A hit bemutatása egy egyesített út által történik. Jobb kezük hagyományos tanító pózban van, ujjaik helyzete az isteni személyek hármasságát és Krisztus kettős természetét – egyszerre, ugyanabban az időben emberi és isteni is – mutatja. Mindketten azonos tisztelettel tartják az Evangéliumot. Ráadásul a két ujjat egy medálion egyesíti, ami az ikon felső részére a két szent fölé van helyezve, ami a teremtetlen Emmanuelt reprezentálja az angyalok gyülekezetében, akik mindörökké imádják őt és dicsőítik megtestesülését. A két szent által megkezdett hitvédelem célját fejezi ki ez a medálion: Krisztus istenségét, amit minden teremtett ember (az egész teremtett emberiség) Isten Igéjének, a Világ Világosságának nevez.

Alexandriai Szent Atanáz és Poitiersi Szent Hilárius ikonja a keresztény egység prototípusát modellként ajánlja nekünk a szemlélődésben.

Az ikon kelet és nyugat egységét jeleníti meg Krisztusba, a Megváltó Istenbe vetett igaz hit kijelentésében. Ezek az egyházak együtt szállnak szembe a világgal hitük bizalmában és az őket megkülönböztető hagyomány tiszteletével. Az ikon Krisztus vágyának beteljesüléséről árulkodik: „Hogy egyik legyenek és a világ elhiggye” (Jn 17,21).

5. Kedvező lehetőség az egységre

Az ikon általában a Montrealban lévő *Emmausz Központban* található. Bármennyire is igaz, hogy ez nem tartozik egy egyszerű templomhoz, missziója része, „száműzetésben élni” – vagyis meglátogatni más egyházakat. Ezért fogadták be és áldották meg Szent Atanáz és Szent Hilárius ikonját Montrealban a Nursiai Szent Benedek ortodox templomban, *Fr. Cyrille Bradette*-nek köszönhetően. Szent Atanáz ünnepeinek hete alatt az ikon a Pirrefonds-i kopt ortodox templomban marad, ahol a *Fr. Joseph Sedra* általi fogadtatást követve tisztelik a szent ünnepén.

Reményünk az, hogy ez az ikon folytatni fogja a Krisztus imádásában az egyesülő szívek misszióját, hiszen az egyház Krisztus teste, és ő a Feje.

Az ikont elkérheti bármely keresztény közösség tiszteletre, amely imádkozik és az egység felé halad.

6. Az érinthetetlen

Bálványimádók-e a bizánci keresztények? Ez a kérdés gyakran hangzik el olyan nem bizánci keresztények részéről, akik látják őket, amint csókkal vagy meghajlással fejezik ki tiszteletüket az ikon előtt. A válasz nagyon rövid és egyszerű: „Nem”.

Ezen gyakorlat megértéséhez vissza kell térnünk a Megtestesülés teológiájához. A keresztények hisznek abban, hogy Krisztusban az Isten, aki az eget és a földet teremtette, emberré lett. Krisztus egyszerre valóságos ember és valóságos Isten. Az ember nem tekinthet a nagy és félelmetes Istenre. Ezért ő élővé és fogható testté vált, hogy egyszerre láthassuk és érinthessük. Megtestesülésével, a Jordánban való megkeresztelkedésével, halálával és feltámadásával Krisztus a bukott teremtés egészét megszentelte.

A bizánci keresztények teljesen tudatában vannak annak, hogy az ikonok általában fára festve készülnek. Hisszük, hogy Krisztus megtestesülése és a teremtés megszentelése által Isten lehetőséget ad az embernek, hogy az érinthetetlenre alkalmazza ezeket. Az ikonokat általában úgy jellemzik, mint „az égbe vezető ablakokat”. Rajtuk keresztül Krisztust és a szenteket sajátos módon úgy ábrázolják, mint közöttünk levőket. Egyedül csak Isten – az Atya, Fiú, Szentlélek – imádandó, a szenteket pedig tiszteljük. De mindkét esetben képesek vagyunk arra, hogy szeretetünket egy fizikai jel segítségével, csók vagy az ikon előtti meghajlás, fejezzük ki. Az ikonok mindig stilizáltak, nem fotografikus képek vagy kópiák (mint a szobrok), mivel nemcsak a fizikai, hanem – ami fontosabb – a lelki személyt is lefesti. Sokkal mélyebb, igazabb „realizmus” ez, mint egy egyszerű fizikai hasonlóság. Az ikon nem „reprezentáció”, hanem a Krisztus vagy az ábrázolt szent valóságos szellemi jelenléte.

Nem, a bizánci keresztények nem bálványimádók. A bizánci keresztények Krisztus nekünk adott ikonjain keresztül imádják Istent, és megmutatják szeretetüket és tiszteltüket az ő szentjei iránt.

Michel Saint-Onge a nyugat-montreali, QC, Kirklandben lévő Gérald-Godin Főiskola tanulmányi vezetője. Szakterülete a nevelés. Ő a szerzője az „Én tanítok – de ők tanulnak-e?” című könyvnek. Az ikonok kedvelője, ő írta a „szavak szemeinkhez” című könyvet is. A Montrealban lévő *Emmausz Központ* aktív tagja; ez az a központ, ahol a keleti keresztény lelkiség előmozdításán fáradoznak, különös tekintettel a Jézus-imára.

(Fordította: Riczuné Vadász Csilla)

SUMMARIA

Moisej Ugrin e il suo acatisto (István Ivancsó)

Il presente lavoro vuol completare il libro (*Moisej Ugrin nello specchio del suo culto liturgico*) scritto dall'autore stesso dell'articolo. Infatti, dal libro manca il capitolo che tratterebbe dell'acatisto del nostro Santo. Anche l'inno dimostra la vita e l'esempio di Moisej, del Santo del secolo X, però, naturalmente, con mezzi letterari. L'articolo ci dà qui un quadro d'insieme tanto sulla vita, quanto sull'acatisto di Moisej, e così intende presentare la vita del nostro Santo – in quanto potrebbe essere un modello anche oggi – in base all'acatisto scritto in suo onore. Questo tema – secondo la nostra conoscenza – finora non è stato elaborato né pubblicato da nessuno.

È vero che Moisej si fece monaco ed è così divenuto conosciuto e famoso. Ma non si deve cadere nell'errore di guardare al suo esempio di vita come se ci si riferisse ai monaci. Bisogna prestare attenzione anche al fatto che anche se poco conosciuta, ma nelle fonti ritrovata parte della sua vita, ci dà un esempio in tutti i campi della vita cristiana. Dunque il suo esempio è valido per l'adempimento dei doveri quotidiani e per qualsiasi vocazione. Proprio questo è ciò che intendiamo esaminare in base alla sua biografia e al suo acatisto: oltre all'esempio grandioso della permanenza nella castità quale esempio ha tramandato per l'adempimento dei doveri e per la fedeltà alla vocazione e per il compimento di essa. Poi esaminiamo i tre consigli evangelici, cioè i tre voti monastici nella storia della vita di Moisej – anche sei in senso più largo – che costituiscono il fondamento della vita religiosa. Così osserviamo l'ideale di vita di Moisej nell'acatisto: la povertà e il digiuno; la vita pura e la preghiera; l'obbedienza.

In genere, gli acatisti composti in onore dei santi non mirano a descrivere la loro intera vita, così neanche l'acatisto di Moisej lo fa. Però molte volte fa menzioni alla sua vita; si può dire che a grandi linee segue la biografia ritrovata nel *Paterikon* e nelle altre fonti.

Per chiudere il lavoro e il riassunto sarà degno citare la frase

caratteristica del suo acatisto: „Salve, tu che ci insegni non soltanto con parole, ma ancor più con fatti!”

**La norma vigente
concernente il parroco responsabile del matrimonio di rito misto,
alla luce del precedente regolamento**
(Péter Szabó)

Il presente saggio analizza nei rapporti storici la nuova norma contemplata nel § 2 del can. 831 del *CCEO*. Le precedenti norme, che stabilivano la persona competente a sancire il vincolo matrimoniale, trattavano a parte il caso dei matrimoni di rito misto, e in tutte i casi avevano eletto come parroco competente quello del marito. la vecchia norma latina autorizzava un'eccezione (*CIC* 1917 1097. can. 2 § b) a questa regola solo nel caso di diritto parziale contraddittorio (criterio obbiettivo); il diritto orientale del 1949 ha invece annullato anche la possibilità di quest'ultima eccezione di legge. La norma orientale ha portato in Ungheria a significative discussioni, il che ha provocato anche diverse prese di posizione ufficiali della Santa sede. Secondo queste era parso inconfutabile che la novità introdotta dal *CA* 88 can. 3 § b si estendeva anche al rapporto latino orientale, e che in condizioni normali solo la Congregazione Orientale era autorizzata a concedere le esenzioni da essa.

Come nella maggior parte delle nuove regole rituali, nel *Codice Orientale* anche nella presente questione diventa decisiva la precedenza assicurata all'autonomia privata. Vero è che, come prima regola, resta la preferenza del parroco del marito, ma l'efficacia di una regola deriva dalla quantità di eccezioni che essa contempla. Il §-a del can. 831 del *CCEO*, tuttavia – contrariamente alle precedenti normative – a dispetto dell'apparente preferenza, in realtà ha sottomesso per intero alla volontà delle parti la scelta del rito matrimoniale, nella misura in cui ha esteso anche ai matrimoni di rito misto un elastico sistema di eccezioni richiamantesi alla giusta causa (*iusta causa*), precedentemente utilizzata solamente in caso di matrimoni di ugual rito. La generale tendenza (vale a dire quella a preferire l'autonomia) al rinnovamento delle norme rituali riscontrabile anche in questo punto, ha creato una nuova situazione nei casi interrituali. Poiché sono in corso di abrogazione le garanzie di legge che cercano di difendere con mezzi amministrativi i precedenti riti

orientati, la mutata situazione pretende dalle Chiese orientali una rinnovata strategia pastorale.

Il concetto teologico dell'immagine nella discussione iconoclasta (István Seszták)

L'uomo „contemporaneo che vive in un mondo estremamente ed anche essenzialmente determinato dal mondo visibile che lo circonda, lui stesso è un'icona, un'immagine, cioè è un „messaggio”. I primi padri della Chiesa hanno già definito che questo essere immagine dell'uomo non significa altro che avere una radice divina incancellabile ed avere una capacità reale – a causa della presenza dello Spirito Santo in esso – di acquistare la somiglianza offerta dal Creatore, cioè partecipare alla vita divina. Questa grandezza dell'uomo però viene pienamente manifestata nella Rivelazione visibile del Dio invisibile, nel mistero dell'Incarnazione, che ci permette di rappresentare il Verbo di Dio, resosi visibile in nostro Signore Gesù Cristo anche tramite le immagini sacre.

Questa verità fondamentale della Chiesa antica, sotto la quale non si intende solamente la rappresentabilità „materiale” di Cristo e dei santi, ma anche la possibilità dell'essere immagine dell'uomo ed anche di tutta la Chiesa, viene messa in discussione nella lotta cosiddetta iconoclasta, che coinvolse tutto il cristianesimo antico quasi per due secoli, e alla fine ha portato – anche se non direttamente – ad una definizione del concetto dell'immagine.

Combattere per questa verità significa confessare la fede nell'Incarnazione del Verbo, ed allo stesso tempo riconoscere il senso e l'importanza antropologica dell'immagine sacra, il che consiste nel testimoniare la deificazione e la santificazione dell'uomo e della pienezza della sua vita spirituale. La natura dell'essere dell'uomo – in quanto icona – richiede un lavoro, uno sforzo interiore, un „praxis” spirituale, che vuol farsi di sé un'icona vivente di Cristo, e testimoniare l'essere umano unito a Dio e vivere il soffio divino che viene ad abitare in ogni uomo.

L'intenzione dell'autore in questo lavoro è di approfondire un po' questa problematica, esaminando anche le posizioni teologiche della discussione che si fa attraverso un confronto dei Concili di Hieria (754) e di Nicea II (787), i quali rappresentano le differenti „voci” riguardo a

nostro tema. Alla fine del presente lavoro troviamo una breve analisi del „Kontakion” della festa del Trionfo dell’Ortodossia, celebrata dalle Chiese d’Oriente di rito bizantino, in cui oltre il suo contenuto teologico troviamo anche un’espressione molto significativa della dottrina sull’immagine acquistata faticosamente durante il primo millennio.

Confessando la salvezza nel Dio-Uomo, venuto in carne per realizzare la volontà del Padre, ed è divenuto rappresentabile, confessiamo anche che l’uomo-immagine – che vuole e può rassomigliare al suo Originale – è un vero portatore della grazia divina e che esso ha il compito di trasmetterla e comunicarla. Dunque l’uomo, ad anche la Chiesa, unico Corpo di Cristo nutrito dallo Spirito, hanno un ruolo trasparente (in senso positivo) di uno specchio, cioè devono far vedere la loro realtà spirituale perché possa aiutare a tutto il mondo creato ad unirsi all’Increato. Questa verità è il trionfo dell’immagine.

Jeremiah-apocrypha among the Qumran Scrolls (Géza Xeravits)

The present paper deals with the figure of the prophet Jeremiah as depicted by the non-biblical texts found in the caves near to the Dead Sea. At the first part of the paper I examine the general questions of the role and appreciation of prophets in Israel after the exile. In this time, a twofold picture emerges. On the one hand, the prophetic voice started to decrease and be silent to the hellenistic era, on the other hand, however, the prophetic figures of the ancient times went to the interest of the post-exilic Judaism. I present the main post-exilic approaches to the heritage of the prophets: the editing of their words and then, at a later stage, the rewriting and expanding of the data available on them.

At the second part of the paper I give the translations of all the Dead Sea texts which can be regarded as rewritten compositions of the traditions concerning the prophet Jeremiah. After this progress, I arrive at the conclusion, that the Qumran Community had a greater interest concerning Jeremiah, as did the rest of the contemporary Judaism. This interest is clearly shown by the number of relative writings collected together in the library of the Community. The reasons of this are the followings: the centrality of the ethical principles according to God’s *berith* in the preaching of Jeremiah; the diaspora-situation of the prophet; his continuous lament over Jerusalem. And there is another

indicator of Jeremiah's exalted role among the Qumranites, namely the close connection of his figure to Moses, which is present at least in two manuscripts.

Die Trialektik

(Ferenc Janka)

Die Wurzeln des theoretischen Interesses – Mein Geometrielehrer in der ersten Klasse im Gymnasium (1980) hat die Relation des Punktes zur Linie folgenderweise zu erklären versucht. In einer 1 cm langen Strecke gibt es genauso unendlich viele Punkte, wie in einer 2 cm langen Strecke. Ich wollte das verstehen und einsehen und habe deshalb nachgefragt. Er meinte, daß daran nichts mehr zu verstehen sei, es sei einfach so.

Dieses Problem hat mich seitdem nicht in Ruhe gelassen. Später, beim Studium der Philosophie kam diese bekannte Problematik – das Verhältnis zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit – öfter und viel deutlicher vor. (Etwa bei Nicolaus Cusanus, in der Monadologie von Leibniz, bei Pascal usw.). Das Spannungsverhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem ist für mich zu einem der wichtigsten Probleme der Philosophie geworden.

Existentielles Anliegen – Vor dem Zusammenbruch des sogenannten „real-existierenden Sozialismus“ im „sozialistisch-kommunistischen“ Ungarn, wo ich als Kind aufgewachsen bin, waren alle Arten von Schulbüchern vom offiziellen Atheismus geprägt. Die Lehrer in der Grundschule haben Gott verleugnet, lächerlich gemacht oder das Thema wurde verschwiegen. Es war gefährlich, oder zumindest nicht ratsam, über Gott zu reden. In der Klasse war ich der einzige, der jeden Sonntag in die Kirche gegangen ist. So hat sich die Frage für mich von selbst gestellt: entweder haben die anderen Recht (die übrigens oft doch recht freundlich und sympathisch waren) und die Gottesfrage ist etwas Unwesentliches, oder es gibt Gott und sie kennen etwas Wichtiges, ja das Wichtigste nicht.

Existentiell bin ich also vom Glauben meiner Eltern und vom theoretischen und praktischen Atheismus meiner Mitschüler, meiner Zeitgenossen, geprägt worden.

Zuerst wollte ich die Gottesfrage für mich ehrlich und befriedi-

gend beantworten. Mit anderen Worten: ich wollte meinen „vererbten“ Glauben in einen vor der philosophischen Vernunft reflektierten und mit intellektueller Redlichkeit vertretbaren reifen, persönlichen Glauben entwickeln.

Später als Priester habe ich erfahren, daß sowohl die Erwachsenen, wie auch die Jugendlichen von Gott und von der Religion nur sehr geringe Kenntnisse haben. Ich hatte mit meinen Reflexionen vor, Sehnsucht nach Gott zu wecken und denen, die sich für den Glauben interessieren, ihren Weg zu Gott zu ermöglichen oder zu erleichtern.

Die Abgrenzung des Thema – Zuerst hatte ich also vor, eine Art philosophische Apologie des Glaubens am Leitfaden der Endlichkeit-Unendlichkeit-Problematik zu schreiben.

Es war klar, daß die klassischen „Gottesbeweise“ (der ontologische, der kosmologische aber auch der moralische) für die zeitgenössische Mentalität sehr fremd geworden sind. Sie scheinen zu wenig überzeugend zu sein. Am Leitfaden der Endlichkeit-Unendlichkeit-Problematik hat die Struktur der menschlichen Transzendentalität jedoch neue Möglichkeiten gezeigt. Lange Zeit war es ein großes Problem, eine adäquate Terminologie für die Prinzipien dieser Struktur zu finden, die die Extreme der transzendentalen Erfahrung auf den verschiedensten Gebieten gleichermaßen umfassen. In der Wahl von maximum, nexus und minimum erscheint die Terminologie des Nikolaus von Kues.

Die klassischen Gottesbeweise haben sich meistens in der Richtung des maximum bewegt. Der heutige Mensch interpretiert sich aber viel mehr im Horizont der neuzeitlichen Subjektivität, und im Horizont des Mittleren, an Gemeinschaft, Sprache, Relationalität. Wenn man also für die zeitgenössischen Menschen über Transzendentalität, über Gott etwas mitteilen möchte, dann muß dies so formuliert werden, daß sie das auch verstehen können. Es war aber auch wichtig, nichts Wichtiges aus dem Gedankengut der traditionellen Gottesbeweise zu verlieren.

Die Erscheinungsweisen des minimum: Punkt, Gegenwart, Ich, und die Erscheinungsweisen der nexus: Kontinuität, Zeitdauer, Gemeinschaft sind unentbehrliche Bestandteile des menschlichen Denkvermögens. Einem heutigen Menschen scheinen diese Prinzipien viel evidenter zu sein, als die Erscheinungsweisen des maximum: der unendliche Raum, die unendliche Zeit und die unendliche Person. Ich bin überzeugt, daß die Aufmerksamkeit des heutigen Menschen, aus allen drei Prinzipien zusammen viel leichter in die Richtung der Transzendentalität und

der Gottesfrage zu lenken ist, als nur aus dem maximum allein.

„Transzendente Nötigung?“ – Ich wollte zuerst durch die trialektische Struktur der menschlichen Transzendentalität die Glaubensevidenz auf neuen Wegen einsichtig machen.

In dieser Arbeitsphase sollte die philosophische Reflexion auf die trinitarische Struktur des Seins die menschliche Vernunft mit einer stringenten Evidenz zum Glauben führen. (Wie es etwa Rahner im Grundkurs an manchen Stellen zu machen scheint).

Es wurde mir aber immer klarer, daß der Glaube nicht erzwingbar, die freie Entscheidung des Subjekts aber die Notwendigkeit persönlicher Anstrengung auch nie außer acht zu lassen ist.

Auf jeden Fall wollte ich - im Geist des Dialogs mit meinen ehemaligen Klassenkameraden und mit dem zeitgenössischen Atheismus - auf der philosophischen Seite der Transzendentalität bleiben. So blieb nichts anderes übrig, als zuerst die methodologischen Umriss der Reflexion klarer zu umschreiben, die Relation der Philosophie und Theologie, Trinitätslehre und Trialektik zu klären. Erst danach konnte der trialektische Reflexionshorizont als Einladung aufgefaßt werden.

Es wird zuerst gezeigt, daß das menschliche Sein und Denken grundsätzlich vom unthematischen Wissen von der Unendlichkeit geprägt ist, und selbst die profane Wirklichkeit kann am vollständigsten durch dieses trialektische Verstehensmuster interpretiert werden. Dann wird gezeigt, daß das im Sehnsucht-Erfüllung-Intervall ablaufende menschliche Sein verschiedene Breiten erreichen kann. Um in diesen Intensitätsbreiten teilzuhaben, muß man sich frei verpflichten. Letztlich wird angedeutet, daß das höchste und vollkommenste Intensitäts-Intervall, und dadurch höchste Erfüllung menschlichen Seins und letztes Glück, der in der tätigen Liebe erlebte Glaube an einen dreifaltig-einen Gott ist.

Was ist die Trialektik – Monismus, Dialektik und Trialektik sind drei Phasen in der philosophischen Deutung der Wirklichkeit. Eine monistische Einstellung verabsolutiert ein Prinzip.

In der Dialektik werden entweder zwei Momente als dualistische Komponenten nebeneinandergestellt, oder es wird die dialektische Bewegung selbst als einheitsschaffendes Absolutes angesehen. Diese Art von Dialektik endet entweder in einer Art von Pantheismus, in dem sich das Absolutum entwickelt, aber letztlich in einer differenzlosen Einheit endet, oder es bleiben das Absolutum (Geist, Gott) und die Welt sich einander gegenüber fremd. Dialektik endet letztlich entweder in einem

Monismus, oder löst das Problem der radikalen und bleibenden Verschiedenheit nicht.

Einheit, die nicht geteilte Zweiheit aber auch nicht differenzlose Identität ist, sondern Einheit in der Verschiedenheit mit der Beibehaltung der Verschiedenheit kann nur trialektisch gedacht werden.

Die drei Prinzipien der Trialektik zeigen die unverkürzten Antinomien der einzelnen Seinsstufen.

Die Koinzidenz der trialektischen Prinzipien auf den höheren Stufen zeigt, daß das Sein selbst nicht nach den Gesetzen der menschlichen Vorstellungs- oder Denkvermögen konstituiert ist, sondern daß das Sein ein Mysterium ist, dem man sich in einem immer tieferen Staunen der *docta ignorantia* annähern kann. Die Trialektik behauptet nicht, alles vom Sein zu wissen oder in einem geschlossenen System gefaßt zu haben. Im Gegenteil. Sie will systematisch aufzeigen, daß der Mensch durch seine transzendente Charakteristik schon in seiner alltäglichen Orientierung (Raum, Zeit, Person) notwendigerweise durch das Mysterium der Unendlichkeit geprägt ist. Die Trialektik will diese Stellen in den Fokus des Interesses stellen und den Menschen staunen lehren. Denn vielleicht sind wir nicht fern von der Wahrheit, wenn wir die Philosophie als systematisches Staunen definieren. Die Philosophie beginnt nämlich mit dem Staunen und endet auch mit ihm. Das anfängliche Staunen stammt aus der unbelehrten Unwissenheit. Das am Ende der Philosophie erscheinende Staunen hat seinen Ursprung in der belehrten, in der wissenschaftlichen Unwissenheit.

L'istituto giuridico dell'Assemblea patriarcale e metropolitana come centro per esercitare l'originale missione che pertiene alla cristianità

(CCEO cc. 140-145)

(Péter Szabó – Ferenc Tóth)

L'Assemblea patriarcale e metropolitana è un istituto giuridico introdotto dal codice del 1990. Il presente studio si sofferma sui passi che hanno condotto alla codificazione di questo organismo, ovvero ne presenta l'articolazione strutturale, le componenti, i meccanismi funzionali e le competenze, così come sono stati definiti dal diritto vigente. Rispetto alle Chiese di diritto proprio, caratterizzate da un grado più ridotto di sviluppo gerarchico, la Chiesa metropolitana rappresenta la

fase dinamica di attuazione dello stato di *sui iuris*. Di ciò va reso grazie all'attività obbligatoria periodica sia del Consiglio dei gerarchi sia dell'Assemblea metropolitana. L'obbligo di convocare l'Assemblea ogni cinque anni offre la garanzia giuridica che perlomeno a questi intervalli venga preparata una valutazione interna oggettiva e poggiante su ampie basi della situazione della Chiesa in oggetto, e che ogni membro della data Chiesa possa convenientemente contribuire al progressivo miglioramento della comunità. Come spiega l'autore, il regolamentare funzionamento dell'organismo dipende anche dallo stato contingente della situazione di base, che anche in questo caso possiamo indicare alla meglio con l'espressione „senso sinodale”. L'essenza di quest'ultimo orientamento è che – cogliendo l'equilibrio dialettico tra la missione sacramentale e il rapporto gerarchico – può assicurare il posto effettivamente spettante al diritto di voto consultivo, tenendo contemporaneamente presente da una parte il suo carattere non deliberativo, dall'altra parte il suo aspetto di parere purtuttavia dotato di speciale importanza in forza delle sue radici sacramentali.

L'inno graduale dell'ufficio del mattino in un manoscritto antico (István Ivancsó)

Esaminando la liturgia greco-cattolica di lingua ungherese è stato recentemente ritrovato un antico documento nella Biblioteca dell'Istituto Teologico Superiore. Il manoscritto ha grande importanza perché testimonia l'esistenza di una lotta durante la quale i nostri antenati, dagli anni 1700, hanno tentato di ottenere la lingua liturgica ungherese. Nello stesso tempo dà testimonianza anche del fatto che questo movimento cominciò per iniziativa di sacerdoti e fedeli e non dell'autorità suprema, quindi partì dalla base. La provenienza dell'opera è ancora sconosciuta, però si può leggere nel testo (p. 115) una data scritta da un'altra mano: „1858. 8/11.” Si tratta di un manoscritto bilingue che è stato rilegato in forma di libro, e che contiene i testi dell'ufficio del mattino, tra i quali si trova anche l'inno graduale.

Il presente lavoro offre per primo una presentazione dell'inno, analizzato non soltanto dal di fuori, ma penetrando anche nell'analisi del suo testo. Ci informa che l'inno graduale originariamente fu composto dai salmi 119-133. Poi, durante i secoli, fu trascritto dai cristiani di rito bizantino, non allontanandosi però dai pensieri dei salmi. Quindi nelle

domeniche e nei giorni di festa si canta – seguendo gli otto „toni” ecclesiali – l’inno graduale che si divide in tre parti, dette „antifoni”. Il contenuto intero dell’inno ha un carattere didattico; cioè non trasmette solo il canto, ma vuol darci anche degli insegnamenti. Perciò, alla fine di ciascun verso si rivolge allo Spirito.

Il lavoro, nella parte seguente, presenta le versioni della traduzione ungherese dell’inno. Ne esistono tre in forma stampata e pubblicata, e la quarta è appunto il nostro testo manoscritto. Analizzandone i testi, l’autore ne indica le concordanze e le diversità. Il nostro manoscritto è importante perché contiene sia il testo paleoslavo dell’inno graduale, sia la sua traduzione ungherese. E, come noi sappiamo, questa è la prima versione del testo ungherese dell’inno.

Infine, il lavoro presenta anche le note dell’inno, essendo un vero canto. La sua melodia è più antica di quella attuale. È interessante anche la descrizione; porta le tracce dell’antichità.

L’insieme dell’intero manoscritto ha gran valore – come anche il brano che contiene il nostro inno – perché è una caratteristica propria della Chiesa greco-cattolica ungherese.

Szabó Péter

75 ÉVES A MISKOLCI APOSTOLI EXARCHÁTUS Az apostoli exarchátus jogintézménye, különös tekintettel a magyar görög katolikus egyház jogállására

TARTALOM: Bevezetés; 1. Az exarcha és exarchátus jogintézménye az egyház jog történetében; 2. Az exarcha és exarchátus jogintézménye a Keleti Kódexben; 3. A sajátjogú exarchátusok; 4. A Miskolci Apostoli Exarchátus jogi helyzete a magyar görög katolikus egyházban

Bevezetés

Az exarchátus alapításának tizenötödik évfordulója alkalmából több írás is napvilágot látott.¹ Ezekből világosan kitűnik, hogy e rész-egyház szerény méretei ellenére is olyan vitalitást és tudományos aktivitást mutatott, mely máig elismerést érdemel.² A későbbi évfordulók azonban tudomásunk szerint már nem inspiráltak újabb, hasonló publikációkat. A jelen írásra az ünnepi évforduló ad okot, de ez egyben arra is alkalom, hogy – az exarchátus kánonjogi intézményének bemutatásán túl – a miskolci exarchátus magyar görög katolikus egyházon belül betöltött, jelenlegi különleges státuszára is felhívjuk a figyelmet.

1. Az exarcha és exarchátus jogintézménye az egyház jog történetében

Mint ismeretes, az egyház közigazgatási szervezete fokozatosan alkalmazkodott a birodalmi beosztási egységekhez (*accomodatio*). Az

¹ SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., *A Miskolci Gör. Szert. Kath. Apostoli Kormányzóság története, területe és személyi adatai fennállásának 15. évfordulóján*, Miskolc 1940; ID., *A Miskolci Apostoli Kormányzóság első tizenöt éve (1925-1940)*; ID., „Tizenöt éves a Miskolci Gör. Kat. Apostoli Kormányzóság”, in *Keleti Egyház* 11 (1940) 235-238.

² Elegendő az olyan példaértékű kiadványokra utalnunk, mint a Kozma János szerkesztésében megjelent zsolozsmáskönyv (*Dicsérvétek az Úr nevé! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc 1938, 1199 old.), vagy a Szántay-Szémán István által 1934-ben megindított *Keleti Egyház* című tudományos és egyházpolitikai folyóirat.

egyházszervezetben fellelhető adminisztratív szerveződési egységek többségénél emiatt könnyű kimutatni a civiljogi analógiákat.³ Így van ez az exarcha jogintézménye esetében is.⁴

Egyházi vonatkozásban az exarcha (*εξάρχος*) kifejezés *eredetileg* olyan püspököt jelölt, aki egy több provinciából álló teljes *διοίκησις* élén állt. Az I. Konstantinápolyi Zsinat (381) 2. kánonjának szövege alapján ilyen közigazgatási egység volt Egyiptom, Oriens, Ázsia, Pontusz és Tráchia. Ennek megfelelően ezen időpontban exarcha rangú főpapnak az alexandriai, antióchiai efezusi, neocezárei és herakleai püspök számított. *Jóannész Zonarasz*, a XII. század neves kanonistája a Kalkhedoni Zsinat (451) 17. kánonjának kommentárja kapcsán viszont a cezárei, efezusi, thesszaloniki és korintusi püspököt említi exarchaként.⁵ A metropoliták feletti egyházi hivatal jelölésére mindenestre a Kelet-Római-Birodalom területén a VI. századtól a pátriárka elnevezés állandósult.⁶

Az exarcha kifejezés ezután fokozatosan többjelentésűvé vált.⁷ Így jelölhetett pátriárkai *delegátusokat*, lehetett metropoliták *tiszteletbeli címe*, később így nevezik a város környékének klérusáért felelős konstantinápolyi papokat. Bizáncban külön egyházi hivatalt hoztak létre a pátriárkai jogú monostorok vizitációja céljából. Minthogy viszonylag sok ilyen intézmény volt nagyobb távolságra a császárvárostól, a pátriárka az említett feladatot állandó megbízottjai révén látta el, akiket ugyan csak exarchának neveztek.

Az exarcha cím egyes ortodox egyházakban ma is jelölhet metropoliták feletti hivatalt vagy rangot. Így a bolgár egyház élén a Konstantinápolytól való egyoldalú függetlenedés kinyilvánítása után évtizedekig az exarcha rangú főpap állt. Néhány ortodox pátriárka esetenként exarchákat szokott kinevezni, egyes az irányításuk alá tartozó autonóm

³ Lásd pl. PASQUATO, O. – VOGT, H. J., „Organizzazione ecclesiastica”, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Di Berardino, A. (diretto da), Roma 1983, vol. I, 2505-2514.

⁴ Vö. pl. PAPADAKIS, A. – KAZHDAN, A., „Exarch” és „Exarchate”, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Kazhdan, A. (ed.), New York – Oxford 1991, vol. I, 767.

⁵ PG 137, 455.

⁶ A pátriárkai címét szuprametropolitai hatalmat gyakorló püspökökre első alkalommal, úgy tűnik, hogy Jusztiniánusz császár 123. Novellája alkalmazza, vö. CARON, G., „Patriarcati in Oriente (Diritto canonico)”, in *Nuovissimo Digesto Italiano*, Azara, A. – Eule, E. (diretto da), Torino [1958-], vol. XII, 603.

⁷ Lásd: PAPADAKIS, „Exarch” (vö. 4. jegyzet), 767; POSPISHIL, V., *The Law on Persons*, Ford City 1960, 166.

egyházak élére, akik a maguk részéről püspökök fölötti joghatósággal rendelkeznek. A exarcha kifejezés pontosan le nem határolt jellegével magyarázható, hogy a címét olykor a pátriárkákat képviselő személyeken túl püspökök képviselőire is alkalmazzák, sőt ez a megnevezés egyházmegyés papoknak adott egyszerű kitüntető címként is ismeretes.

2. Az exarcha és exarchátus jogintézmény a Keleti Kódexben

A Keleti Kódex külön címet szentel a jogintézmény szabályozásának (*CCEO VIII. titulus, 311-321. kk.*)

A hatályos keleti katolikus jog szerint az exarcha hivatala – szemben az eredeti antik formával – már nem püspökök feletti jellegű. Az exarcha ma egy olyan hierarcha, akire egy Isten népének az egyházmegyénél egy szerényebb létszámú részegyházának (exarchátus) irányítása van bízva. Az ilyen típusú részegyházak alapításának indítékai igen különbözőek lehetnek: a hívők viszonylag kis létszáma missziós területen, az egyházmegye alapítás külső (politikai okokból adódó) akadályoztatása, vagy – ritkábban – exempt szerzetesi közösség.⁸

Az exarcha hatalmát vagy *saját* nevében vagy az őt kinevező hatóság nevében mintegy *helyetteseként* gyakorolja (*CCEO 312. kán.*). Az utóbbi esetben megkülönböztetünk apostoli-, pátriárkai- és nagyérseki exarchákat.

A korábbi jog „saját terület élén álló” és „nem saját terület élén álló” exarchák között tett különbséget, s az előbbit egy egyházmegyei joghatóság alá nem tartozó, sajátjogú monostor apátjával azonosította.⁹ A katolikus egyházban egyetlen, hatalmát saját nevében gyakorló exarcha ma is egy „területi apát”, az 1002-ben Szent Nilus által alapított, Róma melletti grottaferratai monostor, amelyet XI. Piusz pápa emelt területi exarchátus rangra.¹⁰

⁸ A hivatal alapításának rációja tekintetében e kánonjogi figura tehát a latin apostoli vikáriussal, állandó apostoli adminisztrátorral illetve területi apáttal mutat hasonlóságot, amennyiben azok is olyan részegyház élén állnak, amelynek egyházmegyévé alakítása valamilyen ok miatt még nem lehetséges (vö. *CIC 368. kán.*).

⁹ *Cleri sanctitatis* 362. kán. 2. § (vö. pl. POSPISHIL, *The Law* [vö. 7. jegyzet], 167).

¹⁰ PIUS XI, const. ap. *Pervetustum Cryptaeferratae Coenobium*, 26. IX. 1937, in *AAS* 30 (1938) 183-186; vö. GIANNINI, P., „Grottaferrata”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, Roma 1977, 1146-1148. Az ortodox egyházban több ilyen jellegű monostor van. Így pl. a közvetlen a konstantinápolyi pátriárkának alárendelt patmoszi Teológus Szent János monostor az egész sziget felett joghatósággal bír. Hasonló jogállású a Sínai-félszigeten található Szent Katalin monostor is, mely ugyancsak püspö-

Kérdéses, hogy az imént említett azonosítás (azaz hogy csak *sui iuris* monostor élén álló apátot lehetne hatalmát saját nevében gyakorló exarchává minősíteni) a továbbiakban is feltétlen szükségszerű-e? A keleti kódex *szövegében* ennek nincs jele. Ugyanakkor ebbe az irányba hat a kodifikációs bizottság egy megjegyzése, mely szerint a hatalmát saját néven gyakorló exarchát a továbbiakban erősen *kivételes* figurának tekintik.¹¹

Az exarcha többnyire felszentelt püspök. Ugyanakkor – szemben a szorosabb értelemben vett egyházmegyével, amely élén rendes körülmények között feltétlen püspökké szentelt személynek kell állnia – exarcha áldozópap is lehet. Alapításukra elsősorban az Apostoli Szent-szék jogosult,¹² s az ilyen exarchák hatalmukat a pápa nevében gyakorolják (*potestas ordinaria vicaria*). Egyházuk területén belül – az állandó szinódus beleegyezésének feltételével – a pátriárka, illetve a nagyérsek illetékes az exarchák kinevezésére. Püspökké szentelendő exarchák esetén azonban meg kell tartani a püspökválasztásra vonatkozó szabályokat (CCEO 314. kán.).¹³ A pátriárkai és nagyérseki exarcha nem kötelezett az *ad limina* látogatásra; az egyházáról szóló ötévenkénti jelentést kinevezőjének küldi (317-318. kk.). Az exarchák a megyéspüspökökkel azonos elbírálás alá esnek, azaz mindenben vonatkoznak rá az előbbiek tekintetében kilátásba helyezett jogok és kötelességek, hacsak a jog kifejezetten másként nem rendelkezik, vagy a dolog természetéből az ellenkezője nem világos (313. kán.).

3. A sajátjogú exarchátusok

A keleti kodifikáció egy viszonylag kései szakaszában a sajátjogú egyházak egy negyedik típusának kodifikációjáról döntöttek

ki joghatóságot gyakorol a monostor közvetlen környékén. Apátját egyébként a Jeruzsálemi pátriárka már a VII. századtól mindig püspökké szentelte, s a közösség 1575-től autokefál egyház rangjára emelkedett; vö. POSPISHIL, *The Law* (7. jegyzet), 167.

¹¹ *Nuntia* 19 (1984) 19. Ez az állásfoglalás pedig azt a korábbi pápai megnyilatkozást látszik tükrözni, amelyik utalt arra, hogy a jövőben mellőzik a területi apátságok létesítését: PAULUS VI, mp. *Catholica Ecclesia*, 23. X. 1976, in AAS 68 (1976) 694-696.

¹² A Szent-szék által alapított apostoli exarchátusok listájához lásd: *Anuario Pontificio* 1998, 1047-1051.

¹³ CCEO 85. kán. 3. §; 152. kán. (A püspökválasztás pátriárkai egyházban fennálló rendjéhez lásd: SZABÓ, P., „A püspökválasztást érintő szabályozás módosulásai a keleti katolikus egyházjogban”, in *Athanasiana* 4 [1997] 83-94.)

(*ceterae Ecclesiae sui iuris*), hogy ezzel a hierarchikus fejlettség alacsony fokán álló keleti katolikus közösségek számára is biztosítható legyen, immár jogi szinten is, az az alapvető egyenlőség, amelyet elviekben már a II. Vatikáni Zsinat is valamennyi keleti „részegyház, vagyis rítus” számára elismert (OE 3).¹⁴ Jelenleg a tizenhárom metropolitai rangra még nem jutott keleti katolikus közösség között három van, mely sajátjogú exarchátus formájában létezik. Ezek közül kettő, a bolgár és a görög sajátjogú exarchátus, ténylegesen működik. Az orosz keleti katolikus exarchátusi szék azonban – ökumenikus szempontokra való tekintettel – huzamos ideje nincs betöltve.

4. A Miskolci Apostoli Exarchátus jogi helyzete a magyar görög katolikus egyházban

Jóllehet voltak az exarchátus egyházmegyébe való beolvasztására irányuló törekvések,¹⁵ az Apostoli Szentszék több alkalommal is az exarchátus önállóságának fenntartása mellett döntött,¹⁶ noha a két részegyház 1946-tól ideiglenes perszónálunióban él, amennyiben az exarchátust azóta a hajdúdorogi püspökök irányítják apostoli kormányzói minőségben. Ugyanakkor az exarchátus egyházmegyétől független intézményként való megőrződése ma – úgy tűnik – a magyar görög katolikus egyház jogi státusza vonatkozásában is bizonyos jogi relevanciával bír. Ugyanis mint arra már más alkalommal felhívtuk a figyelmet, a Hajdúdorogi egyházmegye szuffraganeus jogállása miatt nem tekinthető *sui iuris* státuszúnak:

1. A Codex bemutatása kapcsán elhangzó beszédében a kodifikáció alelnöke, E. Eid a huszonegy keleti katolikus közösség felsorolásánál nem említi a *sui iuris* jelzöt, ugyanúgy ahogy az *Annuario Pontificio* évenkénti listái sem.¹⁷

2. Márpedig a szuffragáneusi és *sui iuris* jogállás egymást köl-

¹⁴ A jogintézmény kialakulásához és szabályozásához lásd: SZABÓ, P., „Sajátjogú egyházak a CCEO 174-176. kánonjának szabályozása szerint”, in *Athanasiana* 2 (1996) 117-142.

¹⁵ SZÁNTAY-SZÉMÁN, *A Miskolci Apostoli Kormányzóság* (1. jegyzet), 13. köv.; PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza 1990, vol. II, 205-206.

¹⁶ JOANNES PAULUS II, const. ap. *Summis Pontificibus*, 17. VII. 1980, in AAS 72 (1980) 985-986.

¹⁷ Vö. *Nuntia* 31 (1990) 31; *Annuario Pontificio* 1998, 279. Sőt ez utóbbi dokumentum éppen az egyházmegye szuffragáneusi státuszát dokumentálja: pp. 1160; 1157-61.

csönösen kizáró fogalmak. Ezt egyrészt megerősíti a kánonjogi szóhasználat,¹⁸ másrészt a sajátjogú státusz kifejezetten kodifikálni szándékolt tartalma is. A kodifikáció számára ugyanis világos volt, hogy a keleti katolikus rítusok, pontosabban egyházak *sui iuris* státusza csak a római pápának alávetett közösségek egymástól való függetlenségét jelenti. Ez pedig értelemszerűen az idegen, saját jogcímen gyakorolt kormányzati hatalomnak való alávetettségtől való mentességet feltételez.¹⁹

3. Ugyan 1990-ben vélelmezhattük, hogy a hajdúdorogi egyházmegye szuffragáneusi jogállása megszűnt, hiszen a keleti kódexet kihirdető apostoli konstitúció derogációs záradéka²⁰ a kánonjogi doktrínában ismereteselek között szinte a leghatékonyabb, mely bizonyosan hatályon kívül helyezi a kódex előírásaival ellentétes rendes jogviszonyokat.²¹ Egy keleti egyházmegye latin metropolianak való alávetettsége pedig az *OE* 3 és a *sui iuris* státusz jogi kritériumainak rögzítése után²² bizonyosan ilyen anomál helyzet, amelyről vélelmezhető volt, hogy 1991. október 1-jével megszűnt.

4. Ámde az utolsó hivatalos pápai megnyilatkozás minden kétséget kizáróan bizonyítja, hogy a hajdúdorogi egyházmegye továbbra is az esztergomi metropolita tartományának szuffragáneus egyházmegyéje.²³ E státuszról pedig éppen az imént állapítottuk meg – több önmagában is megfontolásra méltó érv egymás mellé állításával bizonyítva – hogy a *sui iuris* jogállással összeegyeztethetetlen.

¹⁸ Vö. „Dioeceses variae sunt: ... *suffraganae* vel *sui iuris*, prout pertinent ad aliquam provinciam ecclesiasticam, vel directe dependent a Sede Apostolica”, TOCANEL, P., „Dioecesis” in *Dictionarium morale et canonicum*, (ed. Palazzini, P.), vol. II (1965), 97; vö. még CHIAPPETTA, L., *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 1011.

¹⁹ *CCEO* 175. kán.; vö. ŽUŽEK, I., „Che cosa è una Chiesa, un Rito orientale”, in *Seminarium*, nova series, anno XV, ianuario-martio 1975, 265; SZABÓ, „Sajátjogú egyházak”, 117-142.

²⁰ *Non obstantibus quibuslibet rebus contrariis etiam peculiarissima mentione dignis*; in JOANNES PAULUS II, cost. ap. *Sacri canones*, in *AAS* 82 (1990) 1044.

²¹ ILOVE, A. van, *Commentarium Lovaniense in CIC, I/2*, Mechliniae-Romae, 1930, n. 345, 342.

²² *CCEO* 175. kán.: «dependentia immediata a Sede Apostolica».

²³ *Latini ritus Hierarchia in Hungaria in posterum quattor provinciis ecclesiasticis constabit, videlicet: I. Strigoniensi-Budapestiensi [...] I. Provincia Strigoniensis-Budapestiensis (vetere nomine Strigoniensis appellata) constituetur sede metropolitana Strigoniensi-Budapestiensi, necnon suffraganeis dioecesibus Iaurinensi, Alba Regalensis, Haidudoroghensi (kiemelés áltaunk)*, JOANNES PAULUS II, const. ap. *Hungarorum gens*, 9. X. 1993, in *AAS* 85 (1993) 871.

5. Minthogy viszont az apostoli exarchátusok az Apostoli Szentszéknek közvetlenül alárendelt részegyházak, a Miskolci Apostoli Exarchátus megfelel a sajátjogúság kritériumainak. Olyan részegyházról van szó, mely keleti rítusú krisztushívők egy meghatározott csoportját foglalja magába, e csoportot az élén álló apostoli kormányzó, aki a közösségnek jogi egységet biztosít.

A mondottakból az látszik következni, hogy a magyar görög katolikus egyház aktuális jogi szituációját tekintve nem mondható sajátjogú egyháznak, amit éppen a legmeghatározóbb elem (*subiectio immediata*) hiánya tesz nyilvánvalóvá. Minthogy az exarchátus jogi struktúrája az előírásoknak részleteiben és egészében megfelel, azt állapíthatjuk meg, hogy a magyar görög katolikus közösség esetében a dolgok jelenlegi állása mellett formálisan csak a Miskolci Apostoli Exarchátus kapcsán merülhet fel a sajátjogú státusz lehetősége. Ennek ugyanis, mint a mondottakból kitűnt, nemcsak a krisztushívők olyan csoportja feltétele, amelyet saját hierarchia egyesít, hanem az is, hogy e hierarchia s így maga az adott keleti egyház is az Apostoli Szentszéknel alacsonyabb hierarchikus rangú, idegen egyházhoz tartozó főpap saját jogcímen gyakorolt hatalmának ne legyen alávetve.

Ivancsó István

TIZENEGY VAGY TIZENKÉT PAPI IMÁDSÁG A REGGELI ISTENTISZTELETBEN?

TARTALOM: 1. Kérdésfelvetés; 2. A helyzet bemutatása; 1/ A leírások alapján; 2/ A liturgikus könyvekben; 3/ A magyar gyakorlatban; 3. A megoldás körvonalazása; 4. Kitekintés

1. Kérdésfelvetés

Magyar görög katolikus egyházunk egyik különleges sajátossága, hogy a reggeli istentiszteletben *tizenegy* papi imádságot olvasunk, illetve imádkozunk. Így írják ezt elő azok a könyveink, melyekből a szertartást végezzük.²⁴

A tizenegy furcsa szám. Nem köthető semmi szimbolikához. Éppen ezért merül fel a kérdés, hogy a szimbólumokra nagy hangsúlyt fektető egyházunkban miért van ez így, miért tizenegy a papi imádságok száma. – Igaz, hogy a feltámadási evangéliumok is tizenegy részletben követik egymást, ciklikus visszatérésben, ám ezeknek nincs kapcsolatuk a szóban forgó imádságokkal, csak az evangéliumi sztihirákkal és a fényénekekkel. Ebben az írásban a papi imádságok számát vizsgáljuk meg, s próbáljuk meg megtalálni a választ: valóban tizenegy a papi imádságok száma, vagy pedig tizenkettő?

2. A helyzet bemutatása

1/ A leírások alapján

A reggeli istentisztelet minden leírásában, illetve ismertetésében tizenkét papi imáról tesznek említést, melyeket a szertartás első részében, a zsoltározás alatt imádkozik a pap. Így történik ez a külföldi szak-

²⁴ Ezek: *A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*, Nyíregyháza 1920. (a továbbiakban: *Liturgikon*), illetve *Dicsérvétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc 1938. (a továbbiakban: *Zsolozsmáskönyv*).

irodalomban, bár itt jobbra csak utalások történnek a témára vonatkozóan. Magyar nyelven csupán a legutóbbi időben jelent meg a reggeli istentisztelet – viszonylag részletes – ismertetése,²⁵ azonban abban – a szertartási könyveinkre alapozva – tizenegy papi imádságról történik említés.²⁶

A liturgikus lexikonok csupán a felsorolás szintjén említik meg a tizenkét papi imádságot, a számuk miéértjére nem adnak választ.²⁷ Ugyanígy, nem magyarázzák az imádságok számát egyéb ismertetések sem, de tényként közlik azt,²⁸ esetleg némi eligazítást nyújtanak. Ilyen értelemben olvasható: „A reggeli istentiszteletet áthatja a (reggeli) felébredés gondolata, amely elárasztja a 12 reggeli imádságot. Ezeket a reggeli imádságokat a pap mondja az ikonosztázion bezárt királyi ajtaja előtt, meghajtott fejjel.”²⁹

Egy orosz nyelvű szertartás-magyarázat szimbolikusan értelmezi az imádságok tizenkettes számát. Továbbá azt is mondja, hogy a reggeli istentiszteletnek az alkonyati istentisztelethez viszonyított nagyobb terjedelme indokolja a nagyobb terjedelmű imádság-mennyiséget. Az imák száma „meg van határozva a 12-es szimbolikus számmal, mely a 7-es számmal versenyezik.”³⁰ Közelebbről ez a szám azt a gondolatot sugallja, hogy mi az éjszakának, annak az időnek, amely különösen az imádságra van rendelve és különösen alkalmas rá, minden óráját abban

²⁵ Vö. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgia*, Nyíregyháza 1999, 209-260. – Ez a mű Krisztus húsvéti misztérium szempontjából elemzi a bizánci egyház liturgikus napjának összes szertartását.

²⁶ Vö. *ibid.*, 218-221.

²⁷ Vö. ONASCH, K., „Morgengottesdienst”, in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 271. – A magyar lexikon nem is tesz említést a papi imádságokról, csupán arról, hogy az istentiszteletben „11 evangéliumi szakasz ismétlődik folyamatosan”. Vö. OLÁH, M., „Utrenye”, in Verbényi, I., – Arató, M. O. (szerk.), *Liturgikus lexikon. A katolikus egyház liturgiája*, Budapest 1989, 258.

²⁸ Így például TAFT, R., *The Liturgy of Hours in the christian East*, Karikkamuri 1983, 204, ezt írva: „A reggeli istentisztelet tizenkét imádsága, amit a pap mond el a hexapszalmosz alatt”. – Hasonlóképpen TAFT, R., *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*, (Testi di teologia 4), Cinisello Balsamo 1988, 360.

²⁹ TYCIAK, J., *Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie*, (Sophia 10), Trier 1973, 14.

³⁰ Ugyanis a bizánci egyház alkonyati istentiszteletében hét papi imádság szerepel. Az külön érdekesség, hogy a mi gyakorlatunkban itt is eltérés tapasztalható az általános hagyománytól: nyolc imát végzünk. – Ennek megvizsgálása egy újabb tanulmány témája lehet.

akarjuk tölteni, emlékezve arra, hogy a reggeli istentisztelet a kezdeti, a nagy ünnepek előtti egész éjszakai istentiszteletből (virrasztási szertartás) fejlődött ki.”³¹ – Egyébként a tizenkettes szám szimbolikája ott is jelentkezik – már az egyiptomi szerzetesi hagyományban –, hogy a nap nappali felének tizenkét órájára, illetve az éjszakai felének tizenkét órájára vonatkozik. Így a „folytonos imádság” megvalósítását jelezte a „nappali szertartás”, illetve az „éjszakai virrasztási szertartás” folyamán végzett, a huszonnégy órát jelző kétszer tizenkét ima.³²

A *Fenczik-féle*, ószláv nyelven összeállított liturgikában, illetve szertartástani könyvben, mely katekizmus-szerűen, kérdés-felelet formájában tárgyalja anyagát, nincs szó az imádságok számáról, csupán a végzésük idejéről:

„*Mi történik ezen zoltárok olvasásának órájában?*

Három zoltár olvasása után, a pap kimegy a szentélyből, és olvassa a királyi ajtó előtt a reggeli istentisztelet imádságait.”³³

Ebből a tudósításból tehát az látható, hogy a hexapszalmosz második része alatt történik a papi imák elmondása; de azt, hogy mennyi a száma ezeknek az imáknak, arra nem tesz utalást.

2/ A liturgikus könyvekben

Mindenekelőtt a *Goár-féle Eukhologion* érdemel figyelmet, melyben az olvasható, hogy

„Az első három zoltár után a pap fedetlen fejvel a szent ajtó előtt állva mondja a reggeli istentisztelet imádságait”.³⁴

³¹ Lásd СКАБАЛЛАНОВИЧЪ, М., *Толковый типиконъ. Объяснительное изложение Типикона съ историческомъ введеніемъ*, Киевъ 1910, 203-208. – Ez az alapvető mű bemutatja a papi imádságok történetét a legrégebbi kódexek és későbbi források alapján, valamint a végzési módjukról is részletes felvilágosítást ad.

³² Vö. TAFT, *La liturgia*, 106-107.

³³ Lásd: ФЕНЦИКЪ, Е., *Литургика или объяснение богослужения святой, восточной, православно католической церкви*, Будапештъ 1878, 114.

³⁴ Lásd: *Ευχολογιον. Rituale Graecorum complectens Divinae Liturgiae, Officiorum, Sacramentorum, Consecrationum, Benedictionum, Funerum, Orationem... Juxta Orientalis Ecclesiae. Opera Jacobi Goar... editio secunda Expurgata, accuratior*, Venetiis MDCCXXX, 39.

Aztán a könyv egymás után közli a tizenkét imádságot, megjegyzések nélkül, csak számozással ellátva.³⁵

A különböző kiadású liturgikus könyvek tanúsága egyértelmű. Mindegyik tizenkét papi imádságot tartalmaz. Így látható ez az eredeti görög kiadásokban, akár ortodox,³⁶ akár katolikus³⁷ kiadásról van szó. Ezekben is ugyanaz a szöveg olvasható, mint a *Goár-féle* kiadásban:

„A három zsoltár elmondása után a pap, a királyi ajtó előtt fedetlen fővel állva, elmondja a hajnali szolgálat papi imádságait.”³⁸

Az ószláv nyelvű kiadásokról ugyanez mondható. Itt is jelen van mind a tizenkét papi imádság.³⁹ Található azonban egy –témánk szempontjából – roppant fontosnak tűnő megjegyzés is a lembergi kiadású *Liturgikonban*. Ez a könyv is tud mind a tizenkét imáról, ám csak tizenegynek a szövegét közli.⁴⁰ A rövid utasítás itt is megtalálható: „A pap kimegy, és a királyi ajtó előtt megállva ezeket mondja”, s címként következik: „A reggeli istentisztelet imádságai”. A nyolcadik imádság után pedig ott található az érdekes megjegyzés, amely a mi *Zsolozsmáskönyvünkhöz* hasonlóan azt tartalmazza, hogy a görög kiadású *Eukhologionokban* itt a Szent Liturgia evangélium előtti imádsága következik, s végül ezzel zárul:

„Ha akarod, olvashatod”.⁴¹

Ez a megjegyzés állhat tehát annak hátterében, hogy a magyar görög katolikus egyház gyakorlatában csak tizenegy imádság szerepel, s a *Liturgikonunkba* már be sem került a – tényleges – kilencedik imádság szövege. Az is igaz viszont, hogy a *Zsolozsmáskönyv* – mint látni fogjuk – még jelzi ezt az imát is, bár nem közli.

³⁵ *Ibid.*, 39-43.

³⁶ Lásd: *Ευχολογιον το μεγα*, Αθηναί 1970, 25-31.

³⁷ Lásd: *Ευχολογιον το μεγα*, εν Ρομη, 1873, 21-25. – Magyar fordítása is létezik, egyelőre kéziratban, a Hittudományi Főiskola könyvtárában, melyet Rohály Ferenc készített 1955-ben: *A nagy imádságos könyv*. Itt a 23-28. lapokon található a tizenkét papi imádság.

³⁸ Lásd: *Ευχολογιον*, 21; fordítása 23.

³⁹ Lásd: *Иерейскій молитвословъ*, Римъ 1950, 87-96.

⁴⁰ Lásd: *Литургарион си естъ Служебникъ...*, въ Львовъ, 1691, 52-64.

⁴¹ *Ibid.*, 61.

A püspöki szertartások végzésére szolgáló *Arkhieratikonban* szintén megtalálható mind a tizenkét reggeli imádság.⁴² „A reggeli istentisztelet csendes imádságai” cím alatt közli őket egy rövid utasítással:

„A püspök a maga helyén, fedetlen fővel csöndesen mondja ezeket az imádságokat”.⁴³

Utána pedig „A reggeli istentisztelet imádságai” címmel folytatja, hogy a hexapszalmosz után a pap vagy a diakónus az ambonon a nagy ekténiát mondja.

3/ A magyar gyakorlatban

Mindezek alapján meglepő, hogy a magyar gyakorlatban mégis tizenegy a reggeli istentisztelet papi imádságainak a száma. Így tartalmazza ezt a *Liturgikonunk*,⁴⁴ mely a szertartások hivatalos végzésére szolgál. Ennek utasításában azonban felfedezhető egy olyan mozzanat, amely máris eltér az eredeti gyakorlattól. Ugyanis arról szól, hogy míg a nép a kathizmákat imádkozza és az azokat kísérő énekeket énekli, „az áldozópap a papi reggeli imákat végzi”.⁴⁵ Ez tehát világos utalás arra, hogy a mi gyakorlatunkban nem a rendes helyén, a hexapszalmosz imádkozása alatt, hanem később történik az imádságok elmondása.

A *Zsolozsmáskönyvünk* szintén tizenegy papi imádságot tartalmaz.⁴⁶ Azonban a nyolcadik imádság után egy rubrikális utasítással jelzi a következőt: „A görög Euchologion előírása szerint itt az evangélium előtti ima következik: Gyűjts föl szíveinkben... Lásd a miseimák között.”⁴⁷ Ez tehát egy utalás arra vonatkozóan, hogy a könyv összeállítói ismerték a görög gyakorlatot, vagyis azt, hogy valójában tizenkét papi imádság van a reggeli istentiszteletben, mégsem vették bele a kiadványba hiánytalanul.

Figyelemre méltó az imádságok előtt álló összefoglaló utasítás is, amely a *Liturgikonunkkal* – és az ennek alapján követett helytelen gyakorlatunkkal – ellentétben bővebben jelzi, hogy a papnak a hexa-

⁴² GUILLAUME, D. (par le), *Grand Euchologue et Arkhieratikon*, Parma 1992, 592-596.

⁴³ *Ibid.*, 592.

⁴⁴ *Liturgikon*, 57-63.

⁴⁵ *Ibid.*, 57.

⁴⁶ *Zsolozsmáskönyv*, 89-95.

⁴⁷ *Ibid.*, 93-94.

pszalmosz alatt kell végeznie a reggeli imádságokat, legalábbis annyit, amennyit el tud végezni annak imádkozása folyamán.

„A reggeli istentisztelet elején, a hexapszalmosz második szakaszának olvasása alatt az áldozópap az ikonosztázion Krisztus-képe elé járul s ott – állva vagy térdelve⁴⁸ – a következő imákból annyit végez, amennyit a hexapszalmosz három utolsó zsoltárának recitálása alatt végezni képes. A többi imát, amit ezalatt el nem végezhetett, később, a kathizmák olvasása alatt pótolja.”⁴⁹

Ez az utasítás a reggeli istentiszteletből kiemelt és külön egy-ségben közölt papi imádságok előtt szerepel.⁵⁰ Viszont magában a szer-tartásban is jelzi egy utasítás az imákat, mégpedig a hexapszalmosz második fele előtt, s csupán arról szól, hogy itt kell végeznie a papnak azokat. Tehát nincs szó a megosztásukról, mint előzőleg.

„Míg a kar ezt recitálja [a hexapszalmosz második részét], a pap Krisztus képe előtt állva vagy térdelve az áldozópapok ré-szére előírt reggeli imákat végzi. Lásd előbb a 89-95. olda-lon.”⁵¹

Még a fentebbinél is figyelemre méltóbb – és problémánk meg-oldási kísérletében feltételezhetően fontos támpont –, hogy ez a könyv az előbbi, bővebb utasításhoz lábjegyzetet fűz, melyben csupán egyetlen imádság elmondásáról van szó, mégpedig – csupán – a szerzetesekre vonatkozóan.

„A Sz. Bazil-rend tagjai csak egy-egy imát végeznek, mégpedig minden héten azt, amelynek sorszáma megfelel a vasárnapi orthrosz föltámadási evangéliumának”.⁵²

⁴⁸ Ez ismét egy görög katolikus sajátosság, ugyanis a bizánci egyház meglehetősen szigorú utasításokat ad arra nézve, hogy mikor szabad térdelve imádkozni. Ezért is kapnak annyira hangsúlyozott szerepet pl. a „Pütkösdí térdhajtási imádságok”.

⁴⁹ *Zsolozsmáskönyv*, 89.

⁵⁰ Ennek címet is ad: „Az áldozópap reggeli imái”, *ibid.*, 89.

⁵¹ *Zsolozsmáskönyv*, 103.

⁵² *Ibid.*, 89.

Ez azonban önkényes eljárás,⁵³ nincs nyoma a bizánci egyház hagyományában. Ugyanez vonatkozik arra, hogy a hexapszalmosz hat zsoltárát a *Zsolozsmáskönyv* a hét napjainak feliratával látta el, ráadásul a 102. zsoltárt két részre osztotta (csütörtökön és pénteken mondandó részre), s ez a végzési mód máig is érvényes gyakorlat a paróchiális templomainkban.

3. A megoldás körvonalazása

Látjuk tehát a tényt: egyrészt jelen van a bizánci egyház egyetememes hagyománya, mely szerint tizenkettő a reggeli istentisztelet papi imádságainak száma. Másrészt viszont a magyar görög katolikus egyházban ez csupán tizenegy.

Nem lehet kérdéses, hogy az előző gyakorlat a helyes, hiszen egyetememes álláspontot tükröz, melytől a miénk eltérés. A helyes gyakorlat megindokolásánál vissza kell menni a gyökerekhez.

S a gyökereket az ősi egyiptomi szerzetesi gyakorlatban találjuk. Itt pedig kötődik az éjszakai virrasztási szertartásban általuk végzett tizenkét zsoltárhoz. „Ezt különlegesen nagy tisztelettel végzik, és sohasem hagyják el”.⁵⁴

„Egész Egyiptomban és Thébaiszban 12-12 zsoltárt mondanak, mind az esti, mind az éjszakai istentiszteleten. Ezután két olvasmány következik, egyik az Ó- másik az Újszövetségből. Ezt az ősi szokást azért tartják meg századok óta azon vidék minden kolostorában, mert az atyák állítása szerint nem emberek találták ki, hanem angyal hozta az égből szent elődeinknek.”⁵⁵

⁵³ Feltétlenül óvatosan kell azonban bánni a kritikával, ugyanis egyrészt szerzetes atyáink soha nem élhettek kontemplatív, illetve sztudita szerzetesi életformában; másrészt sokszor nagyon is áldásos tevékenységet folytattak a pasztorációban (Máriapócsi kegyhelyünk gondozása, lelkigyakorlatok, népmisziók tartása stb.) – Ugyanakkor a liturgia újkori formálódásának lehetünk ebben a mozzanatban tanúi (még ha nem egyértelműen helyeselve is). Ugyanis a liturgia történetének kezdetétől, aztán formálódásának fénykorától folyton jelen volt a négy alakító tényező között a paróchiális és szerzetesi hatás is! – A témához lásd: TAFT, R., „L'ufficio divino: coro monastico, libro di preghiere o liturgia del popolo di Dio?”, in *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma ²1999, 283-305.

⁵⁴ BUX, N., *La liturgia degli Orientali*, (Quaderni di o odigos 1), Bari 1996, 181, 6. jegyzet.

⁵⁵ JOHANNES CASSIANUS, *De institutis coenobiorum* II,4, Budapest 1980, 15.

Az angyal pedig – egy szerzetes képében – úgy tanította meg a tizenkét zsolttár mondását, hogy

„Miközben szívük minden figyelmével az előénekes szaván csüggték, ez *közbevetett imádságokkal*, de egyébként egyfolytában elénekelt tizenkét zsolttárt, s miután az utolsót befejezte allelujával, egyszer csak eltűnt a többiek szeme elől”.⁵⁶

Itt lehet tehát a tizenkét zsolttárhoz csatlakozó tizenkét imádságnak az eredete: a „közbevetett imádságokban”. Igaz, hogy a reggeli istentisztelet hexapszalmoszában csak hat zsolttár szerepel, viszont a konstantinápolyi gyakorlatba már úgy került át, s onnan aztán szétterjedt a szokás. A tizenkét imádság azonban megmaradt.⁵⁷

A megoldási kísérletben rá kell még mutatni arra, hogy a mi egyházunkban miért van mégis tizenegy papi imádság a reggeli istentiszteletben. Már történt rá utalás, hogy nyolcadik ima után – igaz, csak a *Zsolozsmáskönyvben*, a *Liturgikonban* viszont nem – egy rubrika azt jelzi, hogy a következő ima megvan a görög nyelvű *Euchologionban*.⁵⁸ Ez az ima pedig megegyezik azzal, ami a Szent Liturgiában az evangélium felolvasását megelőzi. Egyrészt tehát ez a tény hathatott a gyakorlat kialakulására; hogy tudniillik ez az imádság előfordul a Szent Liturgiában, másrészt pedig, hogy akkor a tizenegy imádságot lehet alkalmazni a tizenegy feltámadási evangéliumhoz, a sorszám szerint. – Mindezekhez hozzájárulhatott az a tény is, hogy a régi lemergi kiadványban ott van az az érdekes megjegyzés, hogy „ha akarod, olvashatod”.⁵⁹ Mivel liturgikus szövegeinket főleg ószlávból fordították, bizonyára ismert volt ez a megjegyzés is.

Ezek azonban véleményünk szerint nem indokolják gyakorlatunk kialakulását, a tizenegy ima végzését a reggeli istentiszteletben.

4. Kitekintés

Az áttekintés alapján értelmezést kaphat az a tény, hogy a reggeli istentisztelet folyamán a magyar görög katolikus egyház sajátosságával találkozunk, amikor csak tizenegy reggeli papi imádságot találunk

⁵⁶ *Ibid.*, II,5, 17.

⁵⁷ Vö. BUX, *ibid.*

⁵⁸ Vö. 24. jegyzet.

⁵⁹ Vö. 17. és 18. jegyzet.

benne. Tehát nem az egész bizánci egyház gyakorlatáról van szó, csupán a miénkről.⁶⁰

Viszont arra még mindig nincs meg a válasz, hogy a vasárnapi reggeli istentiszteletben miért tizenegy feltámadási evangéliumok száma. Tény, hogy minden forrásban így szerepel, s az is tény, hogy a papi *Zsolozsmáskönyv* indok nélkül köti hozzá a papi imádságokhoz.

Tehát a vasárnapi feltámadási evangéliumok számának kérdése továbbra is nyitott marad.

⁶⁰ Az említett *Liturgikonon* és *Zsolozsmáskönyvön* kívül csupán egy könyvünk tartalmazza még a reggeli papi imádságokat: *Énekeljétek a mi Istenünknek! Görögszertartású katolikus egyházi énektár és imakönyv. A „Dicsérjétek az Úr nevét” című egyházi zsolozsmás könyv kivonata*, Miskolc 1937, 33-39. Ebben is tizenegy imádság található, de itt nincsenek meg a rubrikális utasítások, tehát az sem, hogy a nyolcadik után a Szent Liturgia evangéliumi előtt imádsága következnek.

Gánicz Endre

A LAODICEAI EGYHÁZ ANGYALÁNAK ÍRT LEVÉL? Jel 3,14

A Jelenések könyvének első hétrészes egységét a hét egyházhoz⁶¹ írt levelek alkotják (Jel 2,1-3,22). Annak ellenére, hogy részekből állnak –, melyek mindegyike sajátos jellemvonással rendelkezik – egyetlen üzenet részei mindannyian. Az utolsó – a laodiceai egyházhoz írt – levél ennek a hétrészes egységnek a csúcspontja. Az irodalmi elemek vizsgálata⁶² bizonyítja a fennálló strukturális hasonlóságot, mely a különböző egyházak néhány közös vonásában is megmutatkozik.

A Jel 3,14,⁶³ mely az utolsó levél címzését tartalmazza, valamint Krisztus bemutatkozását, nem hordoz nagyobb jelentőségű szövegvariánsokat. Az Alexandriai kódex (A) tűnik a legmegbízhatóbb szövegnek ezúttal is, mint a Jelenések könyvének egészében. A kisebb jelentőségű szövegváltozatok⁶⁴ egyes szavakat határozott névelővel látnak el, más esetben a kai, kötőszót illesztik a szövegbe vagy kettőzést tartalmaznak.

A vers eleje azonos a többi levél első versének kezdetével, csak annak az egyháznak a nevében különbözik, amelyhez a levél szól. A kai, kötőszó jelzi a jelen vers kapcsolatát és folytonosságát azzal, ami előtte található. A hét részből álló egyetlen üzenet teljességének a jele.

Az egyház angyala (o` a;ggeloj th/j| evkklhsi,aj) minden levél elején megtalálható és a Jelenések könyvének tipikus kifejezését képezi. Két fő értelmezési vonal létezik: az első szerint vagy égi, vagy földi individuális létezőről van szó (őrangyal, védelmező – vagy – püspök). A másik irányzat ezt az angyalt egy kollektív létezővel azonosítja, amely gyakorlatilag megegyezik azzal az egyházzal, amelyhez az üzenet szól.

⁶¹ A hét egyház a levelek sorrendjében a következők: Efezus, Szmirna, Pergamum, Tiatíra, Szárdesz, Filadelfia, Laodicea.

⁶² Legalább hat állandóan visszatérő elemről beszélhetünk: 1. Címzés, 2. Krisztus bemutatkozása, 3. Krisztus ítélete az egyház helyzetéről, 4. Krisztus sajátos buzdítása, 5. A győztesnek szóló ígért, 6. Az általános jellegű buzdítás.

⁶³ Kai. tw/| avgge,lw| th/j evn Laodikei,a| evkklhsi,aj gra,yon\ Ta,de le,gei o` VAmh,n(o` ma,rtuj o` pisto,j kai. avlhqino,j(h` avrch. th/j ktí,sewj tou/ qeou/.

⁶⁴ Lásd: 2050. 2053. 2351, sy^h, bo^{pt}, 2050, C.

Nem maradhat el a történelmi karakter pontosítása sem. Kis-Ázsia egyházai – a Jelenések könyvének megírásakor – nagyon összetett hierarchikus szerkezettel rendelkeztek, de az világosan kitűnik, hogy az élükön a püspök állt. Annak ellenére, hogy a püspököt nem hívták „angyal”-nak, a közösség Istennel való közvetlen és sajátos kapcsolatot tulajdonított személyének és funkciójának. Ebből kiindulva jól lehet igazolni ezt a megszólítást.

Az egész Újszövetséggel összehasonlítva „aggelój” nagyon gyakran fordul elő a Jelenések könyvében: 67-szer a 175-ből. Az „egyház angyala” kifejezés egy transzcendens lényre vonatkozik, aki mindig kapcsolatban áll az emberi valósággal. A gonosz esetében negatív jellegű is lehet ez a szó (pl.: „a mélység angyala” – Jel 9,11), de általában pozitív karakterű.

Az egyház angyala a levelek előtt a Jel 1,20-ban is megtalálható, ahol egyenértékű a hét csillaggal. A csillag kozmikus szimbólum. A transzcendens jelentésen túl azt is látjuk, hogy ezek a csillagok Krisztus kezében találhatók (1,16; 2,1).⁶⁵

„Krisztusnak nem csak a kezében vannak ezek a csillagok, amelyek az egyházak angyalaival egyenlőek, hanem erősen tartja jobbáiban őket. Ez a tény arra kényszerít bennünket, hogy kitágítsuk a látóterünket: „az egyházak angyalai” által kifejezett transzcendencia nem a szokásos értelemben vett angyalok „nyilvánvaló” értelme, hanem egy új transzcendencia, amelyet Krisztus aktív befolyása határoz meg”.⁶⁶

A Jel 1,20 segítségével látni lehet, hogy egyrészt az egyházak angyalai és a csillagok, másrészt a hét egyház és a hét gyertyatartó magába foglalja a két szimbolikus kép közötti kapcsolatot. Ebből származik annak megerősítése, hogy az „egyház angyala” a püspököt jelöli, aki összeköt a transzcenciával és teljesen egyházával él.

Mindhárom angyal-értelmezés mellett és ellen is lehet érveket találni. Az individuális, égi angyal jelentés ellen szól az a tény, hogy a Jelenések könyvének 2. és 3. fejezetében Krisztus korholja, dicséri és buzdítja ezeket az angyalokat, hogy megtérítse őket.

A második értelmezés – amelyben az angyal az egyházközség püspökét jelöli – megoldaná a címzés problémáját, hiszen a püspök az egyházközség képviselője és tagja is. Néhány exegetának problémát

⁶⁵ VANNI, U., *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, (Supplementi alla Rivista Biblica 17), Bologna 1988, 138-139.

⁶⁶ VANNI, *L'Apocalisse*, 140.

jelent, hogy az „angyal” szó a Jelenések könyvében nem jelöl más emberi személyt, s ezáltal elvetik ennek a véleménynek szövegbeli megalapozottságát. Még azt is hozzátesszük, hogy az üzenet nem csak egy embernek szól, hiszen a „te” és a „ti” váltakozásából ezt a következtetést vonják le. Az utolsó értelmezés véglegesen megoldaná a címzett problémáját – az angyal maga az egyház – miközben egy másik merül fel: az angyalok mindig individuális égi lények a Jelenések könyvében.⁶⁷

Az Ószövetségben – ahol az „angyal” szó 213-szor fordul elő – két típust lehet megkülönböztetni: az elsőhöz tartoznak az „égi lények”, akik az Isten udvarában állnak. Ebbe a kategóriába tartoznak a kerubok és a szeráfok is. A második típusba az „Isten angyala” tartozik, olyan égi lény, akinek feladata van az emberek között. Ő az Isten küldötte, akinek küldetését kell végrehajtania. Kiemelkedik személyes és vallásos jellege, szinte mindig egyes számban áll, az az eszköz, amellyel Isten megszemélyesíti népe iránti jóakarátát és védelmét. Egyetlen egy alkalommal kell csak szokásos védő feladata ellen tennie, azaz a választott népet büntetni (1Krn 21,15-16). Dániel könyvében már saját névvel jelennek meg ezek az erős közbülső hatalmak.⁶⁸ A fogság utáni angyalokba vetett hit növekedését két tényezőre vezethetjük vissza: a más vallásokkal való kapcsolatra és főleg az Isten transzcendens voltának fokozatos felismerésére.

A judaizmusban ezt az ószövetségi hagyományt valódi angeológiává alakították át, amelynek az apokaliptikában kiemelkedő szerepe van. Ez nem véletlen: az Isten transzcendens és megközelíthetetlen és az emberekkel való kapcsolatba lépéshez szüksége van küldöttekre és szolgákra, akik nem alsóbbrendű istenségek, hanem Isten segítő társai.

Így különböztethetünk meg az egész teremtés élére helyezett angyalokat (Jub. 2,2 alapján), amelyek mind felelősségükkel kapcsolatos saját névvel rendelkeznek. A tolmács-angyal alakja is így kerül előtérbe, aki saját természete miatt ismeri és így ki is nyilatkoztathatja az embereknek az Isten terveit és azok értelmét. Utólagos fejlődést jelent a közbenjáró angyal léte, akinek legnagyobb jelentősége 1Enoch könyvében van. Másutt rendszerint, maguk az arkangyalok járnak közbe személyesen. Egy újabb kategória a nemzetek védőangyala. Egyes apokaliptikus

⁶⁷ MAZZEO, M., *Lo Spirito parla alla Chiesa – Nel libro dell’Apocalisse* (Milano 1998) 179.

⁶⁸ Jól ismert példák: Mihály (Dán 10,13); Gábor (Dán 8,15).

könyvekben feladatuk az Isten és az általuk gondozott és védett nemzet közötti közvetítés. Ezeknek az angyaloknak a világa tükrözi a földiét: ha harc van a földön két nemzet között, akkor ugyanaz a dolog történik az égben is a saját angyalaik között. Az Ószövetségben nyilvánvaló példa Mihály esete, aki ellenáll Perzsia angyalának (Dán 10,13.20). Mindenestre akkor is, ha az apokaliptikus irodalom szélesebb képet nyújt az angyalokról, elsődleges tulajdonságukat, az Istennel való közvetlen kapcsolatot a kánoni írásokban őrzik meg.

Az Újszövetségről el kell mondani, hogy legfontosabb eseménye, az Isten Fiának megtestesülése és egész megváltó működése felülmúlja az angyalok ábrázolását. A zsidó irodalom hatásának elfogadása ellenére az Ószövetség ábrázolás-típusának határain belül marad.

A Jelenések könyve az Ószövetség és a zsidó apokaliptikus irodalom hatása alatt áll. Így találhatóak a szelek (Jel 7,1), a tűz (Jel 14,18) és a víz (Jel 16,5) fölé rendelt angyalok. „Az egyház angyala” kifejezésünk is – legalább részben – kapcsolatban van ezekkel a kifejezésekkel. A kezdeti látomás vizsgálatából, ahol először fordul elő az „angyal” és az „egyház” szoros kapcsolatban, a hozzájuk kapcsolódó „csillag” kozmikus szimbólum, a „hét” számszimbólum és a „gyertyatartó” rituális szimbólumok értelmezéséből az következik, hogy az „egyház angyala” két alapjelentéssel bír. Az első a valódi, individuális égi angyal, mint másutt a Jelenések könyvében. A második jelentés a Jel 1,20-ból következik a „csillag” kozmikus szimbólum segítségével: „A hét csillag a hét egyház angyala”.

Ez a kettős jelentés összhangban áll a Jelenések könyvének azon tulajdonságával, hogy a szimbólumai nem hagyják, hogy az értelem teljesen dekodifikálja őket, ahogyan azt mi szeretnénk. „A régiek ebből a szempontból szabadabbak voltak”.⁶⁹ A szimbólumok ezen tulajdonsága hozzátartozik a lényegükhöz, azaz, hogy soha nem hagyják magukat teljesen felfedni.⁷⁰

A. Vögler azt vizsgálta, hogy az „egyház angyala” kifejezés a küldöttet jelöli általában vagy – mint az az Ószövetségben látszik – az Isten angyalát írja le. A filológiából kiindulva a th/j evkklhsi,aj-t *genitivus obiectivusként* vizsgálja. Ebből viszont számára az következik, hogy az egyes protestáns és katolikus exegéták által adott jelentés – az egyház püspöke –, amelyet a „scheliach zibbur” rabbinikus kifejezésre alapoz-

⁶⁹ PRIGENT, P., *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 517-518.

⁷⁰ MAZZEO, *Lo Spirito parla*, 179-190.

tak, nem áll meg, mivel az ószövetségi „Úr angyala” kifejezés semmilyen hasonló formában nem található a Jel 1,20-ban és utána.

Két katolikus exegéta, *L. Cerfaux* és *J. Cambier* ebben az angyalban keresztény küldöttekre gondolnak, akik vezetők voltak, de nem előljárók. Jánoshoz mentek, hogy az egyházuk helyzetét tudassák vele, s a rajta keresztül kapott Krisztus üzenetével térnek vissza. Ez a pozíció jól tükrözi a *genitivus subiectivus*t, de egy utólagos vizsgálatnál két pontban problémát okoz: 1. Miért a küldötteknek címezné Krisztus a levelet az előljáró helyett? 2. A kezdeti látomásban sokkal jelentősebb lenne, ha a hét arany gyertyatartó az egyes egyházak előljáróit és nem a küldötteit jelentené.

A második filológiai lehetőség a th/j evkklhsi,aj-t *genitivus subiectivus*nak tekinteni. Ebben az esetben csak egy valódi angyalról lehet szó, aki azt a feladatot kapta, hogy feleljen az egyház magatartásáért és sorsáért. Ebből a szempontból kiindulva vizsgálták katolikus és protestáns exegéták a 60-as években az őrangyal és a védőangyal értelmezésének lehetőségét.

A felsorolt lehetőségek közül az érveket és ellenérveket figyelembe véve az angyalnak a püspökkel való azonosítása tűnik a legvalószínűbbnek. Ezt támasztják alá a történelmi tények, s leginkább ez válasszol a „te” és a „ti” változásaira is: a püspök közvetítő az Isten és az egyház között, amelynek nem csak vezetője – ami igazolja a címzett fontosságát –, hanem tagja is.

KRÓNIKA

Tanévzáró és diplomaosztó

Anyaintézetünk – a római *Pontificio Istituto Orientale* – rektora, *Héctor Vall* atya jelenlétében került sor az 1998/99-es akadémiai év lezárására 1999. június 24-én. Az ünnepi Szent Liturgiát *Keresztes Szilárd* megyéspüspök vezette a Tanári Kar és a szemináriumi Elöljárók koncelebrálásával.

Az esti Szent Liturgia után a díszteremben folytatódott az ünnepség, melyen a megye, a város, a felsőoktatási intézmények és a testvéregyházak képviselői is részt vettek.

Az ünnepség keretében történt meg a *bacclauréatusi* egyetemi diplomák kiosztása. A római anyaintézetünk által kibocsátott diplomákat *Vall* rektor úr adta át az ideai tanévben végzetteknek, akik az előírt oktatási feltételeket teljesítették: *Banga Viktória, Bödi Gábor, Makkai László, Marosi István, Simon Kornél, Tasi Tamás, Zelicskovics József, Kujbus Csilla, Maczali Éva, Stark Gabriella, Tircsi Richárd*, valamint *Pallai Béla*.

Ugyancsak ezen ünnepség ke-

retében kapták meg diplomájukat az elmúlt tanévben végzett hallgatók: *Béres Gábor, Kozsán István* és *Pacsai János*.

Végül a tavalyelőtti akadémiai évben diplomát szerzettek is megkapták a diplomájukat: *Demkó István, Kapin István, Papp Miklós, Szemerszki Mihály* és *Urgyán Antal*.

Ezek után nagy jelentőségű eseményre került sor: a polgármester asszony és a megyéspüspök aláírták azt a szerződést, melyben a város az építendő egyetemhez szükséges telket ajándékozta nekünk.

Az ünnepség után a megyéspüspök fogadást adott a római rektor, a díszvendégek, a tanárok és előljárók számára.

Héctor Vall rektor úr másnap részt vett a tanévzáró konferencián, mellyel a Tanári Kart is megtisztelte.

Végül látogatást tett a Főiskola könyvtárában, ahol örömmel tapasztalta az előrelépést: a *Mansisorozat*, az olasz *dizionario*-k és kézikönyvek, a patrisztikus sorozatok és egyéb könyvek beszerzését, szempontokat adva a további fejlesztéshez is. (*Ivancsó I.*)

Értékes anyaggal gyarapodott a Főiskola könyvtára

Az 1998/99-es tanév utolsó hetében, a vizsgaidőszak végén, könyvtárunk állománya ritka és értékes anyaggal gyarapodott. Püspök úr jóvoltából a Főiskola beszerezte a J. D. Mansi által szerkesztett *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* című gyűjtemény 53 kötetét. A sorozat az egyházban a kezdetektől tartott zsinatok aktáit tartalmazza, egészen az I. Vatikáni Zsinatig.

A luccai származású Johannes Dominicus Mansi (1692-1769) 1710-től a mariánus atyák társaságának tagja, tudományos tevékenységét mint a nápolyi teológia morális-tanárja kezdte, majd Lucca-ban alapított teológiai akadémiát, elsődlegesen az egyház történetének, és liturgiájának kutatására és oktatására. Itt kezdte el azt a monumentális gyűjtő- és szerkesztőmunkát, melynek eredménye a könyvtárba érkezett sorozat. A mű eredetileg egy korábbi, általánosan használt gyűjtemény (N. Coletti) kiegészítésének indult, majd fokozatosan érte el jelenlegi méreteit. Maga Mansi 1765-től szülővárosának érseke, munkáját halála után többen folytatták. A grazi Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1961-

től kezdte reprintben megjelentetni ezt az egyháztörténészek és egyházjogászok számára egyaránt nélkülözhetetlen sorozatot.

(N.B. Mansi neve eddig sem volt ismeretlen könyvtárunkban, hiszen Augustinus Calmet, a kor neves szentírásmagyarázója összes műveit az ő latin fordításában őrizzük az Antiqua-gyűjteményben. Mansi életéről és műveiről alapos összefoglaló található a *Collectio conciliorum* 19. kötetének IX-LI. oldalain).

(Xeravits Géza)

Janka György diplomázása történelemből

Dr. Janka György teológiai tanár 1999. június 10-én az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán a Történelem Segédtudományai Tanszéken államvizsgát tett kitűnő eredménnyel. A bizottság tarajai dr. Gecsényi Lajos, a Magyar Országos Levéltár főigazgatója, dr. Szögi László, az ELTE Egyetemi Könyvtár főigazgatója és dr. Borsodi Csaba egyetemi docens voltak. Az ötéves tanulmányokat lezáró, okleveles levéltáros szakképzettséget nyújtó kitüntetéses egyetemi diploma átadására szeptember végén került sor.

(Janka György)

Részvételünk a „Magyar Tudomány Napja 1999” konferencián

A Szabolcs-Szatmár Megyei Tudományos Közalapítvány, a Nyíregyházi Tudományos Alapítvány és a város négy főiskolája harmadik alkalommal rendezte meg 1999. november 3-án – az országos rendezvényekbe bekapcsolódva – a Tudomány Napját. Az ide tudományos konferencia címe „Életesélyek az ezredfordulón” volt.

A délelőtti plenáris ülésen Hit-tudományi Főiskolánk részéről *Soltész János* tartott előadást „Lelki egészségünkről az ezredfordulón” címmel.

A délutáni szekcióüléseken tanáraink a „Hittudományi szekcióban” is képviselték intézményünket. Az elmúlt évekhez hasonlóan ez a részleg volt az egyik legnépesebb mind a hallgatók, mind az előadók részéről. A rendezvény összesen 150 előadásából 14 ebben a szekcióban hangzott el. Az egész délutánt kitöltő program hallgatóságának átlagos létszáma itt 40 volt.

Örvendetes tényként könyvelhetjük el, hogy az idén jelentősen színesedett az előadások skálája az ökumené szempontjából. Most nem csak görög katolikus és evangélikus (mint az első két alkalommal), hanem római katolikus

és református előadók is előtárták kutatási eredményeiket.

Tanáraink részéről négy előadás hangzott el. *Ivancsó István*: „Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége”; *Janka György*: „Eszterházy Károly püspök és a görög katolikus kispapok”; (ezt a témát a „Dudás Miklós hajdúdorogi püspök élete és működése” című előadása helyett tárgyalta és adta elő, mivel időközben megjelent Pirigyi István könyve, melyben hasonló életrajz szerepel); *Soltész János*: „Lelki egészségünkről az ezredfordulón”; *Szabó Péter*: „A egyes rítusú házasságkötésnél illetékes paróchus a magyarországi gyakorlat tükrében (CA 88. Kán. 3 §B – CCEO 831. Kán. 2 §)”.

Az előadások egyoldalas öszszefoglalóit – az eddigi gyakorlatnak megfelelően – a Tudományos Közalapítvány nyomtatásban is meg fogja jelentetni.

(Ivancsó István)

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

1. Dr. Fodor György rektorhelyettesi kinevezése

Főiskolánk főigazgatója az idei tanév kezdetétől magasabb pozíciót is betölt. A budapesti *Pázmány Péter Katolikus Egyetem* rektorhelyettesi posztjára kapott kinevezést. Ez a tény bizonyára

nem csak az ő életében jelent változást és váltást, hanem Intézményünk megbecsülését is láthatjuk benne. Örömmel vettük a hírt, mint azt is, hogy nem kell végleg búcsúznunk, mert továbbra is megmarad Főiskolánk tanárának. A Tanári Karunk konferencia keretében köszöntötte az új rektorhelyettest, gratulálva és Isten áldását kérve további felelős munkájára.

2. Új oktatóink

Külföldi tanulmányaikat befejezve négy új oktatóval bővült Tanári Karunk létszáma a nappali tagozaton. *Gánicz Endre* Rómából hazatérve a biblikus nyelvek oktatására kapott megbízott teológiai tanári kinevezést, illetve a Levelező Tagozaton a bibliai introdukció tanítására. *Papp Tibor* Grazban fejezte be tanulmányait, s a német teológiai szövegek olvasását oktatja, a Levelező Tagozaton pedig a szociálteológiát. *Seszták István* Rómából visszatérve a fundalmentális oktatásába kapcsolódott be megbízott teológiai tanárnaként, s egyben tanulmányi prefektus is lett. *Lipcsák Tamás* is Rómából tért haza, és az olasz teológiai szövegek olvasásában segíti a hallgatókat, valamint a Levelező Tagozaton a pasztorálpszichológiát tanítja. Ugyancsak a Levelező Tagozaton *Grunda János* is a pedagógiát oktatja. – Az

új kollégák fontos és felelősségteljes munkájára Isten áldását kérjük.

3. Főigazgató váltás

Intézményünk magnus cancellarius, *dr. Keresztes Szilárd* megyéspüspök 1999. szeptember 1-jei hatállyal felmentette *dr. Fodor Györgyöt* eddigi főigazgatói beosztásából, és helyére *dr. Pregun István* pápai prelátus, általános helynököt nevezte ki. További kollegiális szeretetünkről biztosítva búcsúznunk volt főigazgatóunktól, aki öt éven keresztül látta el ezt a tisztségét. – Ugyanakkor ugyanilyen szeretettel köszöntjük az új főigazgatót, aki valójában „hazajött”, mert már hosszú éveken keresztül vezette Intézményünket. Kívánjuk, hogy érezze jól magát felelős beosztásában.

(*Ivancsó István*)

KONFERENCIÁK – ELŐ- ADÁSOK

– 1999. október 13-án a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán Közép- és Korajújkori Egyháztörténeti kutatócsoport alakult. A testület, melynek elnöke *dr. Török József* professzor, eddigi tudományos munkássága elismeréseként tagjai közé választotta *dr. Janka György* teológiai tanárt.

– 1999. október 16-án a Sáros-

pataki Református Teológiai Akadémia meghívására dr. Janka György teológiai tanár a Magyar Görög Katolikus Egyház történetéről, Dr. Janka Ferenc teológiai tanár pedig egyházunk XXI. századi feladatairól tartott előadást. Máté Csaba, Terdik János és Szabó Tamás főiskolai hallgatók a Hittudományi Főiskola életéről számoltak be.

– 1999. október 29-30-án a

Miskolci Egyetem BTK Újkori Magyar Történeti Tanszéke és a Sárospataki Református Kollégium szervezésében „Források – módszerek – egyháztörténet” címmel kétnapos egyháztörténeti konferencia volt Sárospatakon. Dr. Janka György teológiai tanár „Eszterházy Károly és a görög katolikus papképzés” címmel tartott előadást. *(Janka György)*

KÖNYVISMERTETÉSEK

BARTHA, E., *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága, (Studia Folkloristica et Ethnographica 41), Debrecen 1999, 174 p. Kötve ISBN 963 472 318 7 ISSN 0138-9882*

Igen nagy örömmel vehettünk kézbe végre egy olyan önálló néprajzi jellegű kötetet, amely a magyar görög katolikus hívek szokásairól, hagyományáról szól. Egyedülálló műről van szó, hiszen eddig ilyen még nem jelent meg. Igaz, hogy az utóbbi időben örvendetesen megsza-
porodott a görög katolikus népi hagyományokkal foglalkozó tanulmányok száma – a könyv 114 bibliográfiai tétele között is bőven találhatunk belőlük –, de most annál nagyobb örömmel fogadjuk Bartha Elek új könyvének megjelentését.

A szerző – amint eddigi publikációi is tükrözik – bizonyos mértékig elkötelezettje a témakörnek, maga is görög katolikus lévén. A jelen könyvében hét ilyen művére hivatkozik is.

A könyv a bizánci egyház liturgikus éve alapján követi végig a valláshoz kapcsolódó népi szokásokat. Rövid történelmi bevezető után – természetesen – szeptembertől kezdve augusztusig bezárólag veszi végig az ünnepeket, amint azok egyházunkban követik egymást, majd a búcsúi szokásokkal zárja a témát.

A szerző hatalmas anyagot gyűjtött össze és dolgozott fel a könyvében. Az egyes ünnepeknél röviden igyekszik rámutatni a történetükre, majd a sajátosan görög katolikus népi szokásokat veszi vizsgálat alá. Olykor utal a nyugati egyház híveinek szokásaira is, ezzel színesítve a mondanivalóját. Vizsgálódását főleg a magyar görög katolikus területén végzi, de sok esetben kitekint – amikor szükséges – a környező országok görög katolikuságának szokásaira is, párhuzamba állítva a kettőt, vagy éppen rámutatva a köztük fellelhető ellentétekre. Az egyes ünnepekhez nem azonos mértékben kötődnek népszokások, ennek megfelelően az egyes fejezetek sem egyforma hosszúak.

A legbőségesebb tárgyalást a karácsonyi és a húsvéti ünnepkörhöz kapcsolódó szokások kapják a könyvben, mert ezeknek a folklórja a leggazdagabb. A szerző igyekszik a forrásai és saját gyűjtései alapján a legteljesebb képet bemutatni. S ez szinte hiánytalanul sikerül is neki.

Mindössze négy nagy ünnepről nem tesz említést – nem tudható, hogy az adatok vagy a gyűjtés hiánya miatt-e –, amelyek a liturgikus évben viszont fontos helyet kapnak. A *Szent Kereszt Felmagasztalásának* ünnepéhez (szept. 14.) a kereszt feldíszítésével kapcsolatban éppen olyan szokások kötődnek, mint a nagyböjt harmadik vasárnapján. Az *Istenszülő templomba való bevezetésének* ünnepét (nov. 21.) sem említi a könyv. Az *Örömhírvételről* (márc. 25.) szintén nem tárgyal a szerző. Végül a *Szent Péter és Pál főapostolok* ünnepéhez (jún. 29.) kötődő szokásokról sem esik szó a műben.

A szerző általában sikerrel kerüli el a kategorikus fogalmazás csapdáját, amibe sok néprajzkutató beleesik. Több ilyen jellegű tanulmánnyal való foglalkozás alapján az állapítható meg, hogy egyesek a saját – írásukban körbe nem határolt – kutatási és gyűjtési területükről gyűjtött anyagot úgy mutatják be, mint ha az egyetemesen érvényes, illetve kizárólagos lenne. Az ilyen megfogalmazások különösen akkor bántóak, ha azt sugallják, hogy „csak” és „kizárólag” a bemutatott helyeken léteznének bizonyos szokások, illetve csak bizonyos időben léteztek volna. A jövődő néprajzosokat talán arra kellene buzdítani, hogy írásuk elején határolják körül gyűjtési területüket, és ne fogalmazzanak kategorikusan sem geográfiailag, sem kronológiailag, még akkor sem, ha ehhez bizonyos alázatra van szükség...

Néhány zavaró pontatlanságot feltétlenül ki kellene javítani a szövegben. Ilyen a 29. lapon: Szent Miklós nem az egész *keleti* egyház, hanem csak a bizánci egyház védőszentje (azon belül is a görög katolikusoké). Az 59. lapon: Nagy Szent Bazilnak nem *litániája*, hanem liturgiája van. A 74. lapon: a nagyböjt a vajhagyó vasárnap utáni *hétfőn* kezdődik. A 84-85. lapon: a proszfora nem *kalács*, hanem kenyér. A 90. lapon: a kinszenvedési szertartás valójában reggeli istentisztelet, és mindenképpen *önálló* szertartás. A 104. lapon: a feltámadási szertartás evangéliuma helyesen *Mk 16,1-8*. A 105. lapon: a húsvéti köszönés nem *Pünkösdig*, hanem *Mennybemenetelig* tart. A 140. lapon: az Oltáriszentség szerzésének napja nem *Úrnapja*, hanem Nagycsütörtök. A 143. lapon: nem csak *Keresztelő Szent János*, hanem az Istenszülő születését is ünnepeljük. Végül megjegyzendő, hogy a máriapócsi búcsúk bemutatása sok pontatlanságot tartalmaz. A könyv egy újabb kiadásában ezeket feltétlenül ki kellene javítani.

Mindezek számbavételével együtt azonban ismételten is le kell szögeznünk, hogy rendkívül értékes munkát végzett a szerző, amiért csak köszönettel tartozhatunk neki. Egyrészt sok olyan vallásos, illetve görög

katolikus népi szokásnak és hagyománynak mutatja be a hátterét, amelyek a mai generáció számára már nem evidensek. Másrészt hatalmas gyűjtő és rendszerező munkájával talán a huszonnegyedik órában sikerült írásba foglalva átmenteni őket, sőt megmenteni a feledés homályától. Biztosak lehetünk abban is, hogy nem csak folklorisztikai szempontból, hanem egyházi életünk szempontjából is rendkívül értékes az a munka, amit szerzője végzett és könyv formájában kiadott. (Ivancsó István)

PIRIGYI, I., *Görög katolikus papi sorsok, Debrecen 1999, 176 p. Kötve. ISBN 963 00 2372 5*

Pirigyti történész és professzor úrnak ez a tizedik önálló kötete. Egyháztörténeti munkássága közben az utóbbi időkben a magyar görög katolikus egyház kimagasló személyiségei felé fordult, s előbb olyan hitvalló és mindnyájunknak példát adó görög katolikus személyekről írt, akik nem voltak papok (*Görög katolikus életrsok*, Nyíregyháza 1998, 176 p). A róla szóló recenziót lásd Ivancsó Istvántól in *Athanasiana* 8 (1999) 139-140; olaszul 145-146. Ez az újabb kötet szervesen kapcsolódik az előzőhöz. Itt – mint a cím is mutatja – görög katolikus papi életrsokat mutat be a szerző.

Egy könyv szerzőjét lehet szubjektívizmussal illetni. Pirigyti tanár úr esetében is így van ez. Szubjektív abban, ahogy kiválasztja anyagát: főleg azoknak a papi személyeknek az élettörténetét és munkásságát dolgozza fel a kötetben, akiket ő maga is ismert és nagyra becsült (így írt Kozma Jánosról, Árkosy Istvánról, Ortutay Jenőről, de másokról is). Szubjektív a tőle már megszokott stílusában: közvetlenül és lebilincselő, sőt magával ragadó módon tud írni. S mindenekelőtt szubjektív az ügy szeretetében: a görög katolikus egyházát szenvedélyesen szerető ember – mint szerző – képe bontakozik ki a sorok közül. Mindez azonban nem megy az objektivitás rovására. Ismét azt lehet mondani, hogy a megnyugodott, bölcs papi ember történelemszemléletének tükröződése olvasható a könyv lapjain. Igazolva látjuk, amit nemrég fogalmazott meg a szerző egy tudományos konferencián: soha nem írt le semmit, amit nem tudott volna igazolni és tényekkel alátámasztani.

Éppen ezért annyira tiszteletreméltó az itt ábrázolt papi személyeknek az az emberfeletti munkája, amivel görög katolikus egyházunkat és annak javát szolgálták; éppen ezért annyira elszomorító a múltba tekintve látni azt a mérhetetlen gáncsoskodást, amivel a római katolikusok egyházunk fejlődését meg akarták akadályozni; s éppen ezért re-

ményt keltő a jövő felé nézni, hogy a múlt építő tapasztalatai és romboló hatásai után ne kelljen egyházunknak hasonló szenvedéseket és megpróbáltatásokat kiállnia, még akkor sem, ha igaznak fogadjuk el: „Sub pondere crescit palma”.

Féligazság nincs! Végre ebben a könyvben nyíltan meg lehetett írni az igazat, persze nem bántóan, hanem az igazság érdekében. Nem lenne értelme ma vagdalkozni; de nem lenne értelme továbbra is elfedni az igazságot. Szenvedett már éppen eleget görög katolikus egyházunk. A jövő nemzedéke talán éppen a múlt generációk szenvedéseiből meríthet erőt az identitása megőrzéséhez és megéléséhez. Ezért is: fel kellett végre fedni az igazságot. Most ezt a papi életsorsok bemutatásán keresztül tette meg nekünk a szerző. Köszönet érte!

A lebilincselően élvezetes stílusban megírt könyv annyiban követi elődeit, hogy nem tartalmaz lábjegyzeteket. A szerző a fontosabb utalásait, illetve forrásainak megjelöléseit a szöveg közé illeszti. A mű értékét mindenesetre emelte volna, ha a megfelelő dokumentálás lábjegyzet formájában megjelenik a könyvben. A hatalmas ismeretanyag feldolgozásában és közérthető, olvasmányos formában való közlésében azonban így is páratlanul értékes ez a mű.

Csak remélni tudjuk, hogy mire második kiadására sor kerül, már készen lesz liturgikus kiadványainknak a kötete, illetve szinopszisa, amelynek alapján majd pontosítani lehet a könyv egyes megállapításait egyes liturgikus művekkel kapcsolatban. – Továbbá nem maradnak ki azok a lapok, amelyek Danilovics János élettörténetének és tevékenységének leírásából hiányzanak. (Valószínűleg nyomdai hibáról van szó a kötetben.) – Köszöntjük az aranymisés áldozópapot és bölcs egyháztörténészt, örülve annak az aktív munkának, amelyet ezzel a kötetével is bizonyított.

(Ivancsó István)

NAGY, M., *A magyarországi görög diaszpóra egyházművészeti emlékei I. Ikonok, ikonosztázionok*, Debrecen 1998. 270 p. Kötve. ISBN 963 472 288 1

Olvasmányos, a szó szoros értelmében magával ragadó könyvet köszönhetünk Nagy Mártának, aki a Kossuth Lajos Tudományegyetem Művészettörténeti Tanszékének adjunktusa. Az imponálóan magas tudással rendelkező, ismereteiben elmélyült szaktudásra szert tett szerző nagy szakmai és esztétikai igényességgel megírt művét – annak ellenére, hogy számtalan adatot tartalmaz – szinte le sem lehet tenni.

Első részében – a könyvnek mintegy egyötödében – elsőként ad átfogó képet, a részletekbe is alaposan behatolva, a magyarországi görög szórvány egyházművészeti emlékeiről. Miközben a legjellemzőbb ikonokat és ikonosztázionokat leírja, bemutatja a készítőiket is, valamint azt az egész folyamatot, amelyben ezek a szakrális tárgyak segítették ezt a kisebbséget az identitásának megőrzésében. Teljességgel elfogadhatjuk a könyvhöz csatolt ajánlás summáját: „A munka példaértékű, előzménye nincs a magyar művészettörténeti szakirodalomban, de a nemzetközi neogrecisztika sem ismer olyan művet, mely a világ bármely diaszpóra görögségének egyházművészeti tárgyait a jelen műhöz hasonló igénnyel tárná az Olvasó elé”.

Ez a megállapítás természetesen vonatkozik a mű további részére, a katalógusra is. Ez a nagyobbik egységében az ikonokat, a kisebbikben pedig az ikonosztázionokat és ikonosztázion-töredékeket írja le szakszerűen.

Először minden egyes művészettörténeti dokumentum adatait közli. Ezt követi a *leírás*, az *ikonográfia* és az *attribúció*. Végül a bemutatásokat a vonatkozó *irodalom* megjelölése zárja. Ez utóbbiból is kiderül a szerző úttörő munkája, hiszen az összesen 117 bemutatott műnél meglepően sokszor szerepel, hogy „publikálatlan”; sok esetben pedig Nagy Márta volt a publikáló.

Az ikon és az ikonosztázion – létrejöttét és funkcióját tekintve is – elsősorban szakrális tárgy: nem kiállításra és nem albumba való, hanem eredeti céljának megfelelően a templomba. Nem esztétikai gyönyörködtetést akar adni, hanem az Istennel való elmélyültebb kapcsolatot kívánja szolgálni. Az ikon tehát teológia. – Hogy Nagy Márta mégis könyvbe foglalta és művészettörténetileg tárgyalja őket, örömmel köszönhetjük. Hiszen értékeinket menteni kell! A leírt szakrális tárgyak pedig a bizánci rítusú keresztények hitét, vallásos meggyőződését tükrözik megrendelésük és megfestésük révén is. S az igényesen szép kivitelben készült reprodukciók – reméljük – sokaknak a *prototíposszal*, az emberré lett Istennel való kapcsolatát mélyíthetik.

Amilyen örvendetes tény ennek a könyvnek a megjelenése, olyan sajnálatos, hogy a magyar görög katolikus egyház művészeti emlékeiről még hiányzik egy hasonlóan alapos átfogó munka. Kezdeményezések már történtek: részleteket publikált *Nagymihályi Géza*; ikonosztázionjaink hagyományairól is jelent meg sorozat *Puskás Bernadett* tollából az *Athanasianaban* (5., 7. és 9. szám). Albumban pedig képi bemutatásuk történt meg (Puskás, L. /szerk./, *Házad ékessége*. Gö-

rög katolikus templomok, ikonok, ikonosztázok Magyarországon, Nyíregyháza 1991). Viszont csak remélni tudjuk, hogy egyszer valaki vállalkozik a magyar görög katolikus szakrális emlékek alapos feldolgozására. Addig is köszönjük Nagy Mártának, hogy ezzel a szép könyvvel ajándékozott meg bennünket, s várjuk a megígért második kötetet. Talán nem túlzás annak leszögezése, hogy millenniumát ünneplő egész magyarságunkat gazdagítja, még ha a hazánk területén élő görög kisebbség egyházművészeti emlékeit dolgozta is fel. (Ivancsó István)

NAGY SZENT BAZIL, Zsoltárkommentárok, (Életszabályok VI), Nyíregyháza 1998, 260 p. Kötve. ISBN 963 04 9757 3

Orosz Atanáz atya – Nagy Szent Bazil lelki örökségének egyik mai magyar görög katolikus ápolója – fordította és jelentette meg Hittudományi Főiskolánk kiadásában a zsoltárkommentárokat. A sorozat első három kötete (a *Bővebben kifejtett szabályok*, a *Rövidebben kifejtett szabályok* és az *Evangéliumi etika*) után ez a kötet a nagy kappadókiai atya új arculatával ismerteti meg a magyar olvasót. Természetesen itt magára a szövegre, a kommentárra kell gondolni, amely eddig anyanyelvünkön még nem jelent meg, sőt egyáltalán a keleti atyáktól ilyen jellegű mű, zsoltármagyarázat, még nem is látott magyarul napvilágot. – Emellett azonban nagy jelentőségű az a tény is, hogy a fordító alapos bevezetéssel látta el a kiadványt (5-27. lap), és hogy egy nem kevésbé alapos függelékkel egészítette ki, melyben Bazil atya zsoltármagyarázatának lelkiségi szempontjait vázolta fel (241-252. lap). Közben gondot fordított arra is, hogy részletes, a témára vonatkozó bibliográfiával lássa el a könyvet (29-32. lap).

Elsősorban a patrisztikus irodalomban van nagy jelentősége ennek a fordításnak, hiszen abba a folyamatba illeszkedik be, amit a keleti atyák már Szent Bazil előtt kezdtek, a nyugati atyák pedig néhány évtizeddel utána folytattak: a zsoltárok hiteles és a lelkiségi szempontokat is figyelembe vevő magyarázatával.

Elhibázott lenne azonban csak erre gondolni a kommentárral kapcsolatban. Ugyanis az a szempont is legalább ennyire fontos, hogy a zsoltárok imádkozása elszakíthatatlan a keresztény közösség imádságától, mégpedig úgy az egyéni imától, mint a közösségitől, a liturgikustól. Bazil atya figyelemmel van erre is a kommentárjaiban. Sőt, a szerzetesi közösség számára is hangsúlyozza a zsoltárimádság használatát: „Egyébként hasznosnak tartom az imádságban és a zsoltárok rendjében a

többféleséget és változatosságot már csak azért is, mert... a zsoltóroknek és az imaórák rendjének változatosságával felújul... a vágyakozás és élénkül a figyelem” (*Bővebben kifejtett szabályok, XXXVII.*).

A könyv olvasója is bizonyára nem csak patrisztikus szöveget fog keresni a műben, hanem rátalál azokra a lelkeségi szempontokra is, melyeket a nagy szent be akart mutatni. Ehhez segítséget nyújt, hogy a fordító a szövegben elhelyezte a szentírási utalásokat, valamint alcímeket illesztett be a világosabb áttekinthetőség érdekében. (*Ivancsó István*)

NAGYMIHÁLYI, G., *Eszkatológia és misztika a keresztény keleten. Művészettörténeti tanulmányok, Hajdúböszörmény 1999, 127 p. Kötve. ISBN 963 03 7610 5*

A könyv – amint alcíméből is kiderül – művészettörténeti tanulmányokat tartalmaz. Szerzője görög katolikus pap, államilag is elismert művészettörténész, aki teológiai tanulmányai után művészettörténeti diplomát is szerzett. Hittudományi Főiskolánkon is tanított 1981 és 1985 között. Aztán pedig különböző főiskolákon és egyetemeken tanított két évtizeden keresztül. Több tanulmányt és egy könyvet publikált. Jelen, második könyvében a szerző tíz művészettörténeti tanulmányt tesz közzé.

Érdekes ráirányítani a figyelmet a magyar görög katolikus egyházban egyedül általa alkalmazott „Gesamtkunstwerk” alapelve, amelyet könyvében végig követ: a templomot mint épített világképet, a liturgiát mint dramatizált világképet, az ikont mint ábrázolt világképet egyetlen egységben szemléli. Az írások közül talán csak a rövid legutolsó tanulmány válik ki, mely csupán a liturgikus szövegekre alapoz.

A szerző a „Gesamtkunstwerk” megközelítési módjával beszél a bizánci templom eszkatologikus jelképrendszeréről, majd mutat be nyolc „misztikus ikont”. Így elemzi a „képmás és világkép” témáját is. Ez egyben a leghosszabb rész a műben. A kereszt ikonológiáját liturgikus szövegösszefüggéseiben mutatja be a szerző; itt nem kap helyet az architektonika. Amikor Nagy Szent Bazil liturgiájának anaforáját elemzi, ismét visszatér az eredeti alapkoncepcióhoz, a „Gesamtkunstwerk”-hez. A könyv további része – három tanulmányban – a magyar görög katolikus egyház egyházművészeti emlékeivel foglalkozik. Ez a rész különösen is értékes a műben. Közben még helyet kap benne egy rövidebb lélegzetű eszme-futtatás a „modern képrombolásról” is. S végül a már említett liturgikus szövegelemzés – a karácsony utáni vasárnapról – zárja

a könyv anyagát, bár a szerző itt is említi a „Gesamtkunstwerk”-et.

A tanulmánykötet anyaga tehát egy egységes képet mutat be, mely a szerző átfogó és elmélyült látásmódját tükrözi.

(Ivancsó István)

RECENSIONES

BARTHA, E., *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága [Bräuchewelt der griechisch-katholischen Feste]*, (Studia Folkloristica et Ethnographica 41), Debrecen 1999, 174 p. Gebunden. ISBN 963 472 318 7 ISSN 0138-9882

Mit großer Freude können wir endlich ein selbständiges, ethnographisches Buch zur Hand nehmen, welches von den Bräuchen und Überlieferungen der griechisch-katholischen Gläubigen handelt. Es geht um ein einzigartiges Werk, weil ein solches bisher noch nicht erschienen ist. Es ist wahr, daß in der letzten Zeit die Zahl der sich mit den griechisch-katholischen folkloristischen Bräuchen beschäftigenden Studien – von denen bereits einige von insgesamt 114 bibliographischen Titeln in seinem Buch zitiert werden – vergrößert hat, jetzt aber freuen wir uns noch mehr über das Erschienen des neuen Buches von Elek Bartha.

Der Autor – wie es die bisher erschienenen Publikationen widerspiegeln – ist in gewissem Maße engagiert bei der Sache, weil selbst auch griechisch-katholisch ist. In seinem Buch bezieht er sich auf sieben solcher Werke.

Das Buch begleitet die folkloristischen Bräuche – die mit der Religion verbunden sind – des Kirchenjahres der byzantinischen Kirche. Nach einer kurzen historischen Einführung beginnend mit September bis August einschließlich, folgen die Feste, wie sie in unserer Kirche aufeinander folgen, zum Schluß behandelt der das Thema der Bräuche der Wallfahrten.

Der Autor hat enorm viel Material gesammelt und in seinem Buch aufgearbeitet. Bei jedem Fest ist er bestrebt die Geschichte nachzuweisen; dann untersucht die Eigenartigkeit der griechisch-katholischen folkloristischen Bräuche. Manchmal weist er auch auf die Bräuche der Gläubigen der westlichen Kirche hin, so vielseitig ist sein Werk. Er führt seine Untersuchung hauptsächlich im Gebiet des *ungarischen* griechisch-katholischen Raumes durch, aber blickt oft hinaus – insofern es notwendig ist – auch auf die Bräuche anderer griechisch-katholischer Christen in den verschiedensten Nachbarländern, indem entweder die Gemeinsamkeiten verglichen werden oder auf Gegensätze verwiesen

wird. Die unterschiedliche Länge der Kapitel ergibt sich aus der Vielzahl der Bräuche die beschrieben werden.

Das Weihnachts- sowie das Osterfest wird am Ausführlichsten behandelt, da sie sehr folklorereiche Feste sind. Der Autor ist versucht aufgrund seiner Quellen und seiner Sammlungen ein vollständiges Bild vorzustellen, dies ist ihm auch fast komplett gelungen. Insgesamt sind nur vier große Feste nicht erwähnt worden – man weiß nicht warum: vielleicht fehlen die Tatsachen, oder fehlen die Quellen – obwohl sie aber liturgisch wichtige Feste sind. Zum Fest der *Erhöhung des kostbaren und lebensspendenden Kreuzes* (14 Sept.) sind beim Schmücken des Kreuzes eben solche Bräuche vorhanden, wie sie sonst zum dritten Sonntag in der großen Fastenzeit bekannt sind. Das Buch erwähnt auch nicht das Fest *Mariä Opferung im Tempel* (21 Nov.). Der Autor behandelt nicht das Fest der *Verkündigung* (25 März). Schließlich geht es auch nicht um die Bräuche zum Festes des *Hl. Petrus und Paulus* (29 Juni).

Der Verfasser vermeidet erfolgreich in die Falle der kategorischen Abfassung zu treten, in die gewöhnlich viele Folkloristen treten. Solche Formulierungen sind insofern besonders beleidigend, als sie uns suggerieren, daß „nur“ und „ausschließlich“ an den vorgestellten Orten gewisse Bräuche existieren, bzw. zu bestimmten Zeiten existierten. Vielleicht müsse man die künftigen Folkloristen dazu anspornen, daß sie zu Beginn ihrer Schriften in demütiger Weise das zu behandelnde Gebiet eingrenzen, damit sie in ihren Texten jede kategorische Formulierung vermeiden können.

Man müßte einige störende Ungenauigkeiten unbedingt im Text korrigieren. Solche sind die Folgenden: Seite 29: Hl. Nikolaus nicht der Patron der *ganzen* orientalische Kirche, sondern nur der byzantinischen Kirche (und besonders der griechisch-katholischen Gläubigen). Seite 59: Hl. Basilius der Große hat keine *Litanei*, sondern eine Liturgie. Seite 74: Die große Fastenzeit beginnt am *Montag* nach dem Sonntag der Milchspeise (Sonntag der Tyrophagie). Seite 84-85: Prospora ist kein *Kuchen*, sondern ein Brot. Seite 90: Der Ritus am Gründonnerstag ist wahrhaft eine Matutin und damit ein *selbständiger* Ritus. Seite 104: Das Evangelium des Auferstehungritus ist *Mk 16,1-8*. Seite 105: Die österliche Begrüßung dauert nicht bis Pfingsten, sondern bis *Christi Himmelfahrt*. Seite 140: Der Tag der Institution der Eucharistie ist nicht *Fronleichnam* sondern der Gründonnerstag. Seite 143: Wir feiern nicht nur den Geburtstag von *Johannes dem Teufer*, sondern auch den der Gottesmutter. Schließlich muß man erwähnen, daß die Schilderung der

Wallfahrten von Máriapócs viele Ungenauigkeiten enthalten. – In einer folgenden Ausgabe des Buches sollte man diese Fehlen korrigieren.

Trotz dieser Fehler müssen wir nochmals feststellen, daß der Autor eine besonders wertvolle Arbeit geleistet hat und dafür müssen wir ihm Dank sagen. Einerseits präsentiert er den Hintergrund vieler solcher folkloristischen Bräuche und Traditionen, der schon für die heutige Generation nicht mehr bekannt ist. Andererseits ist ihm durch die gesammelte und systematisierende Arbeit gelungen – vielleicht in letzter Minute – schriftlich alles festzuhalten und so die Bräuche vor dem Vergessen zu bewahren. Wir können sicher sein, daß die Arbeit nicht nur vom folkloristischen Aspekt her, sondern auch von kirchlichen Seite her eine besonders wertvolle Arbeit ist, die der Autor geleistet und in Form eines Buches veröffentlicht hat.

(István Ivancsó)

PIRIGYI, I., *Görög katolikus papi sorsok [Biografie di sacerdoti greco-cattolici]*, Debrecen 1999, 176 p. Rilegato. ISBN 963 00 2372 5

Il presente volume è il libro scritto dal professore e storico Pirigyi, il quale occupandosi della storia della Chiesa, negli ultimi tempi si è dedicato verso a personaggi di rilievo della Chiesa greco-cattolica ungherese. Un anno fa ha scritto un libro su alcuni fedeli greco-cattolici – laici – che erano confessori e che a tutti noi hanno dato un esempio di fedeltà verso la nostra Chiesa, benché non fossero sacerdoti. (*Biografie greco-cattoliche*, Nyíregyháza 1998, 167 p). La recensione si veda in *Athanasiana* 8 (1999) 145-146 di István Ivancsó. Questo volume si lega strettamente all'ultimo, nel quale – come si deduce dal titolo – l'autore presenta biografie di sacerdoti greco-cattolici.

Si può dire che l'autore di un libro scriva soggettivamente. È così anche nel caso del professore Pirigyi. È soggettivo il modo in cui sceglie l'argomento: elabora soprattutto le biografie e le attività dei sacerdoti che erano da lui personalmente conosciuti e stimati (per esempio János Kozma, István Árkosy, Jenő Ortutay, e anche altri). È soggettivo anche lo stile da lui usato e peraltro già conosciuto da noi: sa scrivere in modo immediato, affascinante, anzi attraente. Ma è soggettivo soprattutto nell'amore per causa: ci si presenta tra le righe del libro un uomo – l'autore – che ama la sua Chiesa appassionatamente. Tutto questo però non ne riduce l'oggettività. Si può dire ancora che dalle pagine del libro si nota il riflesso della concezione della storia di

un tranquillo, saggio sacerdote. Si vede verificato e giustificato il concetto che è stato redatto proprio dall'autore durante una conferenza scientifica: Non ha mai scritto nulla che non potesse essere provato e sostenuto con fatti.

Proprio per questo meritano la nostra stima le attività quasi sovrumane dei sacerdoti presentati in questo libro; l'impegno con cui servivano la nostra Chiesa greco-cattolica. Proprio per questo è cosa triste guardando il passato, osservare gli immensi cavilli con cui i cattolici romani tentavano di ostacolare la crescita della nostra Chiesa; e proprio per questo con speranza guardiamo al futuro affinché la nostra Chiesa – dopo esperienze ed effetti distruttivi – non debba più sopportare simili afflizioni e vicissitudini, anche se accettiamo come verità: „Sub pondere crescit palma”.

Non esiste semiverità! Finalmente, il professore poteva apertamente scrivere la verità in questo libro; l'ha fatto non in modo offensivo, ma proprio per la verità. Non avrebbe senso combattere; ma non ne avrebbe neanche scoprirla ancora più avanti. Soffriva già tanto la nostra Chiesa! Le generazioni del futuro possono attingere forza dalle sofferenze delle generazioni del passato per custodire e vivere la propria identità. Anche per questo: Si doveva finalmente scoprire la verità, e l'autore l'ha fatto attraverso la presentazione delle biografie di sacerdoti. Lo ringraziamo per tutto questo!

Il libro scritto in uno stile affascinante, come i precedenti non contiene note. L'autore inserisce nel testo le note e le indicazioni più importanti delle sue fonti. Ad ogni modo, il valore del libro sarebbe accresciuto dall'applicazione delle note. Nonostante questo il libro è unico nel suo genere per la vasta elaborazione del tema e per lo stile che ne permette una lettura abbastanza scorrevole.

Speriamo che per la seconda edizione del libro, sia già uscito un volume delle pubblicazioni liturgiche della nostra Chiesa greco-cattolica e un synopsis di esse (cioè delle pubblicazioni), cosicché in base a questi libri si possano precisare certe affermazioni dell'autore riguardo alle pubblicazioni liturgiche. – Anzi, non mancheranno le pagine che contengono la storia e l'attività di János Danilovics. (Verosimilmente si tratta di un errore di stampa nel volume.) – Salutiamo il saggio storico di Chiesa che ha già festeggiato la sua messa d'oro, gioiando per il lavoro attivo che ci ha dimostrato anche con questo libro.

(István Ivancsó)

NAGY, M., *A magyarországi görög diaszpóra egyházművészeti emlékei I. Ikonok, ikonosztázionok [Ricordi dell'arte sacra della diaspora greca d'Ungheria I. Icone, iconostasi]*, Debrecen 1998. 270 p. Rilegato. ISBN 963 472 288 1

Possiamo ringraziare Nagy Márta, docente della Facoltà di Storia dell'Arte presso l'Università Kossuth Lajos, per il libro suo, un'opera davvero trascinate, nel vero senso della parola, e dalla molto agevole lettura. L'autrice, che dispone di vaste conoscenze nel suo campo; ha acquistato grande professionalità e senso estetico e li ha trasmessi nella sua opera che appunto per questo non si può evitare di leggere, nonostante contenga innumerevoli dati.

L'autrice nel suo libro – nel primo quinto dell'opera – ci dà per prima un quadro d'insieme, indugiando anche sui particolari e sui ricordi dell'arte sacra della diaspora greca d'Ungheria. Mentre descrive le icone e le iconostasi più caratteristiche presenta anche i loro pittori, e tutte le vicissitudini durante le quali questi oggetti aiutavano questa minoranza a custodire la propria identità. Possiamo accettare totalmente la calda raccomandazione aggiunta al libro: „Il lavoro ha valore d'esempio, non ha precedenti nella letteratura speciale di storia dell'arte ungherese, ma neanche la neogrecistica internazionale conosce un'opera che presenterebbe al Lettore con simile pretenziosità gli oggetti dell'arte sacra di qualunque diaspora greca del mondo.”

Quest'affermazione naturalmente vale anche per la parte seguente, e cioè per il catalogo che descrive professionalmente prima, in maggior parte, le icone, poi, in minor parte le iconostasi e i frammenti di iconostasi.

L'autrice prima comunica i dati di ciascun documento, poi continua con la *descrizione*, l'*iconografia* e l'*attribuzione*, infine chiude le presentazioni con la relativa bibliografia. Si nota anche attraverso quest'ultima il lavoro pionieristico dell'autrice perché presso 117 oggetti sacri presentati si può leggere sorprendentemente molte volte che „ancora non è pubblicato”; molte volte invece è proprio Nagy Márta che lo pubblica.

La icona e l'iconostasi – riguardo alla loro nascita e funzione – sono prima di tutto oggetti sacri: trovano il loro posto non in una mostra o in un catalogo, ma – per lo scopo originale – in chiesa. Infatti, non sono create per puro diletto estetico, ma mirano a rendere più profondo il nostro rapporto con Dio. L'icona è dunque teologia. – Che Nagy

Márta le abbia raggruppate in un libro e le abbia trattate dal punto di vista artistico, ringraziamo con gioia. Infatti, dobbiamo custodire i nostri valori! Gli oggetti sacri qui descritti rispecchiano la fede e la convinzione religiosa dei cristiani di rito bizantino, anche attraverso la loro pittura. Le riproduzioni eseguite con pretenziosa bellezza – speriamo – possano aiutare ad approfondire i rapporti con il *prototipo*, con Dio fatto uomo.

Tanto quanto sia evento lieto la pubblicazione di questo libro, così tanto è increscioso il fatto che ancora manchi un lavoro simile sui ricordi dell'arte sacra della Chiesa greco-cattolica. Iniziative già ve ne sono: *Nagy Mihályi Géza* ha già pubblicato alcuni particolari; sulle tradizioni delle nostre iconostasi è già uscita una serie dalla penna di *Puskás Bernadett* (in *Athanasiana* nr. 5, 7, 9). Le loro presentazioni sono uscite in un albo (PUSKÁS, L. /a cura di/, *Gloria della tua casa. Chiese greco-cattoliche, icone e iconostasi in Ungheria*, Nyíregyháza 1991). Peraltro, possiamo solo sperare che alla fine qualcuno cominci approfonditamente ad elaborare i ricordi dell'arte sacra della Chiesa greco-cattolica ungherese. Fino ad allora ringraziamo Nagy Márta, che ci ha regalato questo bel libro nell'attesa del promesso secondo volume. Forse non è un'esagerazione constatare che la sua opera arricchisce tutto il popolo ungherese che festeggia il suo millennio, anche se l'autrice ha solo elaborato i ricordi dell'arte sacra di una minoranza presente nella nostra patria. (István Ivancsó)

NAGY SZENT BAZIL, *Zsoltárkommentárok, (Életszabályok VI) [BASILIO IL GRANDE, *Omèlie sui Salmi, (Norme di vita VI)*], Nyíregyháza 1998, 260 p. Rilegato. ISBN 963 04 9757 3*

P. Atanasio Orosz – il procuratore dell'eredità spirituale di Basilio il Grande in seno alla Chiesa greco-cattolica ungherese – ha tradotto e pubblicato le *Omèlie sui Salmi* (o *Commentari dei Salmi*) al nostro Istituto Teologico. Dopo i primi tre volumi della serie (le *Regole particolareggiate*, le *Regole brevi* e l'*Etica evangelica*) questo volume mostra al lettore ungherese una faccia nuova del grande padre di Cappadocia. Naturalmente si deve pensare qui al testo stesso, cioè al *Commentario* che finora non è venuto alla luce nella nostra lingua madre, anzi, per la verità, un'opera del genere è stata mai neanche pubblicata dai Padri orientali. – Per cui ha grande importanza anche il

fatto che il traduttore abbia arricchito l'opera di un'introduzione approfondita (pp. 5-27), e che la abbia completata con una non meno approfondita aggiunta in cui ha abbozzato gli aspetti spirituali del commento di Padre Basilio (pp. 241-252). Inoltre ha completato il lavoro con una bibliografia riguardo al tema (pp. 29-32).

La presente traduzione ha grande importanza prima di tutto per la letteratura patristica, perché s'inserisce nel cammino che i Padri orientali hanno già cominciato prima di San Basilio e che i Padri occidentali hanno continuato alcuni decenni dopo: con l'interpretazione autentica e spirituale dei salmi.

Sarebbe però uno sbaglio pensare soltanto a questo, guardando il *Commentario*. È altrettanto importante, infatti, anche l'aspetto secondo cui la preghiera dei salmi è indissolubile dalla preghiera della comunità cristiana; vale a dire dalla preghiera tanto privata quanto comunitaria, liturgica. Padre Basilio ha cura anche di questo nei suoi commentari. Anzi, sottolinea l'importanza della salmodia per la comunità dei monaci: „Ma io credo che la diversità e la varietà nelle preghiere e nella salmodia nelle ore fisse è auspicabile per un motivo preciso: con l'assuefazione l'anima spesso si indebolisce e si distrae, mentre alternando e variando salmodia e Scrittura in ogni ora, il desiderio di preghiera è rinvigorato e la sua solennità rinnovata” (*Regole più ampie, XXXVII*).

Il lettore del libro sicuramente cercherà non soltanto un testo patristico nell'opera, ma troverà anche gli aspetti spirituali che il grande Santo volle presentare. Presta aiuto a questo il fatto che il traduttore ha inserito nel testo i riferimenti biblici e ne ha specificato i sottotitoli per una più grande chiarezza. (István Ivancsó)

NAGYMIHÁLYI, G., *Eschatológia és misztika a keresztény keleten. Művészettörténeti tanulmányok [Eschatologie und Mystik im christlichen Osten. Kunstgeschichtliche Studien], Hajdúböszörmény 1999, 127 p. Gebunden. ISBN 963 03 7610 5*

Das Buch – wie es auch vom Untertitel angedeutet wird – enthält kunstgeschichtliche Studien. Der Autor ist ein griechisch-katholischer Priester, ebenso staatlich anerkannter Kunsthistoriker, der nach seinen theologischen Studien auch ein kunstgeschichtliches Diplom erworben hat. Er lehrte an unserem Theologischen Institut zwischen 1981 und 1985. Dann unterrichtete er an verschiedenen Hochschulen und Universitäten zwei Jahrzehnten lang und hat viele Studien und ein

Buch publiziert. Im vorliegenden zweiten Buch präsentiert der Verfasser zehn kunstgeschichtliche Studien.

Wir müssen die Aufmerksamkeit auf das nur von ihm in der griechisch-katholischen Kirche angewandte Grundprinzip des „Gesamtkunstwerkes“ hinlenken, was er in seinem Buch ständig ausführt. Die Kirche wird als gebautes Weltbild verstanden, die Liturgie als dramatisiertes Weltbild und die Ikonen als dargestelltes Weltbild. Vielleicht unterscheidet sich nur die letzte kurze Schrift von den Studien, weil sie sich bloß auf liturgische Texte stützt.

Der Autor spricht in der Weise des „Gesamtkunstwerkes“ über das eschatologische Symbolverständnis der byzantinischen Kirchengebäude, dann präsentiert er acht „mystische Ikonen“. So analysiert er auch das Thema des „Abbildes und Weltbildes“. Dies ist der längste Teil des Buches. Der Verfasser präsentiert die Ikonologie des Kreuzes im liturgischen Kontext; hier bekommt die Architektonik keinen Platz. Als er analysiert das Anaphora der Liturgie des Hl. Basilius des Großen, neuerdings kehrt zur originellen Grundkonzeption, zum „Gesamtkunstwerk“ zurück. Der übrige Teil des Buches – in drei Studien – beschäftigt sich mit der religiösen künstlerischen Erinnerungen der ungarischen griechisch-katholischen Kirche. Dieser Teil ist besonders wertvoll im Werk. Inzwischen bekommt auch ein kürzerer Gedankengang über den „modernen Ikonoklasmus“ Platz. Endlich, die schon erwähnte liturgische Textanalyse – für den Sonntag nach Weihnachten – schließt die Materialsammlung des Buches, obwohl der Verfasser auch hier an das „Gesamtkunstwerk“ erinnert.

Der Stoff des Buches also präsentiert ein einheitliches Bild, welches die umfassende und vertiefte Sichtweise des Verfassers widerspiegelt.

(István Ivancsó)

AZ EDDIGI SZÁMOK TARTALMA

Athanasiana 1

Keresztes Szilárd

Előszó – Örökség és küldetés

Orosz László

Jónás jele

Hollós János

A keleti katolikus egyházak új törvénykönyvének jelentősége

Cselényi István Gábor

Környezetvédelmünk a görög liturgia fényében

Ivancsó István

Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk

Soltész János

Az emberi lét legfontosabb kérdései a filozófiai antropológia fényében

Obbágy László

„Könyörgök, hallgassanak a költőkre!”

Janka György

A katolikus barokk szellemiség a magyarországi görög katolikusoknál

Athanasiana 2

Bevezetés

Affiliáció – A dekrétum – Silvestrini bíboros köszöntő levele – Saraiva

Martins köszöntő levele

Fodor György

„Ha olyanok nem lesztek, mint a gyermek...” (Mt 10,3)

Hollós János

Az új keleti katolikus házasságjog rövid ismertetése

Cselényi István Gábor

Az egyház jövő-szolgálat

Ivancsó István

A Kritsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése

Recensiones

Obbágy László

Az erkölcsi oktatás a hitoktatásban

Soltész János

Az emberi lét legfontosabb kérdései a filozófiai antropológia fényében II.

Janka György

A bécsi udvar lépései a nagyváradi és a körösi görög katolikus egyházmegyék felállításában (1775-1777)

Szabó Péter

„Sajátjogú egyházak” a CCEO 174-176. kánonjának szabályozása szerint

Athanasiana 3

Bevezetés

II. János Pál pápa máriapócsi beszéde (1991. aug. 18.)

Puskás Bernadett

A máriapócsi kegykép művészettörténeti vonatkozásai

Janka György

Az első pócsi kegykép története és irodalma

Ivancsó István

A „pócsi Mária” szertartásai

Hollós János

Az Istenszülő tisztelete a keleti kereszténységben – Patrisztikus és ökumenikus összegzés

Cselényi István Gábor

Mária és az ökumené

Obbágy László

Az Istenszülő Szűz egyházunk katekézisében

Ivancsó István

„Üdvözlégy, eljegyzetlen Jegyes!” – Az Akathisztosz himnusz

Athanasiana 4

Bevezetés

Cselényi István Gábor

Az egyházközség diakóniája

Recensiones

Ivancsó István

Újabb liturgikus kiadványaink

Obbágy László

„Doleo, ergo sum” – Szenvedés, szembesülés, katekézis

Janka György

A Munkácsi egyházmegye felállítása

Szabó Péter

A püspökválasztás rendjét érintő szabályozás módosulásai a keleti katolikus egyházjogban

Janka Ferenc

Teodicea a humanista ateizmuson túl. Szempontok Erich Fromm nem teista humanizmusának kritikájához

Ivancsó István

A megpecsételt kő

Szabó Péter

Az Apostoli Szentszék közreműködésének értelmezése a hierarchák tanácsának felsőbb kormányzati hatalma vonatkozásában

(CCEO 167. kán. 2. §)

Athanasiana 5

Bevezetés

Ivancsó István

Damaszkuszi Szent János húsvéti kánonjának és Nazianzi Szent Gergely húsvéti beszédének egybevetése

Cselényi István Gábor

Az eukharisztikus liturgia

Obbágy László

Otthonunk Isten

Soltész János

A szerelemről – másként

Janka György

A „teréziánus jozefinizmus”. Mária Terézia és a bécsi udvar egyházpolitikájának kialakulása és változásai

Puskás Bernadett

Ikonosztáziójaink hagyományai I. A középkori ikonosztázió a Kárpátok vidékén (XV-XVI. század)

Recensiones

Xeravits Géza

A Messiás, mint a végső idők előfutára (4Q521) – Fordítás és magyarázat

Athanasiana 6

Bevezetés

Paul-Werner Scheele

A Krisztusban való teljes egység útján

Cselényi István Gábor

Szemponatok a keleti egyháztanhoz

Ivancsó István

A liturgia mint az identitás kifejezője

Xeravits Géza

Pseudo-dánieli iratok Qumránból

Szabó Péter

A sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei

Kruppa Tamás

Andrej Rubljov „Troica”-ja mint Krisztus ikon

Soltész János

A hit és a tudás kapcsolata

Obbágy László

Krisztus és krisztus követője mint szolga – Biblikus háttérű lelkiségteológiai megjegyzések a keresztény felnőttképzés és a papnevelés pedagógiájához

Basilio Petrá

Keresztény etika ortodox teológiai összefüggésben

Athanasiana 7

Bevezetés

Michel Berger

Új épület régi alapokon

Szabó Péter

Keleti egyházjog és a magyar görög katolikus egyház fegyelmi rendje

Cselényi István Gábor

Vasvári Pál öröksége

Recensiones

Ivancsó István

A húsvéti időszak közepe

Kruppa Tamás

Jézus emberi tevékenysége mint a szentháromságos kenózis kifejezése

Hans Urs von Balthasarnál

Puskás Bernadett

Ikonosztázionjaink hagyományai II. A „klasszikus” ikonosztázion a

Kárpátok vidékén (XVII. század)

Cselényi István Gábor

1848/49 és a görög katolikus egyház

Szabó Péter

Keleti megyéspüspök illetékessége a házasság gyökeres orvoslására

(CCEO 852. kán.)

Ivancsó István (kiad.)

Akathisztosz Magyar Szent Mózeshez

Athanasiana 8

Bevezetés

Ivancsó István

„Az általános feltámadást...” – Lázár feltámasztása az evangéliumban

és a liturgikus szövegekben

Xeravits Géza

Biblikus tárgyú könyvek a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi

Főiskola Könyvtárának antiqua anyagában

Cselényi István Gábor

Családi kör kialakítása az egyházközségben

Soltész János

Az erkölcsi törvény újszövetségi értékelése

Kruppa Tamás

A testben-levés kenotikus misztériuma Hans Urs von Balthasar

teológiájában

Ivancsó István

Liturgikus idézetek papjaink primíciás képeiről

Bohács Béla

Dr. Rusznák Miklós, az eperjesi egyházmegye nagy egyénisége

Athanasiana 9

Bevezetés

Obbágy László

„Tisztelettel és dicsőséggel koronázd meg őket!” A Szentlélek és a házasság szentsége

Xeravits Géza

A Tell Dan-i sztélé

Ivancsó István

A „békesség angyala” a bizánci liturgiában

Puskás Bernadett

Ikonosztázionjaink hagyományai III. Az ikonosztázion-szerkezet és a barokk

Janka György

A magyar liturgikus nyelv és a makói görög katolikusok

Sivadó Csaba

„Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában...”

Szabó Péter – Szokira János

Papp György kánonjogi munkássága

Dionüsziosz da Furnà

Az ikonfestészet kézikönyve