

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A TARTALOM

DOLHAI LAJOS
A presbitérium

ERDŐ PÉTER
Plébánia, egyházközség, közösség

KISS IMRE
**Lehet-e a Szentháromság modell
a társadalom számára?**

LADOCSI GÁSPÁR
A milánói ariánusok és Szent Ambrus

PÁPAI LAJOS
Az Egyház az ökumenikus párbeszédben

SZABÓ FERENC S.J.
„Magyarország apostola és tanítómestere”

SZABÓ PÉTER
**A püspökválasztást érintő szabályozás változásai
a keleti katolikus egyházjogban**

VANYÓ LÁSZLÓ
Olympia és a korai kereszténység

XXXI. évf. 1997. 1-2. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXI. évfolyam
1997. 1-2. szám

Lapfőigazgató
Pázmány Péter

Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Erdő Péter

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Boda László
Bolberitz Pál
Erdő Péter
Fila Béla
Kránitz Mihály
Lenhardt Vilmos
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Török József
Vanyó László

Felelős kiadó
Török József

Szerkesztőség
1053 Bp. Papnövelde u. 7.
Telefon: 117-37-01
(munkanapokon: 9-13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a Jel Kiadó
Előfizetés a Jel Kiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20711393 sz. csekkzámlára

Egy szám ára:
330 Ft.
Előfizetés egy évre:
660 Ft.

Felelős vezető
Györfy Andrea
Műszaki szerkesztő
Ridegné Gelencsér Katalin

Nyomás
Váci ÁFÉSZ Nyomda



TARTALOM

DOLHAI LAJOS A presbitérium	1
ERDŐ PÉTER Plébánia, egyházközség, közösség	9
KISS IMRE Lehet-e a Szentháromság modell a társadalom számára?	23
LADOCSI GÁSPÁR A milánói ariánusok és Szent Ambrus	36
PÁPAI LAJOS Az Egyház az ökumenikus párbeszédben	41
SZABÓ FERENC S.J. „Magyarország apostola és tanítómestere”	52
SZABÓ PÉTER A püspökválasztást érintő szabályozás változásai a keleti katolikus egyházjogban	60
VANYÓ LÁSZLÓ Olympia és a korai kereszténység 67	
KÖNYVSZEMLE	77

DOLHAI LAJOS

A presbyterium

Az 1933-ban kiadott Katolikus Lexikonban a presbyterium címszó alatt ezt olvassuk: jelzett példa is mutatja, hogy az elmúlt évszázadokban a presbyterium fogalma elvesztette eredeti, patrisztikus gyökerű teológiai értelmét és egészen a II. Vatikáni zsinatig csak a templomok szentélyét jelentette. A Zsinat a hagyomány segítségével újra felfedezte a szó eredeti értelmét, ismételten beszélt a presbyterium fontosságáról, de sajnálatos módon még ma sem meghatározó a papi identitás szempontjából a presbyteriumhoz való tartozás gondolata. A II. általános Püspöki Szinódus (1971) fő témája a szolgálati papság volt. A szinódus megerősítette a zsinat tanítását és konkrét javaslatokkal mutatott rá arra, hogy a papok egymás közötti kapcsolataiban hogyan kell megmutatkoznia az egyházi rendben gyökerező testvériségnek (SM II/II,2). Legutóbb a Klérus Kongregáció által kiadott „Papi élet és szolgálat dírektóriuma” (1994. jan. 31) emlékeztet arra, hogy a presbyteriumhoz tartozás a papság lényegéhez tartozik és a lelkipásztori szolgálat hatékonyságát segíti.

A II. Vatikáni zsinat dokumentumaiban ismételten találkozunk a presbyterium szóval. Legfontosabb helyek: Presbyterorum Ordinis 7-8. pont, a püspöki szolgálatról szóló „Christus Dominus” 11, 25, 28, a Lumen Gentium 28. pontja és a Liturgikus Konstitúció 41. pontja. Megemlítenéd még az Ad gentes, az egyház missziós tevékenységéről szóló határozat is (19. p.) Ebben az összefüggésben kell megemlítenünk az idevonatkozó patrisztikus utalásokat, különösen is a papi szolgálatról és életről szóló dokumentumban, mert a zsinat is fontosnak tartja idézni ezeket, hogy megismerjük a presbyterium fogalmának eredeti mélységét és teológiai jelentését.

Ha meg akarjuk ismerni a presbyterium teológiáját, akkor először az egyházatyák írásaiban kell körülnéznünk, ahogyan ezt a zsinat is teszi. Éppen ezért az első részben az egyházatyák írásait tekintjük át, majd pedig a II. Vatikánium tanítását elemezzük, és végül arról szólunk, hogy a zsinat szerint mi is a presbyterium feladata, hogyan kell együttműködni a papságnak a püspök tanító, megszentelő és kormányzó küldetésében. Az újabb tanítóhivatali megnyilatkozások magyarázzák és hangsúlyozzák a presbyterium teológiai és gyakorlati jelentőségét.

Az egyházatyák korában

Nincs rá lehetőség és nem is szükséges a szó összes ősegyházi előfordulását elemezni. Elegendő, ha csak a legjellegzetesebb szövegeket elemezzük, hogy megismerjük a presbyterium patrisztikus teológiáját¹. A Szentírás, az egyházatyák írásai mellett a liturgikus szövegek elemzése is tanulságos lehet számunkra².

¹ J. COLSON, *Il ministero sacerdotale nei padri dei primi secoli*, in AA.VV. *Il prete per gli uomini d'oggi*, A.V.E. Roma 1975, 59-78.

² MARTIMORTI, *La testimonianza della liturgia*, u.o. 193-221.

Már az *újszövetségi szentírásban* is szerepel ez a szó (görögül presbyterion, vö. Lk 22,66; ApCsel 22,5). Az evangéliumban még a nép véneit jelöli, akik Jeruzsálemben a főpap mellett szerepet kapnak Jézus elítélésében. Az Apostolok Cselekedeteiben a presbytérium az, amely Sault Damaszkuszba küldi Krisztus tanítványainak üldözésére. Találkozunk a presbytériummal Jeruzsálemben az apostolok mellett és Jakab körül (ApCsel 15,2. 4. 22), azután Efezusban (ApCsel 20,7) és minden Pál apostol által alapított egyház-községben (ApCsel 14,14).

A szó keresztény tartalmának megismerésére egyetlen hely is elég az Újszövetségből: 1 Tim 4,14. Szent Pál Timóteusnak írja, hogy el ne hanyagold a benned levő kegyelmet, melyet a prófétai szó által a papság (presbyterion) kézföltételével kaptál. Idevonatkozó párhuzamos hely a 2 Tim 1,6, ahol Pál apostol figyelmezteti Timóteust: „*Szítsd föl magadban Isten kegyelmét, amely kézföltételem által benned van*”. Valószínű, hogy nem két különböző eseményről van szó, hanem arról, amiről nem sokkal később a Traditio Apostolica is tanúskodik (VII. fej.). A papszentelés szertartásában a püspök kézföltétele mellett már a kezdeti időkben is létezett a jelenlévő papok kézföltétele. A presbytérium fogalmát csak az újszövetségből nem lehet meghatározni, hiszen ebben az időben még nem fixálódott az „episkopoi” és a „presbyteroi” szerepe. Annyit mindenképpen mondhatunk, hogy a presbyterion azon egyházi tisztségviselőknek a közössége, akik sajátos megbízatással rendelkeztek az egyházban, s így többek között az új egyházi szolgálattevők megbízatásánál joguk volt a kézföltételre.

Az episzkoposz, preszbüterosz, diakonosz, az egyházi rend három fokozata mai értelemben először *Antióchiai Szent Ignácnál* fordul elő. A presbyterium szó jelentését és jelentőségét is az ő írásai alapján határozhatjuk meg. A reánk maradt 7 levele szerint a részegyházakat a püspök vezeti, aki mellett ott áll a presbyterkollégium és neki segédkezik a diakónusok csoportja. Leveleiben tizenháromszor találkozunk a presbyterion szóval, különféle összefüggésekben, s így egyértelművé válik e szó jelentése és teológiai tartalma.³

A presbyterionom egy helyi egyház papjainak összességét kell értenünk, pontosabban a püspöknél alacsonyabb, de a diakónusnál magasabb rangú tisztségviselők közösségét. Gyakran előfordul írásaiban egy olyan lista, amelyben találkozunk egy hármassal: a püspök (mindig csak egyes számban), a presbyterium és a diakónus hármasságával. A magnésziaiakat így figyelmezteti: „Arra törekedjétek, hogy az Úr és az apostolok rendelkezéseiben szilárdak legyetek... legtisztéletreméltóbb püspökötökkel és presbyteriumotokkal, mely méltó arra, hogy a lelki koszorúba fonják, valamint az Isten szerinti diakónusokkal” (Magn XIII,1; vö.: még Trall VII,2; Fil IV, Szmirna VIII,1; XII,2). Hasonló a filadelfiaiakhoz írt figyelmeztetése: „Ha egyesek félre is akartak vezetni... tartásotokat a püspökhöz, és a presbytériumhoz, valamint a diakónusokhoz” (Fil VII,1).

Gyakran találkozunk a püspök és a presbyterium együttes említésével ill. a püspök és a papsága elválaszthatatlan kapcsolatával (például Ef II,2; IV,1; XX,2; Magn II; Trall II,2; XIII,2). Egyértelműnek látszik, hogy Szent Ignác korában a keresztény közösség vezetője a püspök, de a presbyterium is részt vesz az egyház kormányzásában, s Ignác kiemelten hangsúlyozza, hogy a hívek, beleértve a diakónusokat is kötelesek engedelmeskedni „a püspöknek és a presbyteriumnak” (Ef II,2 vö. még Trall II,2), mivel „nem tiszta az lelkiismeretében, aki a presbyterium, diakónus és püspök nélkül tesz bármit is” (Trall VII,2). Meg kell azt is jegyeznünk, hogy ugyanazt az engedelmességet követeli meg a püspök és a presbyterium iránt: „Szükséges tehát, hogy a püspök nélkül ne tegyetek semmit, de a presbyteriumnak is engedelmeskedjétek” (Trall II,2) vagy „Boldoguljatok Jézus Krisztusban engedelmeskedve a püspöknek, ...a presbyteriumnak ugyanúgy” (Trall XIII,2).

³ A legfontosabb helyek: Magn II,1; III,1-2; VI,1; XIII,1; Trall II,2; VII,2.; XIII,2; Filad IV; Szmirn VIII,1; XII,2; Ef II,2; IV,1; XX,2;

Természetesen az egyház hierarchikus egységében a püspöknek engedelmséggel tartozik. A Magnésziaiakhoz írt levelében figyelmeztet arra, hogy ez még akkor is igaz, ha a püspök fiatal, hiszen a püspök „az Atya képmása” (III. 1). Megdicséri Dzotinosz diakónust, „mert úgy engedelmeskedik a püspöknek, mint Isten kegyelmének, a presbyteriumnak pedig, mint Jézus Krisztus törvényének” (II. 1). Amikor az egyház egységéről beszél, akkor is fontosnak tartja megemlíteni a presbyteriumot: „Arra törekedjétek, hogy eucharisziátok egy legyen. Egy ugyanis a mi Urunk Jézus Krisztus teste és egy a kehely az ő vérenek egységére, egy az áldozati oltár, ahogyan egy a püspök a presbyteriummal és a diakonusokkal” (Fil IV). A püspök és a papság egységének kifejezésére használt hasonlata szép és tanulságos számunkra: „Illő ezért, hogy ti is egyetértsetek a püspök akaratával, ahogyan tesztek is. Említésre méltó presbyteriumotoknak éppúgy, mely Istenhez méltó, olyan összhangban kell lenni a püspökkel, mint a lant húrjainak” (Efez IV,1). Főként az Efezusiakhoz írt leveléből látjuk Szent Ignác egyházképét és az egyház egységéről vallott felfogását (vö. III,2-IV,2). A pap nem önmagában, izoláltan él, hanem lelki egységben él paptestvéreivel és a helyi egyház püspökével. Ez a presbyterium és a presbyterium egységének alapja és forrása. Ez az egység teljes és tökéletes, mert eredete a Szentháromságban az Atyánál van és minden helyi egyházban megvalósul a püspök, a papság és a hívek egységében.

Antióchiai Szent Ignác a papság felelősségét is igen gyakran hangsúlyozza, azáltal, hogy kiemeli, hogy a papok egy sajátos közösséget, „szénátust” alkotnak, mert „a püspök az Atya képmása”, a presbiterek pedig Isten tanácsaként és az apostolok testületeként vannak jelen a egyházban (VI,1; Tral, III,1). A presbyterium szerepére és fontosságára utal az is, hogy Ignác „szinedrion”-nak is nevezi a püspök körül egységben élő papságot (Fil VIII,1). Más forrásokból tudjuk, hogy a jeruzsálemi szinedrionnak milyen szerepe és feladata volt. A Számok könyve (11,16) alapján 70 tagból állott, a zsidóság legmagasabb fokú bírósága volt. A szinedrion Nagy Heródest is felelősségre vonta erőszakosságaiért, s hatalma teljességéhez akkor jutott, amikor Róma Júdeát prokurátorokkal kormányozta. A vallással összefüggő ügyekben joghatósága kiterjedt a Júdeán kívül élő zsidókra is. Közismert a szerepe Jézus és az apostolok elfogatásánál és elítélésénél. Ignác nem beszél részletesen arról, hogy a presbyteriumnak konkrétan milyen feladata és jogköre volt az ősegyházban, de szóhasználatából kiindulva is gondolhatjuk, hogy nem csupán passzív vagy végrehajtó szerepe volt. A szinedrion szó használata arra utal, hogy a presbyteriumnak komoly tanácsadó, döntést előkészítő szerepe lehetett az ősegyházban.

Témánk szempontjából jelentős dokumentum a Hippolütosznak tulajdonított *Traditio Apostolica*. 215 körül íródott, de az apostoli hagyományt kívánja lerögzíteni. A mű első fele az egyházi közösség szerkezetéről (1-14 fejezet), ezen belül a felszentelt vezetők-ről, a különleges jogokat élvező hitvallókról, a többi egyházi funkciót végző személyről, főként pedig a püspök, a pap és a diakónus felszenteléséről szól. A püspök kiválasztása után „gyűljenek össze vasárnap: a nép, a presbiterek testülete és a jelenlévő püspökök. Ez utóbbiak mindenki beleegyezésével tegyék fel kezüket a megválasztottra, a presbiterek pedig legyenek jelen, de ne tegyenek semmit” (II). „Amikor presbitert szentelnek, a püspök tegye rá kezét a fejére, a presbiterek ugyanúgy” (VII). A presbiterre fel kell tenniük kezüket a presbitereknek is, „mert tisztségük Lelke közös és hasonló” (VIII). A szentelési imádságban pedig a pap számára a „kegyelem Lelkét” kérik, aki „a presbyterium tanácsadója”. A diakónus szenteléskor csak a püspök gyakorolja a kézrátételt, mert a diakónust nem a papságra szentelik, hanem a püspök szolgálatára és a diakónus „nem is kapja meg a presbiteri tanács Lelkét” (VIII). A *Traditio Apostolica* liturgikus előírásai tehát arra utalnak, hogy az Antióchiai Szent Ignác leveleiben megtalálható presbyterium gondolata még élő valóság volt a II. században. A püspök kézföltételéhez már akkor is csatlakozott a papok kézföltétele, s ez a kézföltétel kifejezte a papi szolgálatban való közös részesedést és azt, hogy a pap nem működhet magányosan, hanem csak a presbyteriumon belül, amelybe a szenteléskor a kézföltétel által az idősebb testvérek befogadták.

Az *Apostoli Konstitúciók VIII. könyve*, amely nagymértékben függ a *Traditio apostolica*-tól, a IV. század végén még a Szent Ignác-i és Hippolütosz-i értelemben beszél a presbiteriumról, de itt már megjelenik az a gondolat is, hogy a presbyterium fogalmát nem szabad leszűkíteni csak a helyi egyházra. A presbyterium magában foglalja az egyetemes egyház minden papját, sőt a presbyterium jelenti egyszerűen magát a papi szolgálatot, a presbyteratus-t. Ez utóbbi értelemben beszél a presbiteriumról Szent Jeromos is (Epist., 116,33), bár ő még arról is ír, hogy a „coetus presbyterorum” az Egyház szenátusa, és az a feladata, hogy tanácsaival segítsen az egyház bölcs kormányzásában (Izajáshoz írt kommentár II,3; PL 24,61). A régi szakramentáriumok ritkán, és csak a papszenteléssel kapcsolatban említik a presbyteriumot. A presbyterium egyre inkább csak a templom szentélyét, a papság számára fenntartott helyet jelenti. A papi szolgálatról tárgyalásánál a kézikönyvek beszélnek még a „presbyterii munus”-ról, a „presbyterii dignitas”-ról, de a presbyterium itt már teljesen csak a „presbyteratus” szinonimájaként szerepel⁴.

A II. Vatikáni Zsinat tanítása

A zsinati dokumentumok újra az eredeti, ősegyházi értelemben használják a presbyterium szót. A zsinat a presbyterium fogalmát sohasem használja a presbyteratus jelölésére, most már a presbiterium nem csak a papok összességét jelenti, és arról már szó sincs, hogy a presbiterium a papság számára fenntartott hely lenne.

„Az áldozópapok, mint a püspöki rend szorgos munkatársai és segítő szervei, Isten népének hivatott szolgálói, egyetlen papi testületet (presbiteriumot) alkotnak püspökükkel” (LG 28). A presbiteriumot a helyi egyházban, a helyi püspök vezetése alatt kell megvalósítani: „A papokat az egyházi rend szentsége egyetlen papi rend tagjaivá teszi; fűzze tehát őket egymáshoz a szentségen alapuló testvériség meleg kapcsolata. Még külön is egységes testületet (eredeti szöveg: unum presbyterium) alkossanak a papok a püspökük vezetése alatt abban az egyházmegyében, amelynek szolgálatára szentelték magukat” (PO 8). A diakónusok nem tagjai a presbiteriumnak, de szolgálatuk teljesítése közben kapcsolatot kell kialakítaniuk a presbiteriummal, hiszen a szentségi kegyelmet azért kapták, hogy „Isten népét a liturgia, az ige, a szeretet diakóniájában, a püspökkel és a papi testületével (presbiteriumával) közösségben szolgálják” (LG 29.) A Liturgikus Konstitúció a presbiterium ekkleziológiai vonatkozására is utal, hiszen az egyház legtekintetesebb megnyilvánulása az eucharisztia olyan megünneplése, „amelynél a közösség élén ott áll a papságától és segédkezőitől körülvett püspök” (SL 41. p.) A papi szolgálatról és életről szóló zsinati határozat arra is rámutat, hogy a presbiterium mint élő valóság hogyan mutatkozhat meg a püspök és papjai kapcsolatában (7. pont) ill. a papok testvéri együttműködésében (8. pont): „A püspökök úgy tekintsenek papjaikra, mint nélkülözhetetlen segítőkre és tanácsadókra Isten népe tanításának, megszentelésének és lelkipásztori vezetésének szolgálati tisztségében”; „Egyazon papságból és szolgálatból fakad tehát a közösség: ezért a püspökök testvéreiknek és barátainak tartásuk a papokat”. És azután konkrét példákat (papi szenátus, papok testvéri kapcsolata stb.) is ad a zsinat arra vonatkozóan, hogy egy egyházmegyében hogyan kell létté váltani a presbiterium gondolatát.

Az egyházmegye zsinati definíciójába is belekerült a presbiterium fogalma. „Az egyházmegye Isten népének olyan része, amely egy püspökre van bízva, hogy ő azt pásztorként vezesse, a papsággal karöltve (cum cooperatione presbyterii)” (ChD 11).

⁴ J. LECUYER, *Le presbyterium*, in *Les pretres*, Paris 1968, 265-285.

Az Egyház missziós tevékenységéről szóló zsinati határozat tanítása szerint a helyi egyház presbiteriumának kommunióban kell lennie az egyetemes egyházzal: „A püspököket – és velük együtt papjaik testületét – egyre jobban töltse el Krisztus és az egyház szelme: érezzenek együtt és éljenek is együtt az egyetemes egyházzal” (19. p.).

A zsinat a presbiteriummal kapcsolatos elméleti és gyakorlati kérdéseket részletesen tárgyalja. Csak arra a kérdésre nem válaszolnak egyértelműen a zsinati dokumentumok, hogy vajon a szerzetes papok hozzátartoznak a püspök vezetése alatt álló presbiteriumhoz.

A Lumen Gentium és a Presbyterorum Ordinis még nem tesz különbséget a világi és a szerzetes pap között. Mindkét dokumentum a presbiterium meghatározásánál egyszerűen csak papokról beszél (vö. LG 28.; PO 8.). A Christus Dominus határozat már bevezet egy sajátos distinkciót: „Az összes papok akár egyházmegyések akár szerzetesek, a püspökkel együtt Krisztus egyetlen papságának részesei, és ilyen minőségben tevékenykednek: így és ezáltal válnak a püspöki rend dolgos munkatársaivá. A lelkipásztorkodásban mégis az egyházmegyes papoké az első hely: ők ugyanis beosztva, inkardinálva vannak a részegyházba, teljesen annak a szolgálatára szentelik magukat azért, hogy az Úr nyájának egy részét legeltessék; tehát egyetlen papi testületet (unum constituunt presbyterium) és egy családot alkotnak, amelynek atyja a püspök” (ChD 28. p.).

Az idézett 28. pontból úgy tűnik, hogy csak az egyházmegyes papok tartoznak a püspök presbiteriumához, és az egyházmegyes papok azok, akik inkardinálva vagy beosztva (incardinati vel addicti) vannak egy részegyházba. Az egyházmegyes papok meghatározásánál nem egyértelmű a zsinati határozat. A szöveg itt mintegy máris arra utal, hogy az inkardináció nem feltétlenül szükséges a presbiteriumhoz való tartozás szempontjából, amikor az „incardinati” és az „addicti” szavak közé a „vagy” vel kötőszót teszi. Ezek szerint az egyházmegyes papokon kívül, a szerzetes és más az egyházmegyébe nem inkardinált világi papok is hozzátartozhatnak a helyi egyház presbiteriumához. A meghatározás bizonytalanságát valamelyest megszünteti ugyanennek a dokumentumnak a 34. pontja: „A szerzetes papok azért vannak a papi szolgálatra felszentelve, hogy ők is a püspöki rend szorgos munkatársai legyenek. Még többet segíthetnek a püspöknek ma, amikor súlyosbodik a lelkek ínsége. Ezért egy bizonyos, de igaz értelemben azt kell mondani róluk, hogy az egyházmegye papságához tartoznak, amennyiben részt vesznek a lelkek gondozásában és az apostoli teendőben a felszentelt főpásztorok vezetése alatt”. Ez a szöveg azt már egyértelműen kijelenti, hogy a szerzetes papok az egyházmegye papságához tartoznak (vera quodam ratione), de a megfogalmazás azt még nem mondja, hogy a helyi egyház presbiteriumának is tagjai.

A zsinat után az *Ecclesiae sanctae* (1966) motu proprio a papi szenátusok felállításával kapcsolatban indirekt módon kijelenti, hogy a szerzetesek is valódi tagjai egy egyházmegye presbiteriumának. A papi szenátusba őket is be kell választani, mert ők is részt vesznek a lelkipásztorkodásban és az egyházmegye apostoli küldetésében. És ha a papi szenátus a papok testületét képviselő tanács, vagyis ha lényege szerint a presbiteriumot képviseli (vö. Presbyterorum Ordinis 7. pont), akkor ebből szükségszerűen következik a presbiteriumhoz való tartozásuk.⁵

Tehát azt kell mondanunk, hogy az egyházmegyébe nem inkardinált világi papok és azok, akik egy szerzetesi közösség tagjaként egy egyházmegyében laknak s valamilyen lelkipásztori szolgálatot végeznek, annak ellenére, hogy továbbra is törvényes ordináriusuk alá tartoznak, teljes értékű tagjai a helyi egyházmegye presbiteriumának. Ezért van az, hogy *Az Egyházi Törvénykönyv* szerint a papi szenátus megválasztásában aktív és passzív vá-

⁵ *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, 1966. aug. 6. I,15 AAS 58 (1966)767

lasztójjal rendelkeznek „az egyházmegyében tartózkodó és annak javára valamilyen hivatalt betöltő, de az egyházmegyébe nem inkardinált világi, illetve olyan papok, akik valamely szerzetes intézménynek vagy az apostoli élet valamely társaságának tagjai” (CIC 498. k. 2).

II. János Pál pápa apostoli buzdítása a papképzésről (1992) már egyértelműen kijelenti: „Az egyetlen presbiterium részei más jogcímen a részegyházban lakó és dolgozó szerzetes papok is” (PDV 74). A lelkeségi és egyéb mozgalmakhoz tartozó papok presbiteriumhoz való tartozásának kérdésére is válaszol. Az egyház által elismert új és régi mozgalmakhoz és társulásokhoz tartozó papoknak tudniuk kell, hogy azon egyházmegye presbiteriumához tartoznak, ahol szolgálatukat végzik, s hogy komolyan együtt kell e presbiteriummal dolgozniuk (PDV 31. pont). Már a szemináriumban is, és később az inkardináló püspököknek is viszont tisztelnie kell a mozgalmak sajátos lelkeségét és célkitűzéseiket (PDV 68. p).

Minden pap a felszentelés által tagja lesz a helyi egyház presbiteriumának, amely a püspök vezetése alatt az egyházat itt a földön folyamatosan Isten népévé, Krisztus testévé és a Szentlélek templomává építi. A papság ill. a presbiterium a püspök munkatársaként tevékenykedik a Krisztustól kapott küldetés teljesítésében egy adott részegyházban. A papi karakter és a papság szentségi kegyelme azonban nincs egy adott egyházmegyéhez kötve. A felszentelt pap a „tér és az idő korlátai” a püspök rend munkatársaként teljesíti küldetését. „Az a lelki adomány, amelyben a papok felszentelésük alkalmával részesülnek, nemcsak valamilyen korlátozott és egy helyhez kötött küldetésre teszi alkalmassá őket, hanem az üdvözítésnek mindent átfogó egyetemes küldetésére is, egészen a föld határáig (ApCsel 1,8). Minden pap részesedik ugyanis annak a küldetésnek egyetemességében, amelyet Krisztus apostolainak adott” (PO 10. p.). Az igaz, hogy az inkardináció által a pap egy konkrét presbiteriumnak lesz a tagja, de ez nem állítható szembe a papi szolgálat egyetemes jellegével. A felszentelt pap nemcsak a saját püspökével, hanem a püspökök kollégiumával, és Róma püspökével, a pápával egységben teljesíti azt a küldetést, amit Krisztus az apostoloknak és utódaiknak adott. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a püspöki kollégiummal szemben „nincs teológiai alapja egy egyetemes presbiterium föltételezésének”⁶.

A papság ill. a presbiterium mint a püspök munkatársa részesedik a püspök tanítói, megszentselítő és kormányzó tevékenységében (LG 28). „Mivel a papok felszentelésükkor megkapták ajándékul a Szentlelket, a püspökök úgy tekintsenek rájuk, mint nélkülözhetetlen segítőkre és tanácsadókra Isten népe tanításának, megszentselítésének és lelkipásztori vezetésének szolgálati tiszttségében” – mondja a Zsinat (PO 7). A régi és az új liturgikus könyvek tanúsítják, hogy a presbiterium a történelem során mind a három funkciót ebben a szellemben gyakorolta. A zsinat tanítását biblikus tipológiával költői módon szemlélteti a papszentelési szertartás felszentelő imája, amikor három bibliai eseménnyel világítja meg a hármast küldetést. A papokat a hetven bölcshöz hasonlítja, akik a pusztai vándorlások során segítettek Mózesnek a nép kormányzásában, azután Áron fiához, akik atyjuk segítségére voltak az áldozatbemutatásánál és végül beszél az apostolok segítőtársairól, akik abban segítettek, hogy az üdvösség művét hirdessék és megvalósítsák az egész világon.⁷ A latin liturgikus szövegek a papok küldetését hetven (ill. hetvenkettő) tanítvány elküldéséhez hasonlítják, akik az apostolokkal együtt az evangélium hirdetésére kaptak küldetést (vö. Lk 10,1).

A hármast küldetést a püspökkel egységben és neki engedelmességgel kellett végezni a presbiteriumnak. Az ősegyházban így természetes volt, hogy a pap a püspök jelenlétében nem prédikálhatott. Aetheria szentföldi beszámolója szerint a IV. század végén Jeruzsálem-

⁶ *A papi szolgálat és élet direktóriuma* 1994, 25.

⁷ *A püspök és a pap szentsége*, 13.p. vö. még *Sacramentarium Serapionis*, XXVII

ben a pap már hirdethette az igét a püspök jelenlétében is⁸. Afrikában egészen Szent Ágoston koráig nem teheték ezt. Szent Jeromos kifejezetten is tiltakozik az ilyen korlátozás miatt⁹. A megszentelés liturgikus szolgálatát is a püspökkel való egységben végezte a presbyterium, ahogyan ezt már egyértelműen látjuk Antióchiai Szent Ignác levelében (Szmirn. VIII,1). A püspöktől való függés a liturgikus gyakorlatban konkrétan is megmutatkozott. Az első századokban az átváltoztatott kenyér megtörésével kapcsolatban alakult ki a „fermentum” használata, vagyis az, hogy a püspök a szentostya egy részecskéjét az egység zálogaként átküldte a szomszéd templomok papjaihoz¹⁰. Bérálni csak püspök bérálhatott, vagy pedig csak a püspök által megáldott krizmával lehetett bérálni. Az Eucharisztia ünneplése mindig csak a püspök által konsekrált oltáron történhetett, és a püspökök kollégiuma által meghatározott törvények szerint. A bűnbánat szentségének gyakorlatában is meghatározó a püspök szerepe, hiszen ő adja a iurisdictiont a felszentelt papnak. A betegek szentségének olaját a püspöknek kell megszentelnie. Helyi zsinatok már az első évezredben előírták, hogy a papságnak bizonyos ünnepeken koncelebrálva kell ünnepelni az Eucharisziát püspökével¹¹, hogy így is kifejeződjék a püspök és az ő presbitériumának egysége a küldetés teljesítésében. A presbyterium egységét a püspökkel a kormányzás feladatában, a pásztori küldetésben különösen is hangsúlyozza a zsinat (PO 7.). A Num 11,16-17 alapján a tipológia, amit egyébként már Hippolütosznál is megtalálunk, azt akarja hangsúlyozni, hogy a presbyterium a püspök szenátusa és tanácsadója. Ahogyan a pusztában a Mózesen levő lélek alászállt a hetven bölcs szellemére, és így Mózes a segítségükkel könnyen kormányozta a megszámlálhatatlan sokaságot, úgy van segítségére a presbyterium a helyi egyház püspökének. Az egyháztörténelem tanúsága szerint az első századokban a püspök a fontos döntéseknél kikérte a presbitériumának véleményét. A helyi és tartományi zsinatok gyorsan elterjedtek az egyházban és döntéseik jelentősen meghatározták az egyház életét. Így érthető, hogy II. Vatikáni zsinat is már javasolja a papi szenátus létrehozását, amely határozottan tudja támogatni a püspököt tanácsaival az egyházmegye kormányzásában (PO 7). Kéri a püspököket, hogy hallgassák meg a presbitériumot, kérjék ki tanácsukat és „tárgyaljanak meg velük mindent, ami összefügg a lelkipásztori munka problémáival és az egyházmegye érdekeivel” (uo.). Az Egyházi Törvénykönyv már elő is írja a papi szenátus létesítését (CIC 495. k.) és részletesen szabályozza a működését (CIC 496-502. k.).

A legújabb tanítóhivatali megnyilatkozások

A *Katolikus Egyház Új Katekizmus* (KEK), összhangban a II. vatikáni zsinat tanításával¹², amikor kifejti az egyházi rend szentségének teológiáját először is definiálja a presbyterium fogalmát (KEK 1567-1568). A diakónusok nem tagjai a presbyteriumnak, de tevékenységük végzésekor nemcsak a püspökkel, hanem a presbitériummal is egységben kell szolgálniuk (KEK 1588). Az Egyház hierarchikus felépítéséről tanítva rámutat arra, hogy az egyházi szolgálat szentségi természetéből fakad annak kollegiális jellege. Amíg a püspökök a püspöki kollégium keretében teljesítik küldetésüket ill. gyakorolják a kollegialitást, addig „a papok pedig az egyházmegye papi testületének (presbitérium) kebelén belül gyakorolják szolgálatukat a püspök vezetése alatt” (KEK 877). Az Eucharisztia megünneplésekor is megmutatkozik, hogy a presbitérium élő valóság. A közbenjáró imádságok-

⁸ *Peregrinatio Etheriae*, 43. p.

⁹ Szt. Ágoston Epist. 41, Szt. Jeromos. Epist. 52.7.

¹⁰ JUNG MANN, *A szemise*, Prugg Verlag 1977, 206.

¹¹ Auvergne 535, 15. can; Mácon 581, 10. can.

¹² A presbitérium a KEK-ben: n.877, 1354, 1369, 1567ss, 1588.

ban (anamnézis) kifejezésre jut az gondolat, hogy szentmisét az Egyház közösségében a pápával, az egyházmegye püspökével, a presbytériummal és a szerepekkel együtt mutatjuk be. (KEK 1354). A püspök felelős az Eucharisziáért, még akkor is, ha valamely pap mutatja be a szentmisét. A kánonban mindig meg kell említeni a püspök nevét, hogy így is jelezzük, hogy a helyi egyházat a püspök vezeti, a papságra (presbytérium) támaszkodva, a diakónusok szolgálata mellett (KEK 1369).

II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis* kezdetű apostoli buzdítása az 1990-ben megtartott, a korszerű papnevelés kérdéseivel foglalkozó VIII. püspöki szinódus gyümölcsseit foglalta össze¹³. A II. fejezet „A papi szolgálat természete és küldetése” címmel a papság rövid teológiája. A dokumentum szerint a papi identitást a szentháromságtani, krisztológiai és ekkleziológiai vonatkozások adják meg (PDV 17). A papi hivatás ekkleziológiai dimenziója többek között az egyházmegye presbytériumához való tartozásban aktualizálódik. A III. fejezet pedig a papok lelki életének főbb törvényszerűségeivel foglalkozik. Külön pontban felhívja a figyelmet arra, hogy a papság lelkeségét alapvetően meghatározza a részegyházzal való kapcsolat, ill. a presbytériumhoz, az egyházmegye papi közösségéhez való tartozása (PDV 31): „lelkületi értéke van a pap meghatározott részegyházhoz tartozásának is” (PDV 31)¹⁴. A II. Vatikánum alapján kijelenti, hogy „A presbyterium a maga teljes igazságában misztérium; természetfeletti valóság, mert az ordo szentségében gyökerezik. Ez az eredete és forrása; születésének és növekedésének helye. Ugyanis a papokat az ordo szentsége által személyes és feloldhatatlan kötelék kapcsolja az egyetlen paphoz, Krisztushoz. Egyenként kapják a szentelést, de a püspökkel egységben lévő presbyterium közösségébe iktatódnak be (LG 28; PO 7-8)” (PDV 74). Röviden szól a presbytérium gondolatából következő gyakorlati kérdésekről is (PDV 74-75).

A Papi szolgálat és élet direktóriumát a VIII. püspöki szinódus atyái kérték. Ez a direktórium, amely a papok továbbképzését ill. állandó képzését akarja szolgálni érthető módon kiemelten foglalkozik a pap életét meghatározó közösségekkel (vö. 20-34. p.) Több szempontból is kiindulva tisztázza, hogy mit is jelent a gyakorlatban a presbyteriumban való közösség (25-29. p.). A teológiai (25. p.) és a jogi (26.) megalapozás után a konkrét gyakorlati javaslatok bevezetésekképpen összefoglaló módon megállapítja: „A presbyterium az a kiváltságos hely, ahol a pap megtalálhatja a megszentelődés és az evangelizáció megfelelő eszközeit, és segítséget kaphat, hogy a főleg ma annyira tapasztalt emberi korlátok és gyöngeségek fölé tudjon emelkedni” (27. p) A Direktórium, felhasználva az idevonatkozó tanulmányokat¹⁵ és a helyi egyházak tapasztalatait, a papi barátság fontosságáról (28. p.) és a „vita communis” jelentőségéről (29.p.) fejt ki az Egyház tanítását.

¹³ *Pastores dabo vobis*, SZIT, 1995.

¹⁴ A. FAVALE, *Il ministero presbiterale*, LAS ROMA 1989, 275-280.

¹⁵ A témának bőséges irodalma van, a legfontosabbak: G. CENACCHI, *La fraternità sacerdotale*, in AA.VV., *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Torino 1969, 641-662. G. CENACCHI, *Il presbitero e gli altri presbiteri*, in: *Il preté per gli uomini di oggi*, Editrice A.V.E. 1975, 575-595. F. HENGSBACH, *Fraternità sacerdotale*, Milano 1973. C. BERTOLA, *Fraternità sacerdotale. Aspetti sacramentali, teologici ed esistenziali*, Città Nuova, Roma 1987. J. COLSON, *Le presbyterium ou l'unité de la fonction sacerdotale*, in: *La vie Spirituelle* 118 (1968) 544-558.

ERDŐ PÉTER

Plébánia, egyházközség, közösség

Kánonjogi és lelkipásztori alapfogalmak

Egyházmegyei zsinataink kapcsán, de a lelkipásztori élet megújulásának számos más összefüggésében is gyakran merülnek fel alapvető fogalmi kérdések a plébániával kapcsolatban. Elsődleges, átfogó egyházi célkitűzésként szokás említeni, hogy plébániáinknak igazi közösségekké kell válniuk. Papok és világiak egyaránt gyakran beszélnek közösségről, egyházközségről és plébániáról, mégis kevesen tudják pontosan, mit is jelentenek ma Magyarországon ezek a fogalmak. A magyar Egyház azonban ezen a téren is szinte történelmi pillanatot él át jelenleg. Így igen fontos az, hogy ami most a közösségi életben elindul, jó irányban keresse a kibontakozást. Ehhez pedig szükséges, hogy a meglévő sok tenniakarás és készség teológiaiilag és jogilag világos fogalmak alapján határozza meg tennivalóit.

Ehhez kívánunk az alábbiakban segítséget nyújtani a *plébánia és az egyházközség kánonjogi fogalmának tisztázásával* és annak az *átalakulásnak kiértékelő bemutatásával*, amelyen ezek az egyházi intézmények az utóbbi időben átmentek.

1. A PLÉBÁNIA KÉPE A RÉGI EGYHÁZJOGBAN

A régi egyetemes egyházjogból itt most csupán a XX. században, a II. Vatikáni Zsinat előtt érvényes előírásokat vizsgáljuk. Plébánián a Zsinat előtt mindenképpen azt a hivatalt, vagy mások szerint azt a területi egységet értették, amely a plébános vezetése alá tartozott. Az 1917-es Codex 216. kánonjának 1. §-a előírta, hogy minden egyházmegye területét osszák „területi részekre”, és azok mindegyikének legyen saját temploma és meghatározott népe. Vezetője pedig saját pástorként álljon annak élén (vö. uo. 3. §). Nem tekintették azonban a plébániát egyértelműen a hívek összességének, tehát nem mondták ki, hogy az személyekből, emberekből álló jogi személy, hanem inkább mint hivatalt, mint intézményt fogalmazták meg. Igaz ugyan, hogy a századforduló nagy jezsuita kánonjogásza, Franz Xaver Wernz szerint a plébánia (parochia) szó többek között jelentheti a hívők csoportját (de nem egyesületét, testületét) is¹. Ám maga az 1917-es Egyházi Törvénykönyv ezt a kifejezett jelentést nem tartalmazza, viszont jelöli benne a szó a plébániatemplomot (1917-es CIC 859. k. 3. §; 1236. k. 2. §), a plébániai javadalmat (1917-es CIC 1411. k., 1415. k. 3. §) valamint a plébánia területét (1917-es CIC 216. k. 1. §)². Ez a szemlélet együtt járt azzal a természetes igénnyel és lelkipásztori felismeréssel, hogy azok az emberek, akik egy plébániához tartoznak, közösséget kell, hogy alkossanak.

¹ WERNZ, F. X., *Ius decretalium*, II/2, ²Romae 1906, 667, nr. 821 (“coetum, non corporationem fidelium”); WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius canonicum*, II, ³Romae 1943, 912, nr. 719.

² Vö. pl. NAZ, R., *Paroisse*, in *Dictionnaire de droit canonique*, dir. Naz, R., VI, Paris 1957, 1234-1248, főként 1234.

2. A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZKÖZSÉGEK 1983 ELŐTT

A múlt század második felében Magyarországon a katolikus autonómia fogalmát sokféle módon értelmezték és ez sok vitát váltott ki. A katolikus autonómia küzdelme keretében az egyházközségek gondolata is napirendre került³. Meg is indult a szerveződés. Így például a Győri Egyházmegyében, de az Esztergomi Főegyházmegye egyes pontjain is létesültek egyházközségek. Ezeknek a régi – 1917 előtt megjelent – egyházközségeknek a közös vonása az volt, hogy egyesület jellegűek voltak. Ez azt jelenti, hogy az alapszabályokban – amit esetleg püspöki jóváhagyással megalkottak – feltételek szerepeltek, amelyek szükségesek voltak ahhoz, hogy valaki az egyházközség tagja lehessen. Általában komoly követelmények voltak ezek, többek között az egyházi adó megfizetése és más feltételek. Az alapszabályok rendelkeztek arról is, hogyan szűnik meg ez a tagság, mik a tagok kötelességei és feladatai. Tehát ezek a régi típusú hazai egyházközségek egyesület jellegűek voltak. Megjegyzendő, hogy ezt a koncepciót tartalmazta az a tervezet is, amelyet a katolikus kongresszus 1871. március 29-én fogadott el. E szöveg 105. §-a szerint: „Az egyházközségi gyűlésnek tagja minden a községben lakó 24 éves ker. katolikus férfiú, ki az egyház és iskola iránti kötelességet teljesíti, ha nem áll valamely bűnvádi kereset, illetőleg fenyítés alatt, és nem elmebeteg”⁴.

1918-19-ben elterjedt az a félelem, hogy esetleg az Egyházat – hasonlóan a franciaországi helyzethez – nem fogják elismerni mint jogi személyt. Tehát egyszerűen az egyházi tulajdon, az egyházi működések elismerése, mentése érdekében fontosnak látszott olyan nem éppen egyesületeket, de mégis a plébánia híveiből álló csoportokat alakítani, amelyek a plébániák működését hordozzák. Nem volt világos, hogy merre tart a jogfejlődés. Végül is a jogi személyiség kérdése jelentős és tartós konkrét problémát nem okozott. A rövid ideig tartó 1919-es tapasztalat annyit azonban megmutatott, hogy a híveket aktivizálta az egyházközségi mozgalom és az egyházközségek szervezése. Ez volt az a pont, amikor a Püspöki Kar elhatározta, hogy él ezzel a megújult életerővel, és immár országosan és egységes jogi formában bevezeti az egyházközségek rendszerét Magyarországon. Csernoch János 1918. november 30-án kelt 4103/1918 számú hercegprímási rendeletében, mely lényegében a budapesti egyházközségek alapító okmányának tekinthető, megfogalmazásra kerültek azok a körülmények, amelyek az egyházközségek megszervezését indokolták, egyben kitűnik belőle az a koncepció is, amely a főpásztort vezette⁵. Ekkor még az automatikus tagság nem egyértelmű, hiszen Csernoch bíboros azt kívánja, hogy minden katolikus hívő „saját elhatározásából csatlakozzék”⁶.

1925. január 1-jén hatályba lépett a budapesti római katolikus egyházközségek egyházi adójának szabályzata⁷. 1929. október 25-én már érett formában jelent meg *A katolikus egyházközségek igazgatási szabályzata*. Később a Püspöki Kar új adóztatási szabályzatot hagyott jóvá (1933. október 11-én), mely 1934. január 1-jén lépett hatályba és a budapesti egyházközségeken kívül, minden egyéb magyarországi katolikus egyházközségre vonatkozott. Az egész országra érvényes új egyházközségi igazgatási szabályzat 1938. október 4-én

³ Vö. pl. ASCHENBRIER A., *A katolikus Egyház autonómiájáról Magyarországon*, Budapest 1893, 156-162.

⁴ ASCHENBRIER 156-157.

⁵ A szöveget lásd: MÉSZÁROS J., *Visszatekintés az első tíz évre*, in *A budapesti r. k. egyházközségek első tíz éve*, Budapest 1930, 20-21.

⁶ Uo. 21.

⁷ Vö. MÓRA M., *Az egyházi adó és az egyházközség alapkérdései az egyházi és világi jog szerint* (Értekezések a budapesti Kir. M. Pázmány Péter Tudományegyetem Egyházi Jogi Szemináriumából), Budapest 1941, 218.

került püspökkari jóváhagyásra és 1939. január 1-jén lépett hatályba. Ez a szabályzat egészen az 1984-es szabályzatig jórészt érvényben volt és közkézen forgott. Az adóztatási szabályzattal egybekötve egyszerre jelent meg hiteles formában, magyarul⁸ és németül⁹ a magyarországi német nyelvű egyházközségekre is gondolva.

Ennek a szabályzatnak más volt a koncepciója, mint a korábbi egyházközségi statutumoké. Itt ugyanis elvként leszögezték, hogy az egyházközség tagsága nem önkéntes, hanem automatikus, tehát nem egyesületről van szó (3. § /1/: „minden katolikus, tekintet nélkül korára és nemére, annak az egyházközségnek tagja, amely egyházközség területén ingatlana vagy hat hét óta állandó lakása van”). Móra Mihály ezt mai nyelvhasználati szokásainktól kissé távolinak hangzó szóval jelölte meg: „kényszerszeregről” beszélt¹⁰. Helyesen értelmezve kijelentését el kell ismernünk, hogy ezekben a háború előtti egyházközségekben a tagság automatikus volt. A plébánia összes hívei automatikusan, szükségképpen tagjai voltak az egyházközségnek is. Azonban az egyházközség a plébániától különböző jogi személy volt¹¹. Ez pedig azért látszott szükségesnek, mert a plébánia az egyetemes egyházjogban nem jelentette egyértelműen a hívők közösségét. Ennek a közösségnek a számára kívánt a Püspöki Kar külön jogi személyt létesíteni. Ugyanakkor az egyházközség mint önálló jogi személy nem egyesület volt, hanem a püspökök által hazai sajátosságként létrehozott hivatalos egyházi szervezeti egység. Az 1936-os pécsi egyházmegyei zsinat meghatározást is adott róla, mely világosan kifejezi ezt a jellegét: eszerint az egyházközség egy plébánia híveinek szervezett összessége, akik a helyi plébános (lelkész) vezetése alatt az előírt szabályzat szerint választott képviselőtestület útján bizonyos helyi egyházi ügyek intézésében részt vesznek, önálló joghatósággal azonban nem bírnak s minden választás vagy határozat csak az egyházi hatóság jóváhagyása után lesz jogérvényes¹². Tehát Lepold Antallal elmondhatjuk ezekről a háború előtti egyházközségekről, hogy a püspök által létesített és az ő fennhatósága alatt működő szervek voltak, amelyek útján a püspök a hívek támogatását meghatározott egyházi ügyekben igénybe vehette¹³.

Magyarországon az Egyháznak – mint tudjuk – ebben az időben, tehát a két háború között, közjogi státusza volt, mégpedig olyan jelleggel, amely feljogosította – közadók módjára¹⁴ – adó kivetésére is. Így hazánkban az egyházközségeknek az egyházi adó kivetésében és behajtásában a két háború között jelentős szerepük volt. Ezt a tevékenységet a Püspöki Kar által jóváhagyott egységes szabályzatuk alapján végezték. Ezzel függött össze, hogy az egyházi adót mint az egyházközség bevételét kezelni is kellett. Az egyházközségi képviselőtestületnek éppen ezért az egyházközségi vagyon kezelésében is voltak bizonyos jogosítványai (eszerint a szabályzat szerint).

⁸ *A magyarországi katolikus egyházközségek igazgatási és adóztatási szabályzata*, Budapest é.n.

⁹ *Statuten zur Verwaltung und Besteuerung der katholischen Pfarngemeinden Ungarns*, Budapest é.n.

¹⁰ MÓRA 206, 44-45, 143-145.

¹¹ Ezt az 1940. október 16-i püspökkari értekezlet külön leszögezte; vö. *A magyarországi katolikus egyházközségek igazgatási és adóztatási szabályzata* 5 (“A plébánia és az egyházközség nem egy jogi személy”).

¹² *Statuta synodalia. Pécs egyházmegyei zsinati határozatok* megállapította az 1936. évi egyházmegyei zsinat, Pécs 1936, 93, 346. §; idézi: MÓRA 145.

¹³ LEPOLD A., *A katolikus egyházközségek*, in *Magyar Szemle* (1927) 131; 235.

¹⁴ Az 1934. január 1-jén életbe lépett országos szabályzat szerint az egyéni egyházi adó kivetése ellen az Egyházmegyei Hatósághoz lehetett fellebbezni, ennek határozata ellen pedig a vallás-és közoktatásügyi miniszterhez lehetett felülvizsgálati kérelmet intézni (*A magyarországi katolikus egyházközségek igazgatási és adóztatási szabályzata* 91, 7. §); arra vonatkozólag pedig, hogy az egyházi adókövetelés jogilag érvényes-e, a közigazgatási bizottság adóügyi bizottsága dönthetett. Ennek határozata ellen a Magyar Királyi Közigazgatási Bírósághoz lehetett panaszt tenni; MÓRA 218.

Magyarországon azonban ez a helyzet a világi jog miatt nem lett volna szükségszerű. Így ellentétben – mondjuk – Svájcjal¹⁵, ahol az egyházközségek jelentették szinte az egyetlen formát, ahogyan az Egyház javára a hívek hozzájárulását közadók módjára behajhtatták, Magyarországon ehhez az egyházközségre nem volt szükség, mert az Egyháznak, mint olyannak a közjogi státuszából adódott, hogy az állam elismerte adóketési jogát. Ez azt jelentette, hogy az egyházközségeknek is azért volt erre joguk, mert az Egyház, az egyházi hatóság – esetünkben a Püspöki Kar és annak nyomán a saját püspökük – felhatalmazta őket erre, nem pedig valamilyen más, tisztán világi jogból eredő jogcím alapján.

Tehát bizonyos külső jegyekben emlékeztetett ugyan a magyarországi egyházközség a német nyelvterület hasonló intézményeire, mégsem volt velük azonos, és főként, létezése a világi jog szerint nem volt szükséges. Az az egyházközségi élet, amely a két háború közötti egységes szabályzat szerint megindult, igen sok nagyon értékes lelképásztori tapasztalatot eredményezett. A hívők aktivizálása nagyon széles körben megkezdődött az egyházközségi munkában. A budapesti egyházközségek életéről tízévenként egy-egy összefoglaló kötet is megjelent. Ezekből nagyon plasztikus képet kaphatunk erről a fejlődésről.

Ennek a régi egyházközségi szisztémának egyik vonása az volt, hogy egy plébánián belül több egyházközség is létezhetett. Akkor tartották ezt szükségesnek, ha filiális templomok is voltak a területen, más-más falvakban. Ilyenkor a települések határát igyekeztek megtartani, községenként külön egyházközséget létesíteni. Eleinte felmerült annak gondolata is, hogy egy-egy budapesti plébánia területén is több képviselő-testület alakítsanak¹⁶.

Mivel az egyházközség nem volt egyesület, hanem az Egyház hierarchikus struktúrájának volt a része, és a püspökök adták ki szabályzatát, valamint a konkrét megalapításban is a püspök intézkedése volt a döntő – így a képviselőtestület névsorát is fel kellett terjeszteni az egyházmegyei hatósághoz jóváhagyásra¹⁷ –, ezért az egyházközséget nagyon nehezen tudták elhelyezni az Egyház szervezetében, hiszen a Világegyházban ez ismeretlen fogalom volt. Egyes helyi egyházi előírások ismerték ugyan ezt a fogalmat, például német nyelvterületen, de – mint jeleztük – ez sem pontosan ugyanazt a szerepet töltötte be, mint Magyarországon. Tehát a plébánia a régi jog szerint a Világegyház általános intézménye volt, az egyházközség viszont magyar sajátosság. Ebből következett az is, hogy az egyházközség Egyházon belüli szerepét igen nehéz volt meghatározni. A hazai szerzők általában arra törekedtek, hogy az egyházközségben megtalálják azokat a funkciókat, amiket az egyetemes egyházi jog is megkíván plébánián szinten. Elsősorban a plébánián gazdasági tanács szerepe volt az, amit az egyházközség tevékenységének tekintettek. Ez a szerv ugyan nem volt a régi Codex szerint kötelező, de bizonyos utalásokat ebben az értelemben is lehetett alkalmazni (vö. pl. 1917-es CIC 1521. k. 1. §). Az 1938-as püspökkari szabályzat hangsúlyozza, hogy a hitelvi, egyházfegyelmi és egyházkormányzati ügyek, valamint a templomvagyon és a nem egyházközségi javadalmak, továbbá a lelképásztorkodás és az istentisztelet kérdései nem tartoznak az egyházközségi képviselőtestület hatáskörébe¹⁸.

¹⁵ Svájcban a kantonok a közjoginak elismert vallási közösségeknek adóztatási jogot adnak, amelyet rendszeren az egyházközség gyakorol. Gyakran az állami egyházi jog szerinti egyházközség a fenntartója és a kezelője az egyházi célokra rendelkezésre álló alapoknak is, így pl. az 1272. kánon előírásának megfelelő egyházmegyei alap létrehozása és kezelése az állami jog miatt nehézségekbe ütközik, vö. CARLEN, L., *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Schweiz*, in *Handbuch der katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. LISTL, J. - MÜLLER, H. - SCHMITZ, H., Regensburg 1983, 1108.

¹⁶ Erre látszik utalni Csernoch primás 1918. november 30-i levele is, vö. MÉSZÁROS 21.

¹⁷ *A magyarországi katolikus egyházközségek igazgatási és adóztatási szabályzata* 18, 19. § (4).

¹⁸ *A magyarországi katolikus egyházközségek igazgatási és adóztatási szabályzata* 39, 58. §.

Mint látjuk a képviselőtestület nem töltötte be a gazdasági tanács szerepét a templomva-
gyon vonatkozásában. Erre ugyanis az egyetemes egyházjog külön szervet (az egyháztaná-
csot – *consilium fabricae*; 1917-es CIC 1183-1184. k.) helyezett kilátásba. Viszont az egy-
házközségi tulajdonra nézve ezzel analóg funkciója volt¹⁹.

Milyen természetűek voltak az egyházközség jogosítványai? Az egyházközség válasz-
tott szerveinek semmiképpen nem volt rendelkezési joguk a plébános fölött. Szerepük ta-
nácsadó jellegű volt. Ez a tanácsadás azonban a püspök felé irányult. Móra Mihály részle-
tesen kifejtette ezt az egyházközségekről szóló monográfiájában²⁰. Tehát nemcsak a plébá-
nos tanácsadói voltak, hanem bizonyos, például vagyonkezelési ügyekben a püspök tanács-
adói is. Ez azonban azt jelentette, hogy állásfoglalásuk ilyen esetekben is csak a püspök jó-
váhagyásával válhatott kötelezővé, vagy pontosabban szólva állásfoglalásuk alapján csak a
püspök hozhatott kötelező döntést. Tehát semmiképpen nem fordulhatott az elő, hogy az
egyházközségi képviselőtestület előírjon valamit a plébános számára.

3. A PLÉBÁNIA FOGALMA A II. VATIKÁNI ZSINAT SZERINT

Mindezen előzmények után a II. Vatikáni Zsinat jelentős szemléletváltozást hozott.
Ennek a szemléleti változásnak a lényege az volt, hogy a Zsinat és annak nyomán az egye-
temes egyházjog a plébániát magát is emberek közösségének fogja fel. Tehát immár nem
pusztán hivatalnak, területi közigazgatási egységnek, hanem az ott lakó katolikus hívők
összességének. Már a liturgiáról szóló zsinati konstitúció is megemlíti, hogy a püspöknek,
mivel „egyházmegyében nem tud mindenkor és mindenhol személyesen egész nyája
élén állni, szükségképpen hívő közösségeket kell létesítenie. Közülük a legfontosabbak a
plébániák, amelyek a püspököt helyettesítő helyi lelkipásztor vezetése alatt állnak. Ezek
valamiképpen a földkerekségre kiterjedő látható Egyházat teszik jelenlétvé” (SC 42a).
Az Egyházzól szóló hittani rendelkezés pedig hangsúlyozza, hogy Krisztus Egyháza „va-
lóságosan jelen van a hívek valamennyi törvényes közösségében: amennyiben pásztor-
ikhoz ragaszkodnak, őket is egyházaknak nevezi az újszövetségi szentírás... A püspök
szolgálatához kapcsolódó bármelyik oltárközség jelképe annak, »ami nélkül
nincs üdvösség«: a szeretetnek és »a titokzatos test egységének«” (LG 26a). Ez utóbbi
megállapítás nem különbözteti meg élesen a plébániai közösséget az esetenként éppen
jelenlévő eucharisztikus közösségtől²¹. A lényeges különbség azonban a Zsinat tanításá-
ban is nyilvánvaló e két valóság között. A püspökök lelkipásztori hivatásáról szóló zsinati
határozat például kiemeli, hogy a plébános az egyházmegye valamelyik kijelölt részé-
nek saját pásztora (CD 30a). Márpedig az egyházmegye maga is személyekből álló kö-
zösség. Hasonló értelemben beszél az egyházi közösségekről a világiak apostoli tevé-
kenységéről szóló zsinati határozat. Kijelenti, hogy a plébánia mintegy sejtje az egyház-

¹⁹ Vö. MÓRA 149.

²⁰ Vö. MÓRA 148, 154.

²¹ Így joggal elmondható, hogy a zsinati szöveg némileg váratlan módon helyezi éppen a püspökök megszen-
telői tevékenységének leírásában a hangsúlyt a helyi közösségre. Ennek magyarázata abban keresendő, hogy a
Lumen Gentium szövege viták során fejlődött és gazdagodott új elemekkel. Így került sor arra, hogy a helyi
Egyház témája a püspök megszentelői tevékenységének keretében jelenjen meg; vö. PHILIPS, G., *La Chiesa
e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Milano
1975 (1989), 295-296 (fordítás franciából).

megyének (AA 10c)²². A fentiek után szinte összefoglaló következtetésnek tűnik az Egyház missziós tevékenységéről szóló határozat megállapítása, amely szerint „Isten népe közösségekben él, plébániákban és egyházmegyékben és ezekben lesz valamiképpen láthatóvá; ezekre a közösségekre is tartozik tehát a tanúskodás Krisztusról a pogányok előtt” (AG 37a). Ebben az összefüggésben a plébánia közösségi jellege már a tanúságtétel feladatának közösségi vonásával kapcsolódik össze.

A fent vázolt zsinati felfogás eredménye az az új meghatározás is, amit az 1983-as Egyházi Törvénykönyv adott a plébániáról. Természetesen ennek nagyon széles teológiai háttere van. Ennek áttekintése során gondosan ügyelnünk kell a plébániáról mint közösségről alkotott zsinati kép minden elemére. A plébánia a Krisztus-hívók olyan közössége, amelyet a püspök tartósan alakít meg és rábíz egy papra mint saját pásztorra (CD 30a). Tehát a püspök által küldött pap mint saját pásztor, és a tartós megalapítás fontos ismertetőjegyei annak a hívőkből álló közösségnek, ami a plébánia maga.

A Zsinat a plébánia funkciójáról is világosan beszél és majdnem ugyanazokat a feladatokat tulajdonítja neki, mint magának az egész Egyháznak. Tehát Krisztus hármasküldetésében, a tanítói, a papi és a pásztori küldetésben egyaránt kiveszi a részét. A plébánosról magáról első helyen, de magáról a plébániai közösségről is valamilyen formában állítja a Zsinat, hogy részese ennek a hármasküldetésnek (vö. pl. CD 30, 1). E részvétel módjára nézve a Zsinat sajátos sémát használ mind az egész Egyház, mind az egyházmegye, mind a plébánia közösségének vonatkozásában. Nevezetesen: ki-ki a saját állapotának megfelelően veszi ki a részét ebből a közös tevékenységből (vö. pl. LG 9-13, 31a, 34-36; AA 2, 6, 10). Vagyis mindenkinek hozzá kell ahhoz járulnia, de mindenki a maga módján teszi ezt (vö. pl. LG 37; AA 2a). Az Egyház egészéről szólva a Zsinat sok helyütt hierarchikus közösségről beszél. Olyan összefüggésben is, ahol ezt a szerves működést akarja jellemezni. Ezekben a kijelentésekben nem a hierarchia elnevezésén van a hangsúly, hanem azon az Újszövetségből (vö. Ef 4,16) ismert tényen, hogy az Egyházon mint egyetlen testen belül sok tag van és mindegyiknek megvan a maga jellemző funkciója. Ez a jellemző szerep sok forrásból fakad. Elsősorban mégis azokból a szentségekből adódik, amelyek képesítést és küldetést adnak a hívők számára bizonyos tevékenységekre.

Elsősorban a keresztség (LG 31a) és a bérmálás szentsége ilyen. Ezekből fakad a krisztushívók egyetemes papsága és általános egyházépítő küldetése. Belőlük forraszik az a felszólítás is, hogy mind a három tevékenységben vagy küldetésben vegyék ki a részüket.

A második jelentős szentségi alap az ordo szentsége. Ezen belül különbözőek a fokozatok: a presbiteri, illetve a diakónusi fokozatra sajátos küldetés jellemző. E vonatkozásban azonban igen nagy figyelemmel kell lennünk a küldetés fogalmára. Ez mindmáig a teológusok és egyházbiztosok egyik nagy problémája. Ugyanis, a papok vagy a diakónusok, vagy akár a püspökök sajátos, szentségi fokozatukra jellemző küldetése nem merül ki abban, amire egyedül ők képesek a szentség erejénél fogva. Tehát nyilván szentségileg érvényes feloldozást tud adni az áldozópap, ő tudja konsekrálni az Eucharisziát stb. Azonban az áldozópap sajátos, szentségben kapott küldetése nem merül ki ebben. Akár a papság szentelési szertartását vizsgáljuk meg a küldetés szempontjából, akár azt a sok helyet, ahol erről az egyházi tanítóhivatal nyilatkozott és nyilatkozik, azt találjuk, hogy a pap pl. a tanításra is a szentség ere-

²² A magyar fordítás itt reflektálatlanul azonosítani látszik a plébánia és az egyházközség fogalmát, melyek a Zsinat idején Magyarországon még különböztek egymástól. Ezt írja ugyanis „Az egyházközség mintegy sejtje az egyházmegyének” (*A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, szerk. CSERHÁTI J. – FÁBIÁN A. Budapest 1975, 321). A latin eredetiben viszont ez áll: *diocesis, cuius parocia velut cellula est.*

jénél fogva különleges küldetést kap (762. k.). Ugyanakkor tanítani megfelelő megbízás birtokában az egyházmegyében más is képes. Mégis, pl. az Egyházi Törvénykönyvben azt olvassuk, hogy az isteni ige hirdetését a Krisztus-hívőknek joguk van papoktól kérni, vagy papok szájából hallgatni, arra törekedni, hogy azt lehetőleg papoktól hallják (vö. uo.). Ehhez nyilván azért fűződik joga a hívőknek, mert a pap által mondott prédikáció valamilyen sajátos többletet tartalmaz. Ez még akkor is így van, ha ezt a hallgató első hallásra nem veszi észre, akkor is, ha egy rátermett, fel nem szentelt személy nagyon vonzóan, érdekesen, tartalmasan tud beszélni. Mindebből láthatjuk, milyen sok mindent jelenthet a sajátos szentségi fokozatnak megfelelő küldetés. Nagy teológiai és emberi érzékenységet kíván annak megtalálása, hogy ki-ké a maga módján, hogyan veheti ki a részét – mondjuk egy plébánián belül – az Egyház közösségi tevékenységében.

A plébániának ez a differenciáltabb fogalma nem tévesztendő össze a részegyház fogalmával. Tehát bármennyire is hasonlatosak a plébánia funkciói és feladatai magának az Egyháznak a funkcióihoz, mégsem mondhatjuk, hogy a plébánia részegyház. Éppezért nem mondhatjuk a szó szakkifejezési értelmében azt sem, hogy a plébánia helyi Egyház, hanem azt mondhatjuk, hogy az „egyházmegye része”. Egészen pontosan így áll ez a Codexben is. Miért nem nevezhetjük a plébániát a szó teljes értelmében Egyháznak? – Azért nem, mert hiányzik belőle valami, ami az ekkleziológiai teljességhez szükséges. Ez pedig a szentségi teljesség. A plébánia saját pástora nem püspök, hanem a püspök által megbízott pap. Az ekkleziológiai teljesség akkor áll fenn, ha megvan a mind a hét szentségből álló teljes szentségi struktúra, benne a püspöki ordóval. Ez nem azt jelenti, hogy a püspökkel közösségben lévő plébánián nem valósul meg a teljes szentségi élet, hanem azt, hogy ez nem önállóan, függetlenül történik. Tehát az Egyház elnevezés ebben a szakkifejezési értelemben az egyetemes Egyházon kívül a részegyházakra (egyházmegyékre, illetve az annak megfelelő szintű közösségekre) illik. Arra is fel kell figyelnünk, hogy a Zsinat és az egyházjog a részegyház esetében is közösségről beszél (CD 11; 369. k., 381. k. 2. §). Tehát nemcsak a plébánia a hívők közössége, hanem az egyházmegye is, de ez utóbbi élén saját pástorként püspök áll (vö. 369. k.)²³. Az egyházmegye egyháztani teljessége abban ragadható meg, hogy saját pástorként püspök irányítja, mégpedig áldozópapokból álló presbyterium (az egyházmegyében működő papok összessége²⁴) segítségével, az evangélium és az Eucharisztia révén a Szentlélekben egybegyűjtve Isten népének a püspökre bízott részét (uo.). Ebben a teológiai összefüggésben az Eucharisztia tartós és autonóm jelenléte és a püspöki rend mintegy kölcsönösen feltételezik egymást²⁵. A püspökre való rábízottság egyben az egyetemes Egyház közösségébe való bekapcsolódást, a püspök törvényes kinevezésének tényét is magában foglalja²⁶. A plébánia viszont csupán az egyházmegyének egy része. Vezetését a megyéspüspök felügyelete alatt végzi a lelkipásztor (374. k. 1. §, 515. k. 1. §).

²³ Vö. GHIRLANDA, G., *Chiesa particolare (Ecclesia particularis)*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di Corral C. – De Paolis V. – Ghirlanda G., Cinisello Balsamo 1993, 170-172.

²⁴ Vö. pl. CATTANEO, A., *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiológicas nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare* (Ateneo Romano della santa croce, monografie giuridiche 8), Milano 1995; ERDŐ, P. – GARCÍA MARTÍN, J., *La missione come principio organizzativo della Chiesa – Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, in *Periodica* 84 (1995) 434-441.

²⁵ ERDŐ P., *Conseguenze canoniche di una ecclesiologia eucaristica*, in *Periodica* 83 (1994) 297-303; magyarul: UA., *Eucharisztikus egyháztan jogi következményekkel*, in *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*, szerk. FILA B. – ERDŐ P. (Studia Theologica Budapestinensia 12) Budapest 1995, 352-357.

²⁶ Vö. ARRIETA, J. I., *Comentario al c. 369*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, ed. MARZO, A. – MIRAS, J. – Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, II, 685-686.

Nem tévesztendő össze a plébánia a pillanatnyi eucharisztikus közösséggel sem. A teológia szerint a szentmisében valamilyen módon realizálódik, megjelenik az egész Egyház. Hiszen Krisztus és az egész Egyház cselekménye a szentmise akkor is, ha éppen kevesen vannak rajta jelen. Ez a pillanatnyi eucharisztikus közösségben megjelenő Egyház viszont nem azonos a plébániával. Más kérdés, hogy ideális esetben, a plébániai közösség eucharisztikus közösség is. Azonban a gyakorlati életből tudjuk, hogy ma is túl nagyok a plébániáink ahhoz, hogy egyetlen szentmisén az egész plébánia összes híve ott legyen. A plébániának viszont, bár élőbb tagjai a templomba járók, tagja minden katolikus, aki annak területén lakik (518. k.). Így noha nem azonos a plébánia és a pillanatnyi eucharisztikus közösség, mégis az Eucharisztia az a legfőbb kötelék, amely a plébánia híveit különösen is összefűzi egymással és a plébános személyével.

4. A PLÉBÁNIA AZ 1983-AS EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYVBEN

Az 1983-as Codexben szintén megtaláljuk a zsinati meghatározást a *plébániáról mint közösségről*, amelyet a püspök egy papra bíz mint saját pástorra, és amely általában területileg van körülhatárolva (515. k. 1. §; 518. k.)²⁷. Lehetséges azonban az is, hogy a plébániai közösséget a püspök nem területileg, hanem személyi szempontok alapján határolja körül (518. k.). Személyi plébániák alapítása elég gyakori, mégpedig különféle szempontok alapján. Lehetőség van erre pl. rítus szerint. Ez olyan egyházmegyékben aktuális, ahol ugyanarra a püspökre többféle sajátjogú rítus szerinti egyházhoz tartozó hívők is rá vannak bízva mint saját pástorokra. A megyéspüspöktől különböző rítusú híveknek ugyanis az ilyen területeken nincs saját hierarchiájuk. Így Magyarországon ez nem a görögkatolikus hívek és a latin megyéspüspökök viszonyát érintő kérdés, hiszen a Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus saját plébániái lefedik az egész ország területét. Viszont pl. a budapesti örménykatolikus közösség az Esztergom-Budapesti Főegyházmegyéhez tartozik²⁸. Számukra a Főegyházmegye tart fenn személyi jellegű plébániát. Itt tehát a rítus (vagy a keleti Codex szavával élve: a sajátjogú egyházhoz való tartozás) szerint nyer meghatározást a plébánia híveinek köre.

A Codex személyi plébánia létesítésének szempontjaként említi a nemzetiséget és a nyelvet is (518. k.). Az Esztergom-Budapesti Főegyházmegyében is vannak példák a nyelvi szempontból kijelölt plébániára. Ilyen pl. jelenleg a lengyel plébánia²⁹.

A plébániai *közösségről*, *azaz magáról a plébániáról* azt állítja az Egyházi Törvénykönyv, hogy az jogi személy (515. k. 3. §). Képviselője, magánál a jognál fogva, minden jogügyletben a plébános (532. k.). Mint hivatalos egyházi jogi személy (vö. 116. k. 1. §) a plé-

²⁷ Vö. COCCOPALMERIO, F., *Il concetto di parrocchia*, in AAVV., *La parrocchia e le sue strutture* (Il Codice del Vaticano II, 4), Bologna 1987, 73-80; SCHICK, L., *Die Pfarrei. Beitrag zu einer theologisch-kanonistischen Ortsbestimmung* (Fuldaer Hochschulschriften 6), St. Ottilien 1988, 22-24; PÉRISET, J.-C., *La paroisse. Commentaire des canons 515-572* (Le Nouveau Droit Ecclésial), Paris 1989, 43-44, stb.

²⁸ Vö. *Az Esztergomi Főegyházmegye névtára és évkönyve 1982*, Esztergom 1982, 264-265 (önálló anyakönyvezés 1923-tól; a budapesti Örmény Katolikus Egyházközség 1922-ben alakult, 1947-ben pedig Mindszenty bíboros határozatával „*personalis és territorialis* hatáskörrel” felruházott önálló lelkészséggé vált).

²⁹ A kőbányai lengyel lelkészség plébániai jogok (pl. önálló anyakönyvezés) nélkül alakult még 1908-ban, vö. *Az Esztergomi Főegyházmegye névtára és évkönyve 1982*, 308. Később azonban a Krisztus-hívők valamelyik közösségének ellátására szóló pusztán lelkészi státusz (564. k.) helyett a főpásztor a lengyel hívekből személyi plébániát szervezett vö. *Az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye névtára 1996*, Budapest 1996, 31.

bánia magának a hierarchikus struktúrának a része. Így a plébánia tulajdonában lévő javak egyházi javaknak minősülnek, melyeket a plébános az Egyház nevében kezel (1257. k. 1. §; 1279. k. 1. §). A Codex leszögezi, hogy vannak olyan testületek a plébánián, amelyeket meg lehet, vagy meg kell alakítani, s amelyek a plébános munkáját segítik. Tehát az Egyházi Törvénykönyv a plébániai közösség vezetésének és struktúrájának alapjait is tartalmazza, s felsorolja a plébános feladatait is (528-535. k.).

Az egyházközségről természetesen az új Codex sem beszél. Az korábban is csupán helyi sajátosság volt, nem pedig az egyetemes egyházjog intézménye.

5. A PLÉBÁNIA JELENLEGI JOGI HELYZETE MAGYARORSZÁGON

a. A plébániától különböző egyházközségek megszűnése

A mai jogi helyzet világos képének megrajzolásához előre kell bocsátanunk, hogy amikor 1984-ben, tehát egy évvel az Egyházi Törvénykönyv kiadása után a Püspöki Kar kiadta a Magyarországi Katolikus Egyházközségek Általános Szervezeti Szabályzatát³⁰ – mégpedig meghatározott időre, öt évre³¹, melynek lejárta után még egy rövidebb meghosszabbításra is sor került³² –, akkor a szöveg szerkesztői nagymértékben belefoglalták az előszóba mindazt, amit a Zsinat és az Egyházi Törvénykönyv – nem az egyházközségről, hanem – a plébániáról mond. Utána a szöveg ezt mintha azonosítaná az egyházközséggel, ugyanakkor azonban olyan megjegyzéseket is tesz, melyek szerint az egyházközségnek az a hívó a tagja, aki valamilyen módon bejelentkezéssel, egyházi hozzájárulás fizetésével kifejezi, hogy az egyházközséghez *kíván* tartozni. Tehát úgy tűnik, mintha szakítana a koncepció a Serédi primás által lefektetett szükségképpen tagsággal, mintha megint egyesületnek tekintené az egyházközséget, ugyanakkor a plébánia teológiai képét próbálja azonosítani az egyházközséggel. Valószínűleg a szerkesztők nem reflektáltak arra, hogy mi a Zsinat tanításában az újdonság ezen a téren, és ezért nem tudták eldönteni, hogy a régi magyarországi koncepciót megőrzik-e vagy elhagyják. Ez a reflektálatlanság volt a jellemző erre az átmeneti időszakra. Ezért volt szükséges annak idején a Magyar Kurírban egy szöveget közzétenni, amely megmagyarázta ezt a belső ellentétet, mondván, hogy az egyházközség megmaradt a plébániától különböző jogi személynek³³. Ugyanakkor ez a jogi személy pontosan azokból a hívókból állt, akik a plébánia (vagy a megfelelő filiális plébániarész) közösségét alkották³⁴. Tehát az 1984-es Szabályzat minden belső feszültsége ellenére sem változtatta meg az egyházközségnek a II. világháború előtt definiált fogalmát.

³⁰ Magyarországi Katolikus Egyházközségek Általános Szervezeti Szabályzata, Budapest 1984.

³¹ Magyarországi Katolikus Egyházközségek Általános Szervezeti Szabályzata 46. §.

³² Vö. pl. Az Esztergomi Érseki Főhatóság Körlevele, 1990, 31.

³³ ERDŐ P. – SZEMÉLYI J. (interjú). *A plébánia és az egyházközség*, in *Magyar Kurír* 75 (1985) 225; ERDŐ P., *Grenzen und Möglichkeiten der Beteiligung der Verbände an den hierarchischen Aufgaben. Beispiel: Die ungarischen Kirchengemeinden*, in *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht*, ed. AYMANS, W. – GERINGER, K. T. – SCHMITZ, H., St. Ottilien 1989, 337-343, főként 341-342.

³⁴ Erre utal – minden ugyanebben a szövegben fellelhető ellenkező és bizonytalan megfogalmazás ellenére – Magyarországi Katolikus Egyházközségek Általános Szervezeti Szabályzata 6. §. Így az 1984-es Szabályzat fenntartotta a plébánia és az egyházközség mint jogi személy különbözőségét, ugyanakkor azonosította az egyházközség tagjait a plébánia híveinek összességével.

Az 1984-es (immár hatályát veszített) egyházközségi szabályzat óta azonban jelentős jogi változások történtek a kérdésben. Először is tisztázódtak a kérdés világi jogi összefüggései. Megjelent az 1990. évi IV. törvény, amelyben a magyar állami jog leszögezi azokat az elveket, melyek szerint az egyházak bizonyos szervezeti egységeit jogi személynek ismeri el. Ezen elvek közé tartozik az is, hogy az állam jogi személynek ismeri el az Egyház olyan szervezeti egységét, amit az illető Egyház saját törvényei szerint jogi személynek tekint³⁵. Maga a törvény említi meg erre példaként az egyházközséget. De ez a példa nem azt jelenti, hogy csak az egyházközség lehet jogi személy, s nem jelenti azt sem, hogy egyházközségnek kell lennie, hiszen az összes egyházakra vonatkozó általános kijelentésről van szó. Az általános kijelentés tartalma pedig az, hogy amit az adott egyház a saját szervezetén belül jogi személynek ismer el, azt tekinti annak az állam is, ha ez az egység önálló képviselői szervvel rendelkezik³⁶. Azaz nincsen továbbra sem olyan előírás Magyarországon a világi jogban, amely szerint a Katolikus Egyháznak a plébániától különböző jogi személyeket is fenn kellene tartania ugyanarra a közösségre nézve annak érdekében, hogy maga a plébánia államilag elismert módon működhessen. Ilyen értelemben tehát a világi jog nem teszi szükségessé a jogi személyiség megkettőzését.

A Püspöki Kar, részben a további teológiai és egyházjogi reflexió alapján, részben ezen világi jogi helyzetre tekintettel, 1992-ben döntést hozott az új szabályzatról. Általánosan ismert az új Egyházközségi Képviselőtestületi Szabályzat³⁷. Ennek már a címében is feltűnik a nagy különbség mind a Serédi-féle, mind az 1984-es szöveghez képest. Azok ugyanis maguknak az egyházközségeknek a szervezeti szabályzatát adják. Az új szöveg ezzel szemben csak az egyházközségi képviselőtestületek szabályzata kíván lenni. Ennek oka pedig az, hogy az *egyházközségek* mint olyanok *időközben megszűntek*. Másként fogalmazva: az egyházközségek azóta nem a plébániától különböző jogi személyek. A Képviselőtestületi Szabályzat bevezető rendelkezése ezzel kapcsolatban a következő kijelentést teszi: „1.1. Az új egyetemes egyházjog plébániának magát a hívek közösségét nevezi, ezért az egyházközségről mint külön egyházjogi fogalomról már nem szükséges rendelkezni (CIC 515-518). Megállapítjuk, hogy ezentúl az egyházközség szót mint a plébánia közösségének szép, régi magyar elnevezését használjuk. A plébánia jellegéről és működéséről az egyetemes egyházjog intézkedik (CIC 515-552). A plébánia vagy a plébániarészek (filiális egyházközségek) képviselőtestületeiről és egyes egyéb szerveinek működéséről a jelen szabályzat (A Magyarországi Egyházközségek Képviselőtestületi Szabályzata rövidítve: MEKSz) rendelkezik.”

A döntő változás az, hogy nincs többé egyházközség mint a plébániától különböző jogi személy, s így mindaz, ami eddig egyházközség nevet viselt, azonos a plébániával, ami egyben azt is jelenti, hogy ma egyházjogilag – következésképpen, az Egyház autonómiája alapján a világi jog előtt is –, ami az egyházközség tulajdona, az a plébániának mint jogi személynek a tulajdona, ami az egyházközség működése, az a plébániának mint jogi személynek a működése stb. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy most már közvetlenül magának a plébániának, nem pedig egy párhuzamos másik közösségnek kell magára öltenie azokat a közösségi vonásokat, amelyeket addig csupán a tőle különböző egyházközségek hordoztak.

³⁵ 1990. évi IV. törvény 13. § (2).

³⁶ Uo.

³⁷ *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata*, Budapest 1993.

b. A plébániai (egyházközségi) képviselőtestületek szabályzata és működése

Tanulmányozva *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzatát* arra a megállapításra juthatunk, hogy benne a központi kérdés magának a képviselőtestületnek a szerepe. Mielőtt azonban ennek elemzésébe belefognánk, előre kell bocsátanunk, hogy milyen természetű dokumentum ez a képviselőtestületi Szabályzat. Először is tudatosítanunk kell, hogy ezt az okmányt a Püspöki Konferencia adta ki. Ám a Püspöki Konferencia ezt a Szabályzatot egyhangú szavazással fogadta el. Ez azt jelenti, hogy olyan témáról van szó, amiben nem a Püspöki Kar az illetékes, hanem az egyes megyéspüspökök. Azonban ők közösen gyakorolták feladatukat. Egyhangúlag döntöttek (455. k. 4. §), hogy a szabályozás országosan egységes legyen. Ez viszont azt eredményezi, hogy a rendelkezés kevésbé szilárd, mint a püspöki karok saját jogalkotói illetékességi körébe tartozó normák.

A mai egyházjog szerint ugyanis a Püspöki Konferenciának kétharmados többséggel van joga általános határozatot (decretum generale), állandó normát hozni, szabályt alkotni, mégpedig csakis olyan kérdésekben, melyeket a jog vagy a Szentszék kifejezetten rábíz. Ezekben a témákban elfogadott szabályait fel kell terjesztenie az Apostoli Szentszékhez. Ha a szentszéki felülvizsgálat megtörtént, akkor lehet e szabályokat kihirdetni (455. k. 1-2. §). Ezután azonban kötelező erővel rendelkeznek azoknak a püspököknek a számára is, akik ellenük szavaztak. Az ilyen normát egy püspök nem változtathatja meg egyházmegyéje számára. Azokban a témákban viszont, amelyek az egyes püspökökre tartoznak, a Konferencia csak egyhangúan dönthet; az így elfogadott szabályokat nem szükséges Rómába felterjeszteni felülvizsgálatra, viszont később tőlük minden egyes püspök részben vagy egészben eltérő normákat adhat ki a saját egyházmegyéje számára.

A vizsgált dokumentum – mint láttuk – nem az Apostoli Szentszék felülvizsgálatával jött létre, egy-egy püspök a saját egyházmegyéjében – ha lelkipásztori szempontból szükségét látja – egyes pontokban vagy globálisan is rendelkezhet tőle eltérően. Nincs tudomásunk arról, hogy jelenleg egyházmegyenként különösebb eltérések lennének a képviselőtestületi szabályok terén, de a lehetőségre fel kell hívnunk a figyelmet. Tehát, ha egy püspök valamilyen szabályt másképp határozná meg, mint ahogy ebben a Szabályzatban le van fektetve, nem lehetne azt mondani, hogy megsért egy magasabb jogszabályt.

Ezek után vizsgáljuk meg ennek a Szabályzatnak a tartalmát. A képviselőtestületről van benne szó. Ennek funkciót igyekszik a Szabályzat az egyetemes egyházjog szerinti testületekével párhuzamba hozni. Kijelenti, hogy a képviselőtestület két testületnek a feladatát látja el. Egyrészt betölti a plébániai pasztorális tanács (536. k.) szerepét, másrészt ellátja a plébániai gazdasági tanács (537. k.) feladatát is³⁸.

Erről a két tanácsról maga az Egyházi Törvénykönyv rendelkezik. Lényegében meghatározza, hogy mi a feladatuk, elmondja, hogy a megyéspüspök illetékes szabályzatuk kiadására, és kimondja, hogy a gazdasági tanács megalakítása minden plébánián kötelező, a pasztorális tanácsé viszont csak akkor, ha a megyéspüspök a papi szenátus meghallgatása után jónak látja. Az egységes szabályzat ténye hazánkban azt jelzi, hogy Magyarország összes püspökei úgy látták jónak, hogy minden plébánián legyen plébániai pasztorális tanács is, ami azonos az egyházközségi képviselőtestülettel.

³⁸ *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata* 2.1. („Az egyházközségi képviselőtestület a plébánia vagy az eddig is külön képviselőtestülettel rendelkező plébániarész /egyházközség, filális egyházközség/ tanácsa az, amely – megfelelő szervei útján – betölti a plébániai pasztorális tanács és a plébániai gazdasági tanács feladatait, amit az egyetemes egyházjog ajánl, illetve előír /CIC 536-537/).

Mivel azonban ez a két funkció egy testületen belül helyezkedik el, maga a Szabályzat két bizottságot állít fel a képviselőtestületekben. Egyrészt a lelkipásztori bizottságot, másrészt a gazdasági bizottságot, hogy az egyetemes jog szerinti két testület funkciója elkülönüljön³⁹.

A lelkipásztori tanácsnak (bizottságnak) vagy pasztorális tanácsnak plébániai szinten valóban tanácsadói szerepe van. Tehát a plébános felé tanácsot ad lelkipásztori kérdésekben, ami nem jelenti azt, hogy a tanácsok végrehajtásában – ha a plébános ezeket megfogadja – nem kell kivennie a részét. Sőt, Szabályzatunk világosan kimondja, hogy a képviselőtestület tagjainak a működtetésben is, a tevékenységben is ki kell venniük a részüket, mégpedig főként úgy, hogy a lelkipásztori bizottságon belüli munkacsoportokban szerepelnek. A Szabályzat fel is sorol néhányat e csoportok közül⁴⁰ (liturgikus, hitoktatási, családgondozási, karitatív, sajtó- és ökumenikus munkacsoport), azonban ez a felsorolás nem kimerítő. Tehát ezeken kívül más munkacsoportok is alakíthatók, sőt az is lehetséges, hogy egyes egyházmegyékben elő is írjanak ezektől különböző további plébániai munkacsoportokat. Egyes újabb egyházmegyei zsinataink kilátásba helyezik vagy akár el is rendelik – a nyomukban kiadott főpásztori rendelkezésben –, hogy a különböző szakpasztorációs tevékenységet egyházmegyei szinten referensek, esetleg szakvikáriusok koordinálják. Rendkívül alkalmasnak látszik, hogy ezek a szakreferensek – természetesen a plébánossal is egyeztetve – kapcsolatot tartsanak a plébániai képviselőtestületek munkacsoportjaival⁴¹.

A gazdasági bizottság funkciója ettől egy kissé eltér. A gazdasági bizottság ugyanis nem mindig egyszerűen a plébánosnak ad tanácsot, hanem olykor magának a püspöknek. Tehát amikor –úgymond – a gazdasági bizottság nem fogadja el a plébános által javasolt költségvetési tervezetet, az nem azt jelenti, hogy rendelkezik a plébános fölött és előírja neki, hogy hogyan készítse el a költségvetést, hanem azt, hogy feladatkörének keretei között a püspöknek azt tanácsolja, hogy ne azt fogadja meg, amit a plébános javasol, hanem más költségvetést hagyjon jóvá. Vagyis nem a plébános fölötti rendelkezési jogot gyakorol, hanem a püspököt segítő tanácsadói szerepben jár el⁴².

Működnek ezen a gazdasági bizottságon belül olyan funkciók, amelyek ellenőrző jellegűek. Ilyen pl. a pénztár állagának ellenőrzése⁴³, vagy az egyházközség összes szerződéses viszonylatának ellenőrzése, melyet a bizottság egyik tisztségviselője, a gazdasági felügyelő útján végez⁴⁴. Hasonlóan ellenőrző jellegű tevékenység a pénztárkönyvbe beírt tételek hivatalos igazolásai meglétének felülvizsgálása. Ezt a feladatot a bizottság két további tisztségviselője (a két számvizsgáló) látja el⁴⁵. Ahol pedig eltérő külön egyházmegyei rendelkezés híján a templomatyá (gazdasági gondnok) magának a képviselőtestület gazdasági bizottságának tisztségviselője, ott eszerint az ő tevékenysége útján a bizottság ellenőrzi évente a leltárállományt is⁴⁶.

³⁹ A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata 4.11.

⁴⁰ A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata 5.6.

⁴¹ *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve*, Budapest (1994), 137. 66. § („A plébániák az adott terület szakpasztorációs feladatainak összehangolására működjenek együtt az egyes témák regionális felelősein keresztül a szakterület vikáriusával...”).

⁴² Vö. A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata 5.7.

⁴³ A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata 5.7.f).

⁴⁴ A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata 5.14.

⁴⁵ A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata 5.15.

⁴⁶ A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata 5.13 („A gazdasági gondnok /templomatyá/ a gazdasági bizottság első számú felelőse. Évente köteles a leltárállományt ellenőrizni”).

A gazdasági bizottság legfőbb és legáltalánosabb feladata a részvétel a plébánia vagyonezelésében. Ebben a tevékenységben a gazdasági bizottság az egyházközségi képviselőtestület elnökének, vagyis a plébánosnak⁴⁷ a vezetése és irányítása alatt áll⁴⁸. Így lehetséges az, hogy bár a Szabályzat pl. az ingatlanokkal kapcsolatos bérleti szerződések megkötését a gazdasági bizottság hatáskörébe utalja⁴⁹, másutt kijelenti: „Sem a gazdasági bizottság, sem az egyházközségi képviselőtestület nem köthet érvényes adásvételi szerződést. Szerepük e téren javaslatadás a plébános számára. Szerződést a plébánia nevében a plébános köt, személyesen vagy megbízott útján. De ezek a megyéspüspök jóváhagyásával válnak érvényessé”⁵⁰. Ez utóbbi megjegyzés a megyéspüspöki jóváhagyásról, természetesen csak a fontosabb egyedi szerződésekre vonatkozik, melyek számára a jog ezt külön megkívánja. Mivel a plébániának mint jogi személynek is kell, hogy legyen gazdasági tanácsa (1280. k.), s ezt a szerepet normális körülmények között a képviselőtestület gazdasági bizottsága tölti be, ez a bizottság segíti a plébánia vagyonezelőjét, aki maga a plébános (531-532. k.). Márpedig a plébános vagyonezelői minőségében nem hozhat olyan vagyonezelői intézkedést, amely a rendes vagyonezelés határait és módját meghaladja, hacsak előzőleg írásbeli felhatalmazást nem kap rá az ordináriustól (1281. k. 1. §). Hogy pedig a plébániák vonatkozásában mi számít rendkívüli vagyonezelésnek, azt a gazdasági tanács meghallgatásával a megyéspüspök határozza meg (1281. k. 2. §). Gyakorlatilag az egyes egyházmegyék körleveleiben közlik azokat a püspöki rendelkezéseket, melyek szabályozzák, hogy milyen típusú ügyletekhez és milyen értékhatár fölött szükséges az érvényességhez előzetes írásbeli engedély az ordináriustól. Ezeknek az intézkedéseknek a köre szélesebb, alsó értékhatára pedig általában jóval alacsonyabb annál, mint amit a Püspöki Konferenciának a Szentszék által felülvizsgált normája tartalmaz. Ez a norma ugyanis a püspök által végzett rendkívüli vagyonezelői intézkedésekre vonatkozik (1277. k.), nem pedig azokra, melyeket a püspöknek alárendelt jogi személyek vagyonezelői végeznek⁵¹. Megjegyzendő, hogy a plébániai törzsvagyonhoz tartozó dolgok érvényes elidegenítéséhez már az említett püspökkari normák szerint is a megyéspüspök engedélye szükséges, mégpedig az egyházmegyei gazdasági tanács, a tanácsosok testülete és az érdekeltek hozzájárulásával (1292. k. 1. §), ha a dolog értéke meghaladja a 10000 USD-t, de nem magasabb, mint 1000000 USD. Ha ugyanis az érték ez utóbbi összeget meghaladja, az Apostoli Szentszék engedélye is szükséges⁵². Értékhatártól függetlenül mindig ordináriusi engedély szükséges a plébániai tulajdon bérbeadásához is (vö. 1297. k.)⁵³. Lé-

⁴⁷ *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata* 4.8 („A képviselőtestület elnöke a plébános”).

⁴⁸ *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata* 5.7.

⁴⁹ *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata* 5.7.d).

⁵⁰ *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata* 5.10.

⁵¹ *A Magyar Püspöki Konferencia Kiegészítő Szabályai az Egyházi Törvénykönyvhöz*, Budapest 1994, 13. cikkely („Az 1277. kánon szerinti rendkívüli vagyonezelés körébe tartozónak kell tekinteni az alábbi ügyleteket:

- Örökségek vagy ajándékok elfogadása, amennyiben azokhoz teher vagy meghagyás járul.
- Kezesség vállalása idegen kötelezettségekért.
- 100000 USD értéket meghaladó kölcsön felvétele.
- Adásvételi vagy megbízási szerződések kötése, ha az egyes szerződésben szereplő érték a 100000 USD-t meghaladja.
- Egyházi vagy állami jog szerint elismert intézmények (önálló szervezeti egységek) létesítése, átvétele, megszüntetése vagy átadása”).

⁵² *A Magyar Püspöki Konferencia Kiegészítő Szabályai az Egyházi Törvénykönyvhöz* 14. cikkely.

⁵³ *A Magyar Püspöki Konferencia Kiegészítő Szabályai az Egyházi Törvénykönyvhöz* 15. cikkely.

teznek viszont olyan csekély értékről szóló és a rendes vagyonkezelés körébe tartozó szerződések, melyek megkötéséhez – ha az egyházmegyei hatóság által jóváhagyott költségvetés körében történik – külön előzetes püspöki engedély nem szükséges.

Mint említettük a képviselőtestületi szabályzat néhány ponton kifejezetten utal a különböző egyházmegyei megoldások lehetőségére. Így elsősorban abban a tekintetben, hogy az egyházközségi (plébániai) és a templompénztárt az adott egyházmegyében egységes közneveléssel vagy külön kezeljék⁵⁴. Általánosabb továbbra is a külön kezelés gyakorlata.

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Amint a fenti rövid áttekintésből is kitűnik, a plébánia fogalma a II. Vatikáni Zsinattal és az 1983-as Egyházi Törvénykönyvvel alapvetően megváltozott. Ma a plébánia a hozzá tartozó Krisztus-hívők (papság és világiak) összességét jelenti. Ezzel a magyar egyházi sajátosságként korábban létezett formájú, a plébániától különböző jogi személyiségű egyházközségek fenntartása értelmét veszítette. Ezért a Magyar Püspöki Konferencia 1992-ben egyhangú döntéssel megszüntette a külön egyházközségeket és kiadott képviselőtestületi Szabályzatában megállapította, hogy az „egyházközség” ezentúl mint a plébánia régi, szép, magyar elnevezése értendő. Ugyanakkor az eddigi egyházközségi szervek közvetlenül a plébánia saját szervei lettek. A bennük megvalósuló tevékenység a plébánia közösségi működését jelenti.

A plébániai képviselőtestület tisztségei és sajátos feladatkörei lehetőséget adnak arra, hogy az egyházmegyei szintű szakpasztoráció közvetlen plébániai kapcsolatai kifejlődjenek, ugyanakkor a plébánosnak – úgy is mint a képviselőtestület elnökének – koordináló és irányító szerepe megerősödjék. Mindez hozzájárulhat ahhoz, hogy maga a plébánia eleven, tevékeny közösségként jelenjen meg.

⁵⁴ *A Magyarországi Egyházközségi Képviselőtestületek Szabályzata* 5.9.

KISS IMRE

Lehet-e a Szentháromság modell a társadalom számára?

Szentháromság: társadalmi modell

Híres mondássá vált E. Kant és K. Rahner nyomán hogy „a Szentháromság dogmája semmit sem jelent a gyakorlat számára” és „ha a teológiai könyvekből eltávolítanák azt, ami a Szentháromságról szól, szinte semmi nem változna a keresztyének gondolkodásában és életében”. Asszisztáltunk ahhoz a paradoxonhoz, hogy „a legnagyobb mysterium salutis-ból a legbonyolultabb mysterium logicum lett” (M. González). Ennek ellenére néhány éve a helyzet változik. Már ismertnek számít az az állítás, hogy a Szentháromság az emberi társadalom modelljét alkotja gazdasági, politikai és kulturális szinten is. Mit jelent mindez konkrétan?

Az egyházi dokumentumokban

Immár visszatérő állítás a különböző keresztyén hagyományokon belül és a köztük lévő dialógusban, hogy *Isten legbensőbb élete az egység legfőbb modellje*.

A katolikus egyház tanítóhivatalában ez a téma teljesen érvényre jut mind egyetemes, mind helyi szinten. Tisztán behatolt a II. Vatikáni Zsinat tanításába (vö. GS 24. 40. 21.; UR 2.; LG 4. 47.; PC 1.); II. János beszélt róla a Szentlélekről szóló enciklikájában (DeV 59.), a nőről szóló enciklikában (MD 7), azonkívül a Családról szóló apostoli buzdításában (FC 11) és a Sollicitudo rei socialis enciklikában (40); a legutóbbi Ökumenikus direktórium ebben jelöli meg az egység alapját és célját, amelyre minden keresztyén hivatott (13); a latin-amerikai püspökök a pueblai záródokumentumban több paragrafust szenteltek ennek a témának, melyekre ritkán tapasztalt erőteljesség és szociális tisztánlátás jellemző (211–219); az olasz püspökök a *Pasztorális tervek* egyik alapjának ezt jelölik meg a 90-es évekre (15–16).

Mindezek ellenére ezek a dokumentumok a szentháromságos valóságot, mint társadalmi modellt csak globálisan, az elvek szintjén említik, anélkül, hogy kifejtenék annak következményeit. Ezért mi – csak röviden és csak az irányt fölvezolvá –, a különböző keresztyén egyházak néhány teológusának nyomdokain haladva¹ a következő kérdésre keressük a választ: Milyen konkrét jellegzetességekkel kell rendelkeznie a társadalmi kapcsolatoknak és struktúráknak, hogy a társadalom a szentháromságos élethez hozzáigazodjék?

¹ Az első részben Bruno FORTE gondolatmenetét követem, elég szabadon vö. Trinita cristiana e realta sociale, in: Asprenas, 2 (1986), 360–364; ID. Trinità come storia, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 181–184.

Kezdeményezés, befogadás, nyitott kölcsönösség

1. Az emberi lény istenképisége mindenekelőtt abban a tényben áll, hogy az Atya tükörképe. Amint az Atya a szentháromságos életben maga a forrás, azaz a kezdetek nélküli kezdet, az isteni élet eredet nélküli eredete, a Szeretet örök forrása, úgy az emberi teremtménynek az a hivatása, hogy a szeretet forrása legyen a történelemben. Az emberi lény a szeretetre lett teremtve, arra hivatott, hogy szeretetet ajándékozzon, ingyenesen. Itt a gyökere annak a ténynek, hogy az igazi keresztény másokért akar élni, mindig kész, hogy ő kezdeményezze mások javának keresését, anélkül, hogy érdek fűzné hozzá, vagy viszonzást várna.

Az isteni Szeretet Teremtő, és az ember arra hivatott, hogy „együtt-teremtő” legyen, azaz folytatója, befejezője a teremtésnek, nemcsak a természet vonatkozásában, hanem a társadalmi kapcsolatok területén is. Isten, amikor teremt a jóságot adja a létezőknek: „Isten látta, mindaz, amit alkotott, nagyon jó” (Ter 1,31). Így a mi szeretetünk is, ha hiteles, képes mindenben a pozitívat felfedezni és értékelni. Ily módon, megtisztított tekintetünk, pozitív magatartásunk „teremt”: abban az értelemben, hogy másokat éltet, új életlehetőségeknek ad helyet bennük. Amikor sikerül úgy szeretni az embereket, ahogy nekik szükségük van a szeretetre, látjuk, hogy kivirágoznak, megvilágosodnak, előmozdítjuk növekedésüket, megvalósulásukat, lehetővé tesszük a képességeik kifejlődését, amelyek egyébként soha nem jöttek volna felszínre. A szeretet megérezeti a másikkal, hogy jó az, hogy létezik. „Szeretni annyi, mint azt mondani a másoknak: nem halsz meg” (G. Marcel). „A szeretet az, ami létet ad!” (M. Blondel)

2. Azután, amint a *Fiú* tiszta befogadás (elfogadás), úgy az ember azon az alapon él a Szentháromság képére, hogy képes a *szeretet elfogadására*. A *Fiú* kinyilatkoztatja nekünk, hogy az isteni nemcsak a szeretésben áll, hanem abban is, hogy hagyja magát szeretni, nemcsak ajándékozás, hanem elfogadás is. Az is szeretet – gyakran nagyobb szeretet –, amikor hagyjuk, hogy szeressenek. A szegénység, amely elfogad, a szeretetnek a föltétele, tehát a létezésnek. Azonban, míg a *Fiú*ban az elfogadás abszolút módon tiszta, a teremtményben birtoklássá és egoizmussá válhat, a szeretet lerombolásává. Ez (a *Fiú*-i aspektus) megerősíti a szeretni hagyás alapvető fontosságát, hogy ne mindig és csak „főszereplői” legyünk a szeretetnek, akik mindig adnak, anélkül, hogy elfogadnánk.

3. Végül erre a szeretetre való eredeti hivatásnak a *kölcsönös* megvalósulásában az emberek fölfedezik a *Szentlélek* jelenlétét. Amint a Szentháromságban, aközött AKI SZERET és aközött, aki SZERETETT, a Lélek az egység örök köteléke, úgy Ő a társadalmi egység alapja. A kölcsönösség az, amiben teljesen megvalósul az emberi személy.

A Lélek a Szentháromságban megalapozza a Személyek kölcsönös szeretetének végtelen nyitottságát is. Amint ismeretes, Keleten és Nyugaton a kereszténység két hagyományt fejlesztett ki saját és egymást kiegészítő jellemzőkkel. Ténylegesen, míg a latin teológia azt húzta alá, hogy a Lélek az Atya és a *Fiú* közötti Szeretet, a keleti teológia azt emeli ki, hogy Istennek ez a Szeretete, éppen mert ilyen, nem maradhat önmagába „zárt”, hanem túlmegy, kiárad a Teremtésben és a történelemben. Ebben a perspektívában a Lélek Isten *extázisa* (kilépése) a teremtmény felé, Isten életének a közlése „kifelé, „az isteni közösség kitarulkozása afelé, ami nem isteni” (C. Duquoc).

Ez nem azt jelenti, hogy a szeretetben nem lehetnek különböző exkluzív, kizárólagos kapcsolatok. Azonban – egészen a leghitelesebb exkluzív kapcsolatig, mint amilyen a jegyek között van – a szeretet mindig inkluzív, befogadó is mások felé. Amint Saint-Exupéry mondja: a szeretet nem abban áll, hogy egymás szemébe nézünk, hanem mind a ketten ugyanabba az irányba. A lét egy törvényéről van szó, ami csak látszólag paradox (pontosan szentháromságos): a *nyitott* kölcsönösség egyben a két személy közötti szeretet védelme és megmentése is.

A társadalomban való tükröződés

Ha mindez érvényes minden személyre és a személyek közötti kapcsolatokra, ugyanazt kell mondanunk a szélesebb társadalommal kapcsolatban is.

Az emberiség alapvetően Istennek, az *Atyának* a kifejeződése, abban az értelemben, hogy minden emberi csoport csak úgy létezhet, ha olyan személyek alkotják, akik egyenként a szeretet forrásai. És azért kell ilyennek lenniük, hogy *mint közösség*, élet- és szeretetforrása váljanak a társadalom más szektorai számára.

Nem fogja tükrözni az Atyát egy olyan emberi csoport, amelyben nem tisztelik minden egyes személy méltóságát, eredeti és megismételhetetlen létét. De még kevésbé fogja tükrözni az Atyát az a csoport, amelyben a különböző eredetiségek, amelyek azt alkotják nem találkoznak olyan módon közösségben, hogy az még magasabb szeretetforrás legyen a társadalom számára.

Továbbá semmilyen közösség sem képes megvalósítani önmagát az uralkodás és az önkény tanítása alapján, tehát autokrata és elnyomó formák által. A szentháromságos hit megakadályozza, hogy az egy Isten állítását, aki abszolút és mindenható, fölhasználják – amint ténylegesen megtörtént a társadalomban –, arra, hogy néhány ember mások fölötti uralmát legitimizálják.

Így az emberi közösség kifejezi a *Fiút*, amikor a *befogadás helyévé* válik. a különböző elfogadások közösségévé a szeretetben, ami mélyebb, mint az egyesek elfogadásának egyszerű összege. Egy közösség olyan mértékben mondható valóban emberinek és akkor tükrözi az Isten Fiát, amilyen mértékben magába fogadja az utolsókat, a szegényeket, a társadalom áldozatait, és bátran visszautasít minden diszkriminációt, legyen az a hatalom, a gazdagság, a faj, a nem vagy a kultúra alapján.

Végül a társadalom annyiban fogja tükrözni a *Lelket*, amennyiben *közösség* lesz a *kölcsönösségben* és a szabadságra való állandó ráfeszülésben, nemcsak a csoportokon belül, hanem a *különböző társadalmi szektorok között* is.

Egy ilyen közösség ki kell, hogy fejeződjék a társadalmi tervek megvalósulásában, úgy, hogy ezek a tervek folyamatosan a szentháromságos misztérium fényénél nyernek igazolást és újulnak meg. Ez azt jelenti, hogy semmilyen társadalmi (közösséget érintő) rendelkezés sem abszolutizálható. Minden tervnek át kell menni az átmenetiség alázatán és a megkülönböztetés fáradtságán.

Minden társadalmi program és megvalósulás esetében a szentháromságos minta egyszerre mutatkozik meg úgy, mint azok ösztönzője és megmérője, mint kritikus óvatosság, ugyanakkor javaslat, impulzus a szabadság felé mindattól, ami embertelenné tesz, és annak érdekében, hogy nagyobb legyen a kommúnió és a részvétel.

Milyen társadalom felé haladunk?

Mindeddig főként európai szerzők gondolataira hivatkoztunk. Ha egy pillantást vetünk a latin-amerikai szövegekre, meglátjuk, hogy jól lehet hasonló metódust használni, de a drámai társadalmi helyzet miatt, amiben élnek, más színezettel és hangsúllyal beszélnek a Szentháromságról a társadalommal kapcsolatban.

Például azt mondják, hogy a szegények, mint akik a társadalmi változásokban a jogok, a szerveződések és az aktív részvétel alanyai, fölfedezik Istenben az *Atyát*, akit a Biblia úgy mutat be számunkra, mint az elnyomottak Szabadítóját, a szegények Igazságát, az árvák és özvegyek Védelmezőjét, olyan Valakit, aki egy szabad és testvéri népet gyűjt egybe. Fölfedezik *Jézust*, a *Fiút*, mint aki Isten Országának megalapítója, ami megvalósul a történelemben, fölforgatva meggyőződéseket és struktúrákat a szegények, az elhagyottak, az utolsók érdekében. Ezért Jézus az ellentmondás jele, és mivel végsőkig hűséges ügyéhez, eljut a keresztthalálig. Fölfedezik a *Szentlelket*, mint az igazság Lelkét, mint az emberek ítéletével szemben Isten ítéletének Lelkét, a fényesség és erősség Lelkét, hogy örömmel tanúskodjanak az ellenségeskedések közepette, a tragikus társadalmi szituációkban és az üldözésben...

Egy másik latin-amerikai hang összefoglalja mit jelent a szentháromságos minta az emberi társadalom számára:

„A három isteni személy közösségéből származik az ösztönzés az emberi személy, a társadalom, az Egyház és a szegények felszabadítására, kettős értelemben is: kritikus és konstruktív értelemben. Az emberi személy arra hivatott, hogy minden egoista mechanizmust fölülmúljon és megélje a közösségre szóló hivatását. A társadalom támadja a Szentháromságot, amikor egyenlőtlenségre szerveződik, ellenben tiszteli, amennyiben előnyben részesíti mindenki részvételét és közösségét, és létrehozza az igazságot és egyenlőséget mindenki között. Az Egyház annál inkább a szentháromságos közösség szakramentuma, minél inkább megoldja a keresztények közötti egyenlőtlenségeket és a különböző szolgálatok közötti egyenlőtlenségeket, és minél inkább törekszik az egységre és éli azt az egységet, ami a különbözőségekből való együttlétezés jelent. A szegényeket ösztönzi, hogy viszályt szüntessenek szegénységüket, mivel ez bűn a szentháromságos közösség ellen”.²

Ezt támasztja alá még egy jeles német, református teológus rövid utalása, aki már jó ideje kutatja a szentháromságos teológiát és annak társadalmi következményeit:

„Csak egy olyan emberiség tükrözi a háromságos Istent, amelyik egy, egyetlen és egyesítő, osztályuralom és diktatórikus elnyomás nélkül. Ez az a világ, amelyben az embereket a *többiekkel való kapcsolataik* határozzák meg és nem a hatalmuk vagy, hogy mennyit birtokolnak. Ez az a világ, amelyben az embereknek mindenük közös és mindent megosztanak, kivéve személyes jellemvonásaikat”.³

„A Szentháromság képére”

Ha az emberek képesek a szentháromságos dinamikát élni, az azért van, mert „Isten képére” lettek teremtvé (Ter 1,26). Létezik olyan teremtmény, akiben megtalálható ennek ősmintája?

² L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella E., Assisi 1987, 294–295, vö. még ID., *Trinità: la migliore comunità*, 1990.

³ J. MOLTMANN: in: *Sulla Trinità*, M. D'Auria Ed., Napoli 1982, 36.

Máriáról mondták, hogy „Istenről szóló magyarázat... az a teremtmény, aki leginkább hasonlít Istenre, és aki leginkább bemutatja őt nekünk.⁴ Másrészt, amint egy jelentős ökumenikus dokumentum kijelenti: közös elem a különböző keresztény hagyományokban – Máriával kapcsolatban – az *ő utánzása*.⁵

Ebben a perspektívában – amit próbálunk bemutatni – ma fölismerhető, hogy Mária és a Szentháromság között egyedüli mélységű kapcsolat van. A jelenkori Mariológia új és termékeny irányzatáról van szó.⁶ Mária szeretetforrás volt, aki Isten akaratának tökéletes befogadásával (amely meghallgat, elfogad, beleegez) lehetővé tette az Ige megtestesülését. Ez „Fiának első tanítványává tette⁷ és „a Szentlélek leszállásának részesévé”.⁸

Máriának az Ige iránti nyitottsága kialakította életében a szentháromságos dinamikát, azt hogy a Szentháromság által alkotott ikonként (képként) ajánlja föl magát, mint az Isten végtelen, önközlő szeretetére való nyitottság modellje. Mária úgy ajánlja föl magát, mint annak a női génusznak az ősmintája, amelyet a személyes szeretet, konkrétság, elfogadás, válaszadás, a szeretet csendje, életközelség... alkot. Az összes „szentháromságos erény”, mert ezek teszik lehetővé a szentháromságos kapcsolatokat. Olyan női dimenziók, amelyek szükségesek mind a nőknek, mind a férfiaknak.

Szentháromság: milyen értelemben „társadalmi program”?

„A Szentháromság a mi társadalmi programunk”. Ez a mondat (mely megtalálható a múlt század ortodox, anglikán és luteránus egyházainak teológusainál, sőt eredete valószínű a XIV. századi nagy orosz szerzetesig, szent Szergejig nyúlik vissza⁹), az egyik legtöbbet idézett mondat azoknál a szerzőknél, akik az emberi társadalmiság és a Szentháromság kapcsolatáról beszélnek.

Egy ilyen kifejezéssel kapcsolatban két dolgot kell világosan látni. Az első, hogy az egy-háromságos Szeretet, amely „programként” kínálkozik számunkra, természetesen nem előregyártott recepteket jelent, hanem vonatkozási rendszert, az értékek, ideák skáláját, életstílust és életminőséget, utópiát (pozitív értelemben, vagyis amivé lenni kell, a cél, ami felé törekszünk). Ezek oly teljességgel emberi értékek – amelyekből összetevődik a háromságos szeretet –, hogy ezekben és ezek gyakorlati következményeiben osztozhatnak más hitű és meggyőződésű emberek is.

A második, hogy nem eshetünk egyfajta integrizmusba, azaz nem lehetünk olyan naivak, hogy törekszünk megtestesíteni az evangéliumot, s közben eltekintünk annak lefordításától és a történelmi közvetítésektől. Nem elég, hogy személyes szinten vagy mikro-kezdemenyezésekben éljük az evangéliumot. Arra van szükség, hogy az átmenjen a társadalomba, le kell fordítani a társadalmi struktúrák és tervek szintjén. Máskülönben azt koc-

⁴ M. CERINI: *A Szeretet-Isten Chiara Lubich tapasztalatában és gondolataiban*, Új Város Kiadó, 100.

⁵ Ökumenikus Nyilatkozat a Mária-tiszteletről (Saragozza 1979. október 9.) 2. pont, in: *Il Regno / Documenti*, 19 (1979) 473. Egy olyan dokumentumról van szó, amit aláírtak a katolikus, ortodox, anglikán, luteránus, református és „evangelicals” egyházak teológusai.

⁶ Vö. B. FORTE, *Maria la donna icona del Mistero*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Miláno) 1989.

⁷ Amint ezt VI. Pál a *Mariális Cultus*-ban és II. János Pál a *Redemptoris Mater*-ben kiemelik.

⁸ C. LUBICH, cit. in: L. M. SALIERNO, *Maria negli scritti di Chiara Lubich*, Ed. Città Nuova, Roma 1993, 71.

⁹ Vö. G. M. ZANGHI, *Dio che é Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova Ed., Roma 1992, 142.

káztatjuk, hogy megragadunk egy „spirituális”, személyközi szinten, vagy a jótékonyági művek szintjén. Mindezek érvényes és szükséges dolgok, de nem elegendők ahhoz, hogy átalakítsuk a társadalmat szentháromságos értelemben.

Nyilvánvaló, hogy itt alapvető és általános útmutatásokat próbálunk nyújtani. A szakértőknek és azoknak, akik a különböző területen dolgoznak – a politikában, gazdaságban, igazságügyben, nevelésben, egészségügyben, művészetben stb. – a merész, de csodálatos feladata, hogy belevigyék a szentháromságos dinamikát a konkrétumokba.

„A Szentháromság, ami bármilyen nem keresztény vallásos hit számára hallatlan dolog, küzd az emberrel, mint az angyal Jákobbal, hogy elfogadtassa magát, hogy aztán Ő fogadja magába az embert. A Szentháromság hatást gyakorol a gondolkodásra, a személyek közti kapcsolatokra, hogy sajátjává formálja azokat... Egészen addig, amíg az ember nem alakítja át a Szentháromság szerint a kategóriáit, a Szentháromság szerint átalakítva életét. A Szentháromság százados munkával végzi az ember által kidolgozott istenkép átformálását azzal, hogy megtisztítja, kitágítja azt... A mai kultúra mélységeiből új életnek és új gondolkodásmódnak kell kirobbannia. Olyan életnek, amely már mostantól szentháromságos... Olyan intézmények és struktúrák kidolgozására van szükség, amelyek – amennyire lehetséges – leviszik ezeket a valóságokat a mindennapok gyakorlatának szintjére... Ki kell terjeszteni ezeket a valóságokat. Be kell vinni az emberi élet minden kifejeződésébe.”¹⁰

A Szentháromság a történelem inspirálója és kritériuma

Ez tehát a mai emberiség nagy kihívása: „szentháromságosan” átgondolni az egész társadalmi életet és a struktúrákat, amelyekben az szerveződik.

A keresztényeknek meggyőződésük, hogy a Szentháromságban benne van a grammatikája, a kulcsa annak, hogyan értelmezzék és hogyan építsék föl gyakorlatilag a létet. És felelősek azért, hogy tényekkel és gondolataikkal hozzájáruljanak ahhoz, hogy ez kifejeződjék a történelemben, annak mérhetetlen sok megvalósulási lehetőségében.¹¹

Világos, hogy itt nem egy „felekezeti” kérdésről van szó. Minden embert, aki a szolidaritás, a szolgálat, a részvétel, az összes törvényes különbözőség tiszteletben tartásának és értékelésének szellemében cselekszik, a Szentlélek mozzgat és a szentháromságos program szerint él, ami az emberiség „genetikus kódjába” van írva.

Tehát akkor csak egy pszicho-szociológiai valóságról van szó? Egyáltalán nem. A szentháromságos életet Krisztus tárta föl teljességgel számunkra, és hogy az megvalósítható legyen, kinyilvánította és elküldte az ő Lelkét. Teológiailag azt mondanánk: minden szentháromságos kifejeződésünknek tudatosan vagy kevésbé tudatosan krisztologikus-pneumatologikus alapja van.

Különben kettős veszély állna fenn. Azok, akik azt mondják, hogy nem hívők, úgy foghatnák föl a szentháromságos ősmintát (paradigmát), mint egy jól működő kulcsot, ami több okból kifolyólag társadalmilag működik, anélkül azonban, hogy az Istenben lenne az alapja. Míg a keresztények úgy tekinthetnének a szentháromságos életre, mint egy olyan

¹⁰ ID, in: *Il problema ateismo*, Roma 1986, 222 kk.

¹¹ Vö. P. CODA, *Dio uno e Trino*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992, különösen 262 kk.

mintára, ami rajtuk kívül van, és lemásolandó. Akár egyik, akár másik magatartás – pozitív megjelenésével együtt is – tökéletlen, tehát leszűkítené azt a dimenziót, amelyre az emberi társadalom hivatott.

Ugyanis életünk nemcsak a Szentháromság szerint alakul, hanem ugyanakkor a szentháromságos élet *bensejében* is. Isten egy-háromságos élete nemcsak „pecsétje”, hanem forrása az életünknek. „A kinyilatkoztatást nem azért kaptuk, hogy kíváncsiságunkat kielégítse, hanem hogy jobba tegyen bennünket” (J. H. Newman), hogy átalakítsa, átistennítse az életünket. Isten nemcsak kinyilatkoztatta önmagát. A leglenyűgözőbb valóság az, hogy a Háromság-Isten *közölte önmagát*, saját életében részesített minket.

Amint G. Larentzakis ortodox teológus megjegyezte, „János evangéliumának sokat idézett szakaszában gyakran megállunk ennél, »hogy legyenek mindnyájan egy« (17,21), elfelejtve azt, ami ezt követi, ami sokkal fontosabb: »amint te Atyám bennem vagy és én tebenned, legyenek ők is egy mibennünk«. Bizonyára az a mondat a keresztyének egymás közötti egységére vonatkozik, de az Isten és az emberek közötti közösségre is”.

Akkor is, ha az Isten iránti szeretet és a felebarát iránti szeretet kölcsönösen magába foglalja egymást, a tapasztalat mutatja, milyen fontos, hogy megtaláljuk a dolgok helyes rendjét: a társadalmi szintű szeretetünknek az Istennel való egységünk a gyökere. Amint a II. Vatikáni Zsinat mondja: „minél szorosabb közösségben egyesülünk az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel, annál bensőségesebb és könnyebb lesz majd a növekedés a kölcsönös testvériségben is” (UR 7).¹²

Ma a teológusok, ha leírják azokat az értékeket, amelyeknek át kell hatniok egy olyan társadalmat, amely a Szentháromság mintájára épül fel, általában a Szentháromság egyes személyeiből indulnak ki. Aki az egység lelkiességében szerzett tapasztalatra alapozza reflexióját, inkább a szentháromságos relációkat húzza alá, mindazzal az újdonsággal, amit ezek a társadalom számára képviselnek. Ebben a vonatkozásban csupán néhány alapvető szempontra mutatunk rá.

A „perichoresis”

Alapvető fogalom ez a Szentháromságos teológiában; az eredeti görög szót használják, mivel nincs alkalmas szó rá a modern nyelvekben. Azt jelenti, hogy a személyek áthatják egymást, egyiknek a másikban való kölcsönös jelenléte ez, ami a legmélyebb közösséget teszi lehetővé az identitások tiszteletben tartásával. S amikor ez a típusú kapcsolat megvalósul, mindegyik *akkor önmaga, ha ő a másik*.

Ez egyike az isteni, Szentháromságon belüli élet „törvényeinek”, tipikus jellegzetességeinek, következésképpen az emberi társadalomban megélt szentháromságos dinamikának is. Aki nem fogja ezt fel, az nehezen fogja megsejteni, mit jelent a „szentháromságosság”. Könnyebb megérteni, ha az ember közösségileg tapasztalja meg e titkot. Talán a hit egyetlen más valóságának megsejtéséhez sem szükséges annyira ez a sajátos kölcsönösség: ti, hogy a szentháromságos hit megvallása telve van a gyakorlatra való utalásokkal, illetve minél inkább a Szentháromság „módján” élünk, annál jobban befogadjuk ennek a titoknak igazságát, kimondhatatlan nagyságát és társadalmi jelentőségét.

¹² „A bennünk lévő Szentháromsággal való együttélés készségessé tesz bennünket arra, hogy együtt éljünk a testvérekben lévő Jézussal is” (C. LUBICH, *Hozzát szölok* Új Város Kiadó 1994, 34.)

Máskülönben arra a kétfajta magatartásra jutunk el, amelyek ma általánosnak tűnnek a keresztény egyházakban: vagy tagadni a Szentháromságot, s azt mondani, hogy ez csak az ókori kultúrának egy elméleti spekulációja, vagy elfogadni azt, mint a hit alapvető igazságát, anélkül, hogy megértenénk, milyen jelentős köze van ennek a közöttünk lévő személyes kapcsolatokhoz, s milyen fontos mondanivalója van az emberiség konkrét életére vonatkozóan.

Mit jelent tehát „perichoretikusan” élni két vagy több embernek? Amint mindenkiben megvan a képesség, hogy azonosuljon önmagával, megvan az a kölcsönös képesség is, hogy „belehatoljon” a másik bensejébe, hogy „élje a másikat”, hogy azonosuljon vele, hogy – amilyen értelemben ez lehetséges – a másik legyen.

Ezt a relációt, amely *tökéletesen a Szentháromság Személyei között létezik*: egység a különbözőségben, az egyiknek „bennlakozása” a másikban keveredés és megosztottság nélkül, fölébe kerülés és felszívódás nélkül, *analóg értelemben* hivatottak vagyunk élni kölcsönös kapcsolatainkban, nemcsak személyek közt, hanem csoportok, intézmények, egyházak, nemzetek közt is.

Ebben az összefüggésben a tapasztalat alapján tehetünk egy megjegyzést: Gyakran megmutatkozik, hogy a szentháromságos dinamika elvezet arra, hogy mindent közösbe tegyünk, *kivéve azt, ami a legsajátosabban a miénk*. Ez igaz, de hozzá kell fűzzük, hogy a szentháromságos szeretetben nem úgy adja valaki magát, hogy „megtartsom” magának valamit (önnön sajátosságait), hanem megtapasztalható, hogy a személyiség akkor lesz legteljesebben önmaga, ha teljességgel adja magát: hasonlóan, amint az Atya is éppenséggel a maga mindent átadásában lesz Atya, s ugyanezt lehet elmondani a Szentháromság minden személyéről.

Személlyé válás a társadalmivá válásban (perszonalizáció a szocializációban)

Ezt a jellegzetesen szentháromságos dinamikát – ami az egység és különbözőség dinamikája – megtaláltam a Fokoláre mozgalom városkaiban.¹³ Ilyen mondatokat hallottam a látogatóktól: „Sokatokkal beszélgettem, s az a benyomásom, hogy csak eggyel beszéltem”. Mások azt mondták: „Amit legjobban értékelek az, hogy nagy egységet találtam köztetek, s látam, hogy ugyanakkor mindenki önmaga marad”. Valóban, a mély közösségivé válás együtt-növekedése az erős személlyé válással, megmutatja – mint az egyik legvilágosabb jel –, vajon a kapcsolatokat „perichoretikusan”, azaz szentháromságos, közösségi stílus szerint élik-e.

Ez annak a visszatükröződése, ami a Szentháromságon belüli életben történik, ahol „az isteni Személyek különbözősége oly nagy, aminél nem lehet nagyobbat elképzelni, míg az egység oly intenzív, aminél nem lehet intenzívebbet elgondolni” (H. Mühlen). Ezért, ahol ugyanazt a minőségű szeretetet élik, ami a Szentháromságban létezik – H. U. von Balthasar kifejezésével – létrejön a „szimultán, az egyidejű személlyé válás és társadalmivá válás”. Még érdekesebb vonás, hogy ennek a két valóságnak a kölcsönös növekedése nemcsak szimultán, hanem „közvetlenül arányos” (P. Coda): minél autentikusabb a közösség, annál jobban növekszik a személy és viszont.

¹³ A mozgalom által létrehozott kis „városok”, amelyekből már számos van a világon. Ezekben az élet törvénye: az Evangélium. Annak a „laboratóriumi” megtapasztalását nyújtják, hogy milyen lenne a társadalom, ha annak élete és struktúrái a kölcsönös szeretetre lennének alapozva.

A keresztény századok kifejlesztettek egy szentháromságos lelkiséget, de elsősorban a Szentháromság bennünk lakozása tapasztalatának értelmében. És ez megfelel az Evangéliumnak: „Aki szeret engem, megtartja tanításomat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23; vö. 1 Jn 3,24; 4,12–13. 15–16). Tehát egy olyan örökségről van szó, amit értékelni kell és mélyen meg kell élni.

Mégis, korunkban tipikus hangsúlyt kap – az egység lelkiségén keresztül – a Szentháromságnak nemcsak az emberben, hanem a *közösségben* való bennlakozásának megtapasztalása is, mindazzal a következménnyel, amit ez magával hoz. Nemcsak az egyes emberekben, hanem azok közösségében is, nemcsak bennem, hanem másokban is és a mi kölcsönös közösségünkben, nemcsak a mellettem lévő emberben, hanem a személyek közötti kapcsolatban is.

„A legnagyobb tanúságtétel, amit a világnak Istenről adhatunk”¹⁴ ebben áll: a kölcsönös szeretet által lehetővé tenni, hogy Istennek ez a jelenléte kinyilvánuljon az emberi együttélésben.

Amit ez alkalommal különösen hangsúlyozni akarunk, hogy olyan jelenlétről van szó, amit nemcsak kis csoportok szintjén adhatunk. Korunk nagy kihívása, hogy ezt éljük társadalmi szinten is: a családban éppúgy, mint a tudományos kutatók között, a művészetben éppúgy, mint a politikában vagy a gazdasági életben.

A Szentháromság és a lét törvénye

Ezzel kapcsolatban egy másik szempont, ami nagyon erősen előtérbe kerül az egység karizmája által: az *áldozati* dimenzió, ami a hiteles szeretet alapvető vonása, és ami mintaszerűen a húsvéti eseményben fejeződik ki: „*A keresztre feszített, elhagyott és föltámadt Jézus Isten szentháromságos arcának és az egész emberiség háromságos hivatásának kinyilatkoztatása.*” (P. Coda)

A történelemben itt található a legmagasabb szintű konkretizálódása annak a dinamikának, ami magának a Szentháromságnak az életét alkotja, azaz az altruizmus és a tökéletes ajándékozás, az elvesztés a megtalálásért, a nem-lét a létért. Ez a „húsvéti dinamika” a lét törvénye.

Ha szeretetünknek nem az a mértéke, ami a keresztre feszített és elhagyott Krisztusban volt, jelentősen lecsökkennek a lehetőségeink, hogy a szentháromságos tapasztalatot társadalmi szinten konkretizáljuk.

Ténylegesen egy ilyen „alkímia” nélkül, amely minden szenvedést szeretetté alakít át, hogyan haladna előre társadalmi elkötelezettségünk bármilyen szinten is. Ilyen szenvedés lehet: amikor „üldözést szenvedünk az igazságért”, amikor a politikai, ideológiai, technikai, kulturális szinten való eltérések áthidalhatatlannak tűnnek, amikor konkrét szituációkban nem látszik világosan milyen megoldásokkal próbáljunk egy szentháromságos típusú dinamikát útnak indítani, és ezer más nehézség, melyeket az evangéliumi kritériumok szerint épülő társadalom hoz magával.

Az egyik jellegzetesség, ami nem teszi illuzórikussá az erőfeszítést, hogy közösségeink szentháromságos társadalomként éljenek, pontosan abban a tényben van, hogy a sze-

¹⁴ Vö. M. CERINI, A Szeretet-Isten Chiara Lubich tapasztalatában és gondolataiban, Új Város Kiadó 4., 5. fejezet.

retetnek ez a mértéke van bennük. Csak így érlelődnek bennük egyre szabadabb személyek, akik nem bátortalanodnak el és képesek minden kudarc után újra kezdeni, akik képesek minden akadályt annak a szentháromságos szeretetnek az alapanyagává alakítani, amiben megtalálták életük értelmét.

„Jézus közöttünk” és a szentháromságos élet

Amint tudjuk az *agape* szót arra használja az Újszövetség, hogy kifejezze azt az új típusú szeretetet, amit Jézus hozott a Földre, ami a Szentháromságon belüli élet és szeretet a történelemben megvalósulva.

Természetes, hogy ez a szeretet teszi lehetővé azt az egységet, amely a Szentháromság pecsétjét hordja magán. Ténylegesen, amikor az evangéliumi szeretetet élük, akár annak legegyszerűbb szintjén – „szeresd felebarátodat, mint önmagadat” – már kezd megvalósulni, legalábbis kezdő szinten, a szentháromságos dinamika, mivel abban visszatükröződik Isten benső életének lényege: „A Három Személy mindegyike úgy szereti a másikat, mint önmagát. Megtestesül az evangéliumi törvény: „szeresd felebarátodat, mint önmagadat”; és a szeretet a Szentháromságból származó egész teremtnak az élettörvénye” (Iginio Giordani).

Az egység lelkiségének egyik tipikus jellegzetessége, hogy új hangsúlyt adott Jézus azon jelenlétének, amit Mt 18,20-ban ígért: „*Ahol ketten, vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok közöttük*”. Amikor nyilvánvalóvá lesz köztünk ez a jelenlét a saját hatásaival, ez egy biztos jele annak, hogy kapcsolataink szentháromságosak, mivel Isten olyan mértékben van jelen a közösségben, amilyen mértékben köztünk a szentháromságos szeretet áramlik. Ezért visszhangozva a nagy ortodox teológus, Bulgakov véleményét, azt lehetne mondani, hogy ez az evangéliumi szöveg a közöttünk lévő Jézusról egy *kriptogramma*, egyfajta „rejtjeles szöveg” a társadalmilag megélt Szentháromságról.

Szentháromságos „metodológia”

Van egy alapvető szempont a szentháromságos kapcsolatok építésének szolgálatában, amely talán másodlagosnak tűnhet, vagy úgy, mint aminek kevés köze van a társadalmi problematikához. A meghallgatás képességéről van szó.

A szeretet eme fajtájának, ami az autentikus meghallgatás, ugyancsak mélységes társadalmi jelentősége van. Többek között kifejezi a mi érdeklődésünk mértékét mások iránt (s igazi kölcsönös érdeklődés nélkül nem lehetünk „mindnyájan egy”). Gyakran szoktunk beszélni a benső csendről, amely feltétele, hogy hallgathassunk Istenre; ritkán beszélünk arról, hogy a mélységes csend pótolhatatlanul fontos, hogy meghallgassunk másokat.

Csak ez a csend – mondja ismételten Chiara Lubich – teszi lehetővé számunkra, hogy „eggyé váljunk” minden emberrel, hogy míg hallgatjuk őket félretegyük gondolatainkat, kompetenciánkat, tapasztalatainkat, ízlésünket, esetleges ellenvetéseinket, hogy valóban képesek legyünk befogadni azt, amit a másik kifejez. Ez egyedülálló „módszer”, nemcsak arra, hogy mélységében felfogjuk azt, ami a másik, vagy amit a másik közölni akar, hanem a kapcsolatok minőségében is, amelyeket így létrehozhatunk. Ha aztán a másik személy

ugyanígy viselkedik irányunkban, ez lehetővé teszi a szentháromságos gondolkodást, ahol „én tebenned vagyok, s te énbennem vagy” (G. M. Zanghi). S ez egy másik alapvető módja annak, hogy leírjuk, mit is jelentenek a szentháromságos kapcsolatok.

Híressé vált Dante kifejezése az Isteni színjátékban, ahol – új szavakat alkotva – sikerül elmondania ezt a valóságot: „ha elmerülnél bennem, ahogy én tebenned”.¹⁵ Mégis az előző kifejezés még inkább „szentháromságos”, mint Dantéé. Ténylegesen az evangélium kifejezése „én az Atyában vagyok és az Atya énbennem” (Jn 14,11; vö. 17,21) nem azt mondja, hogy én „eltűnök”, „megsemmisülök” az Atyában... A szentháromságos életben a saját azonosság szimultán a másikban való jelenléttel, a legteljesebb egység egybeesik a különbözőséggel: „én benned vagyok és te énbennem”.

Ez nem csak a személyek közötti kapcsolatban döntő. Egy ilyen „szentháromságos metodológia” – elveszíteni magamat a másikra való legteljesebb odahallgatásban – új lehetőségeket nyit egymás kölcsönös megértésében és a minden szinten jelentkező konkrét problémák megoldásának keresésében. Így a politikai pártok közti kapcsolatban a Parlamentben, vagy az érdekek ütközésében lévő különböző társadalmi csoportok közt; abban, ahogy az orvos hallgatja betegét, vagy az ügyvéd vagy a kereskedő a kliensét; ez segíti az építészeket vagy a várostervezőket, akik keresik, hogy fölismerjék azoknak a családoknak vagy intézményeknek mélyebb igényeit, amelyek számára terveznek, vagy a diplomaták feladatát a nemzetközi vitákon; ez lehetővé teszi a termékenyebb tapasztalatcserét különböző művészeti iskolák vagy különböző kultúrák között stb.

Számos tapasztalatra lehetne hivatkozni, amelyek ezt igazolják, és amelyek egy új világ igazi magjai. Azok az emberek, akik tudnak szentháromságosan meghallgatni, párbeszédet folytatni, a társadalmi élet mély átalakulásának alapjait rakják le.

A gondolat egysége?

Ebben az összefüggésben a keresztények gyakran felteszik a kérdést: mint jelenthetnek Pálnak ezek a kérései, hogy „mindnyájan egy lélek legyenek... tökéletesen egyet gondoljanak” (vö. 1Kor 1,10; Fil 2,2). És ez nem csak a hit síkján, hanem a mi esetünkben különösen társadalmi szinten.

Emlékszem, egyszer hallottam, hogy Chiara Lubich hogyan írja le a gondolat egységét: az nem azt jelenti, hogy mindnyájan ugyanazon a módon gondolkodunk – ez uniformizálás lenne – hanem mindegyikünket az a bölcsesség világosít meg, amely Istentől jön; tehát én értem a másikat, mert benne ott van a bölcsesség, és viszont: azonban nem szükségyszerűen alkotunk a két gondolatból szintézist, és nem ugyanolyan módon fejezzük ki magunkat. Ezért azt mondjuk, hogy az igazság „szimfonikus”, abban az értelemben, mint a zenében, ahol az összhang a különböző, egymás közt jól összehangolt hangszerek által fejeződik ki. Ez Istent dicsőíti, aki éppen azáltal, hogy Egy és Három, képes arra, hogy minden egyes emberben másként de nem ellenkezően fejezze ki magát.

¹⁵ *Mennycsászár*, IX. 81. (Az eredeti olasz: „S'io m'intuassi come tu t'immii”. Az Európa Kiadónál megjelent fordítás szerint: „Ha bennem volnál, ahogy én tebenned...” /1971, 301. o./)

„Csalódás” a társadalmi megvalósulás terén

Ahhoz, hogy társadalmi terveket szentháromságos fölfogásban lehessen alkotni és előre lehessen vinni, döntő a saját tapasztalat, legalább két ok miatt:

a) azon tény miatt, hogy minden társadalmi tervekészítés a létezés egyfajta fölfogásán alapul (ebben az esetben: szentháromságos fölfogáson);

b) csak aki járatos a szentháromságos dinamikában, az képes azt kiterjeszteni, mivel egy szentháromságos típusú élet, mint minden emberi tapasztalat, megkívánja a tanuló-időt.

Mégis gyakran találhatók olyanok, akik rendelkeznek bizonyos tapasztalattal ilyen kapcsolatokról, azonban, amikor át kell ültetniük azt a társadalomba, úgy látják, hogy egyfajta csalódást és kishitűséget kell legyőzniük. Gyakran ez egy hibás perspektívának köszönhető. Amikor a társadalmi tevékenységükben nem találják meg közvetlenül ugyanazt a lelki teljességet, amit a megvalósult egységben tapasztaltak – kicsoport szintjén –, ezt úgy értelmezik, mint egy jelet, hogy az egységnek ezt a tapasztalatát „nem lehetséges” társadalmilag élni, vagy, hogy ők „nem képesek” azt előre vinni.

Hogy növekedjék ez a tapasztalat társadalmi területen, bizonyos szükséges előfeltételeken túl – mint az evangéliumi érettség, a saját tevékenységében való szakértelem, alkalmas eszközök –, számot kell vetni a társadalom saját „törvényeivel”. Többek között figyelembe kell venni azt a tényt, hogy a szakszervezeti, politikai, jogi, kereskedelmi, nevelési stb. területen minden tevékenység a relativitás széles kereteit föltételezi, gyakran egész skáláját kínálja a konkrét lehetőségeknek, amelyek egyenlő mértékben tűnhetnek érvényesnek és ennél fogva elfogadhatónak. Ezért nélkülözhetetlen – különösen, amikor bizonyos szempontból új útnak vágunk neki – a tapasztalatszerzés, az azt követő tapogatózások, esetleges helyreigazítások, amikor észrevesszük az alkalmatlanságot, vagy hibákat. Tudva, hogy jól lehet az autentikus értékek képesek arra, hogy a legkülönbözőbb társadalmi szektorok között jelentős konszenzust hozzanak létre, a tökéletesség és a totális egység (egy lélek) nehezen érhető el.

Aki megmarad az evangéliumi elvek területén és személyközi szinten elmondja lelki tapasztalatait, az könnyebben gyűjt elismerést és talál követőre. Minél inkább behatolunk a konkrétumba, a társadalmilag döntő mértékekbe, a szakterületek szövevényes komplexusába – amelyben gyakran kell mozogni, hogy a társadalmat organizáljuk – annál inkább késznek kell lenni, hogy szembe nézzünk a megnemértés, a pluralizmus, a kontrasztok, a nem mindig megfelelő módon és udvariasan kifejezett véleménykülönbségek, a különböző érzékenységek és érdekek, a saját és mások túlérzékenységének keresztjével.

Azok, akik mély közösségi tapasztalatra tettek szert kis közösségekben, egyrészt érzékenyebbek és jártasabbak a szolidáris és testvéri kapcsolatok építésében, másrészt viszont – éppen ezen érzékenység miatt – jobban szenvednek, amikor különbözőségekkel, ellenállással és konfliktussal találkoznak, amelyek könnyen előfordulnak a társadalmi élet felé vivő úton.

E. Mounier szemrehányást tesz a „spirituális” személyeknek, hogy túlságosan hiányoznak a kemény pillanatokban. Ennek egyik oka talán abban a tényben található, hogy még meg kell tanulniuk legyőzni a kellemetlenségeket és a csalódásokat, amiket olykor megtapasztalnak, amikor úgy érzik, hogy abból a fényből, amit láttak, abból a bölcsességből, ami fölülről jön és amit megízleltek, elvész valami, amikor bele kell vinni a társadalomba. A valóságban éppen ez a nyereség, mivel nem marad bezárva a beavatottak *elit* cso-

portjába vagy nem korlátozódik az azt „ismerők kisebbségére”, hanem megtanulják, hogy egyetemessé tegyék, és így fölfogható és megélhető lesz mindenki számára a történelem konkrét eseményeiben.

Mi az oka az emberi lassúságnak?

Végül egy kérdéssel szeretném befejezni, amit gondolom sokan osztanak velem: az emberiség és mindnyájan miért haladunk ennyire lassan egy ilyen szép és fönséges cél felé, mint amilyen a minden emberi valóságban megtestesülő szentháromságos élet? Miért kell az emberiségnek történelme folyamán a szenvedés ilyen magas adóját fizetni a szentháromságosabb, következésképpen emberibb társadalom felé való érlelődésében?

Ez a kérdés – az évek múltával – egyre világosabban fölfedeztette velem, hogy az isteni Szeretet mennyire komolyan veszi az embert és történelmét, „paternalizmus” nélkül, s anélkül, hogy hamis biztonságokra hagyta támaszkodni bennünket. A szeretet jellegzetessége ugyanis, hogy teret ad a másíknak, hogy önmaga legyen, hogy saját megvalósulásának főszereplőjévé váljon. Ez az emberi lét egyik legmélyebb, legkomolyabb és legfelszabadítóbb misztériuma: életünkben és a történelem alakításában *minden Istentől függ és minden tőlünk függ*. Nem ez talán az egyetlen lehetséges és Istenhez méltó mód – pontosan a „szentháromságos” mód – hogy kapcsolatban legyen az emberiséggel?

Ebben az összefüggésben gyakran föltették nekem a kérdést: miért van az, hogy magában a Fokoláre mozgalomban is – amiről közvetlen tapasztalattal rendelkezem – társadalmi szinten lassan halad a megvalósítás: Tommaso Sorginak egy kis mondatában találtam egy választ. Ez Chiara Lubich bemutatásakor hangzott el, amikor Tivoli város vezetősége neki ítélte az „Igini Giordani” díjat. Már az első időktől kezdve – mondja – észre lehet venni, hogy az ő karizmájából született Mozgalom célja, „az isteni, amely nyitott a társadalomra”.

Az „isteni” kifejezés az, ami kulcsszónak tűnik nekem. Társadalmi kezdeményezéseket előmozdítani, belevetni magunkat a politikai küzdelmekbe, megpróbálni egy szolidáris gazdasági rendszert, elősegíteni egy olyan társadalmat, amelyben nagyobb mindenki részvétele, dolgozni a legszerencsétlenebbekért és egyéb tevékenységeket bizonyos fűrgeséggel lehetne szaporítani. Elég lenne nagylelkűség és megfelelő felkészültség. Ellenben „belevinni a Mennyországot” a társadalomba, ezeken a tevékenységeken keresztül egy olyan társadalmat építeni, amely nem csak imitálja – mintegy külsőleg – a szentháromságos életet, hanem beleágyazódik a Szentháromságba, ami növekedést hoz létre Isten megtapasztalásában és szeretetében – ez elkerülhetetlenül hosszabb időt vesz igénybe, mivel egy mélyebb, isteni és több szempontból új tapasztalat szükséges hozzá, az egységé. Ez természetesen nem igazolja a passzivitást és késedelmeskedést, hanem figyelmesebbé tesz minket, hogy engedelmeskedjünk „a Szentlélek sürgetésének”.

LADOCSI GÁSPÁR

A milánói ariánusok és Szent Ambrus

Ambrosiust az észak-itáliai Liguria és Aemilia tartományok krisztusi korú consularisát, kormányzó székhelyén Milánóban az egyazon hitvallásban és liturgikus közösségben létezni nem akaró katolikusok és ariánusok egyetértően püspökké választották Auxentius ariánus püspök főpapi székébe. Megkeresztelkedése után egy héttel fel is szentelték, egyes szakértők szerint (Faller, Paredi) 374. december 7-én, míg mások a valószínűsíthető dátumnak (Campanhausen, Delehay, Dudden) 373. december 1-ét tartják.¹

Egyházkormányzásának első tizenöt évét megterhelik az arianus viták, amelyeknek megvoltak a politikai, pasztorális és liturgikus kihatásai. Erre az állandóan hullámzó küzdelemre a pecsétet Nagy Theodosius császár 388. június 14-én kiadott rendelete ütötte, amelynek előkészítésében maga Ambrus is segítkezett.²

Milánó lelkipásztori, benne a liturgikus életét 355-ig különösebben nem tudta megzavarni a konstantini dinasztiaától támogatott ariánus hit. Sem püspökeinek hajlamai, sem zsinatainak döntései nem engedtek az egyre növekvő befolyásnak. Constans császár alatt összeült 345. évi zsinaton – az első amelyet Milánóban megtartottnak ismerünk – négy keleti püspök, akik a fent említett császár Ekthesesis Makrostikhos-ával (hitzabályzó formula) érkeztek, és három főpap elítélését kérték. Az itáliai püspökök, csak az egyetlen nyugatiét (Sirmiumi Photinoszét) fogadták el, míg a két keletiével nem törődtek (Ankürai Markellosz és Szamoszatai Paulosz voltak). A keleti püspök-követek viszont nem óhajtották elfogadni az arianizmus elítélését; mikor tőlük az atyák ezt nyomatékosan kérték, elhagyták a zsinati ülést.

A két évre rá, 347-ben megtartott zsinat figyelemreméltó eseménye, hogy miután már az ariánusok legfőbb ellensége: Athanasziosz is visszatérhetett Alexandriába, a két fiatal ariánus püspök: Singidunumi Ursacius és a Mursai Valens – a kor jellemzése szerint vallásos érzületet nélkülöző, a hit dolgaiban járatlan ifjak (*impii et imperiti adulescentes*) befogadást nyert a zsinat atyáitól.

Az ariánus befolyás Észak-Itáliában egyre erősödött, de inkább csak politikai fórumon, „császári kegyek folytán”. A nagy fordulatot és provokációt Milánóban a következő: 355. évi zsinat jelentette. Ezt a zsinatot egyébként a hányatottsorsú Liberius pápa szorgalmazta.

A nyíltan ariánusbarát Constantius császár – immár megszabadulva társzászár testvéreitől és az usurpatoroktól –, a „balsejtelmekre okot adó” – Vercelli Euzebiosz jellemzése – zsinaton megjelent.³ Császári parancsra Liberius pápát idehívták, bűnökkel megvádol-

¹ A kétféle datálás mellett érvelő tanulmányokat ld. Dizionario Patristico e di Antichità Christiane I. Marietti 1983., 147-152.

² Codex Theodosianus XVI,5,15.

³ Hilarius, Ad Constantium I,8.

tan törvényszék elé állították: keresztény császár ítélőszéke előtt állt az Impérium ősi fővárosának, Rómának püspöke. Sokan emlékeztek arra, hogy még fél évszázada sem, ez egy másfajta, hittagadásra kényszerítő császár előtt történt meg. A botránkozás nagy volt a szivekben, és a méltatlankodást kifejező szavak sem maradtak el. Szent Hiláriusz úgy sejtette, hogy a kereszténység eljutott az Antikrisztus megjelenéséig. *Milyen csodálatos volt a küzdelem a nyílt és leplezetlen ellenséggel szemben. Ma eljutottunk a vértanúság nélküli üldözöttséghez, az ellenség úgy jött el mint a báránybőrbe bújt farkas.*⁴ Ursacius és Valens nemcsak visszatért, de a császár hatalmával élve – visszaélve – zsarnoki egyházpolitikát robbantottak ki. *Olyanok ők mint a kutyák, melyek visszatértek hányadákuk felzabálásához*⁵ – mondta a történetekről keserűen Athanasziosz. Természetesen letették őt a Birodalom minden tartományában megrendezett zsinaton, és száműzésre ítélték. Elítélését mindenki aláírta Milánóban, három püspök kivételével: az említett mellett Cagliari Lucifer és Miláni Dionüsziosz. Mindhármukat száműzték; Milánó püspökét az örményországi Sebaste-be.

Auxentius tétetett a helyébe. Teljesen idegen volt az Imperium nyugati részén, kappadokiái származású. „Földije” a 339-ben száműzött Athanasziosz székét elfoglaló Gergely ariánus püspöknek Alexandriában hű csatlós papja volt, az örök lavírozók mintapéldája. Egyébként Milánóban a győztes ariánusok vezetői zömmel idegenek voltak, az udvari hivatalokhoz kötődők, és nem a város keresztény polgárságához.

364 az újabb „fordulat éve”. A niceai hitet pártoló Valentinianus császár alatt a vezető és hangadó ariánus püspököket letették – elsőként a hírhedt Valenst és Ursaciust –, és erre a sorsra akarták juttatni az Impérium nyugati felében a fővárosnak számító Milánó püspökét is. De az alig 10 püspökkel (*ferre decem*) üléselő „zsinat” (*conciubulum*) nem tudta elérni Auxentius letételét, ő ugyanis Niceának teljesen megfelelő formulát írt alá: Krisztus istenségét és lényegét illetően egy az Atya Istennel (*Christus: unius cum deo patre divinitatis et substantiae*). Ezt a kijelentését később többszörösen enyhítette kétértelmű szövegzésekkkel, mivel kikerülhetetlenül szembesülnie kellett ariánus testvéreinek és híveinek támadásaival. Hitvallásformulák készítésében ezek a bravuros formulái 357. évi Sirmiumi zsinatra támaszkodtak. Krisztusról állította – a tiszteletreméltó hagyományú Credo szövegeit ismételve – hogy „minden korszak és minden kezdet előtt született az Atyától (*ante omnia saecula et ante omne principium natum ex patre*). Tudjuk, hogy ez a szövegformula sem a Niceai Zsinat előtti években, sem utána nem volt magyarázhatatlan az ariánusoknak, hiszen nem jelenti feltétlenül a Fiúnak az Atyával való egylényegűségét (*consubstantialitását*) és együtt örökkévalóságát (*coaeternitását*). A fenti szöveghez hozzátette, hogy vallja Krisztust istennek, valóságos Fiúnak, a valóságos Isten Atyától (*deum verum filium ex vero deo patre*). A szövegzésben a „*verum*” szó értelmezésén áll a niceai hitvalláshoz vagy az arianizmushoz tartozás, ez utóbbi Krisztust valóságos fiúnak vallja, de valóságos Istennek nem. Ariánus társainak megnyugtatóra kijelentette: sohasem prédikáltam két istenről, ugyanis nincs két Atya, hogy két Istent állíthassunk, és két Fiú sincs (*duos autem deos numquam praedicavi: nec enim sunt duo patres, ut duo dii dicantur; nec duo filii*).⁶

Úgy tűnik a kifogásokat ellene sorra mind ki tudta védeni. Sőt Poitiersi Hilariusz heves és szűnni nem akaró támadásai dacára megmaradt püspöki székében (és szerencséjére

⁴ Összefoglalását ld. Rahner H., Kirche und Staat in frühen Christentum, Kösel 1961., 74-75.

⁵ Athanasius, historia Arianorum 29.

⁶ Hilarius, De Trinitate IV,8., Epiphanius, Panarion 76,4.

a niceai hit ezen radikális védelmezőjének és az ő püspöki hibáinak örökös felhánytorgatója 367-ben meghalt). Ezt a helyzetet jól ismerte Ambrus mint rhétor a sirmiumi praefekturában, és mint kormányzó Milánóban.

Valentinianus császár katolikus egyházat pártoló szellemének megértésében és támogatásában lett magasrangú hivatalnok, püspöki szolgálata is ezen szituációban kezdődött. Különben az Imperator a katolikusok és ariánusok között kialakult egyensúlyra sokat adott. A 375-ben elhunyt a császár. Az örökébe lépő idősebb fia, Gratianus (376-383) enyhülékenyebb és liberálisabb politikával indított a nem katolikusok irányában. Ennek eredménye aztán az lett, hogy Ambrus tiltakozásainak száma megnőtt; sőt egy Julianus nevű pap – akit Petoviából a katolikus népesedés (legalábbis a jelentős többség) elűzött – nyíltan és szervezeten lázított Ambrus ellen.⁷ Az új milánói püspökök sikerült az ifjú császárt meggyőznie, Gratiánus hozzá mint atyjához ragaszkodott, és Ambrus kívánsága szerint bocsájtotta ki a 380. évi, április 22-én keltezett eretnekek ellen hozott törvényét.⁸ Egyúttal sikerült az ariánusoktól visszavennie egy bazilikát.⁹ Négy és fél évvel később erre volt a visszaütés – természetesen Gratianus császár meggyilkolása és a hatalom megszüntetése után –, a Basilica Pontiana konfliktusa; Justina császárné és a még gyermek II. Valentinianus császár részéről.

Történelmi személyiségekről nehéz ítéletet mondani akár a források hiányában, akár azoknak bőségében. I. Valentinianus császár második feleségéről és a 12 esztendősen trónra jutott II. Valentinianus anyjáról, Justina császárnéról, a „regensről” nem sok jót írtak, – és nem csak a niceai hit elkötelezettjei. A hiú, tehetségtelen, ám intrikus és bosszúálló személyiségek táborához tartozott. Elég hatalma volt ahhoz, hogy rendelkezzen, de már kevés ahhoz, hogy érvényt is szerezzen rendelkezéseinek. Fiának – akit apjának érdemeiért főként a hadsereg tisztelt – nevében 385 márciusában követelte Ambrustól a „városkapunál lévő bazilika” átadását. Rendelkezésének hibája voltaképpen abban állt, hogy Milánó keresztény híveit az ariánus és niceai hitvallás szerint radikálisan megosztotta, szétválasztotta; feszültségek bár voltak de a megbékülés lehetősége fennmaradt. Rendeleteinek sorozatát rossz egyházpolitikai döntései tették elviselhetetlenül ellenszenvenessé. „Ez a Jesabel, ez az Éva, – Ambrus nyílt kritikája szerint¹⁰ – nem állt meg itt. Egy hónappal később a város belső negyedében lévő „Új Bazilikát” is követelte ariánus párhíveinek. Ezt az öthajós gyönyörű templomot melyet még fél évszázada sem, hogy a két erősen ariánus ellenes és érte száműzetést is szenvedett püspök építtetett: Euszorgiosz és Dionüsziosz.¹¹ Ambrus nyilvánosság előtt tiltakozott és hevesen támadott: „*Nekem is megvannak a magam fegyverei Krisztus nevében. Ha kell az ügyért a testemet is feláldozom*”.¹²

A császári udvar ariánus papja, a nyughatatlan Mercurius nyíltan püspöke akart lenni Milánónak, mégpedig Auxentius utódaként sőt ennek érdekében még „a nagy előd” nevét is felvette. Ez erőszakos provokáció volt Milánó niceai hithez szokott hívei körében és tehetséges arisztokratikus főpásztoruk Ambrusnak szemében.¹³ A mindenre elszánt Ambrus támaszkodhatott székvárosának nemcsak niceiai hitvallású keresztényeire, hanem a

⁷ Ld. H. Rahner, i.m. 85.

⁸ Codex Theodosianus XVI,5,4.

⁹ Ambrosius, Epistola 2,28.

¹⁰ Ambrosius, De fide ad Gratianum II,16.

¹¹ A. Levi, L'architettura paleocristiana a Milano (Act. VI. Congr. Et. Byz.) Paris 1951., 67kk.

¹² Ambrosius, Epistola 20,23.

¹³ Rahner H. i.m. 85.

éltek. Az udvari vallási türelmetlenség 386 elején újra fellángolt. Január 23-án a császári rendelet az ariánusokat ugyanazokba a jogokba helyezte mint a niceaiakat. Rendeletileg követelte, hogy a keresztény templomok mindenben álljanak az ariánusok rendelkezésére.¹⁴ A vallási türelemre építő modern ember ezt még nem tekinti joggal. A hiba abban volt, hogy a rendelkezés „vagyonmegosztás” is járult. A helyzet nem hasonlítható a XVI. századi Magyarország katolikusainak és protestánsainak vitáihoz. Itt nem egy város vagy régió hívei és urai változtattak hitvallást, hanem az újonnan betelepült ariánusok követelték a régiek tulajdonát. Ezeket a templomokat nem a császári ház építtette – mint például Róma Nagy Konstantin kori bazilikáit vagy a szentföldi templomokat – hanem Milánó hívő népe; bár az építkezésekhez a császári hivatalok is hozzájárultak.

Az anyacsászárnő és az ifjú császár rendelkezései ellenére sem engedte át Ambrus 386 Húsvétján a fent említett templomot az ariánusoknak. Himnuszokat és zsoltárokat énekelve tartották meg, katonai ostromgyűrű dacára, mint ezt jól ismerjük Szent Ágoston Vallomásaiból.¹⁵ Az ambrusi himnuszok meglétét ez is igazolja.

Ismerjük, hogy az ariánus misszióban a kezdetektől – már Áriusz híres Thaleia-jától fogva – az imaórákhoz kapcsolt énekeknek milyen jelentősége volt.¹⁶ Nem véletlen, hogy mindkét nagy nyugati antiariánus püspök: Poitiersi Hilarius és Amrus egyaránt élt a himnuszköltészet lehetőségével, ismerte ezeknek hatásait, elismerve és/vagy lebecsülve ezeknek irodalmi igényességét, értékét. A híres Húsvéti énekünknek, az Exultetnek „atyai eredetét” is Ambrusnál keressük (legalábbis konkrét szövegének első változatát az ő közeléből).¹⁷ Ennek a katolikus – liturgikus törekvésnek értéke felbecsülhetetlen, bármennyire is nevetségesnek tartotta ezt Szent Jeromos Praesidiushoz írt levelében.¹⁸ Ágoston afrikai egyháza ugyanúgy élt vele – mint ezt tudjuk¹⁹ –, és ez Ambrus tevékenységétől független volt, és vele egyidejű. Más eretnekek elleni költemények liturgiába való bevonása Ágostonnak, a lelkipásztor püspököknek nem kevésbé volt fontos. A *Retractationes*ban²⁰ is érdemesnek tartja megemlíteni, hogy az egyszerű néphez igazodva, a klasszikus formákat kerülve költeményt írt *Psalmus contra partem Donati* megjelöléssel, – és ez lelkipásztori szolgálataira esik (393-94) a püspöki hivatal átvétele előtt. Joggal tételezzük fel, hogy épített az öt évvel korábbi megtéréséhez kötődő milánói tapasztalatokra.

Figyelemreméltó az is, ahogy Ambrus a keresztséghez kötődő írásait közzéteszi. *De fide ad Gratianum* és a *De Misteriis* a legkiemelkedőbbek. Ezen írásainak antiariánus kitételei ismertek. Erőltetés nélkül állíthatjuk, hogy liturgikus tapasztalatra épülnek, és segítette későbbi sacramentális teológiai munkálkodásában.

A liturgia szempontjából érdemes felfigyelnünk Szent Ambrus építkezéseire is. 314-355 között a katolikus püspökök építettek bazilikákat: előbb az ún. *Basilica Vetust Miroclest*, a *Basilica Nova*-t baptisteriummal Eusztorgiosz és Dionysios püspökök. Az ariánusok erre nem sokat adtak. Ambrus négy, városfalak mellett elhelyezkedő (*suburbanus*) bazilikát emelt. Közülük minden szempontból az első és kiemelkedő az *Ad Martires* (ma *St. Ambrogio* 3 hajós 26 oszlopos).

¹⁴ Codex Theodosianus XVI,5,4.

¹⁵ Augustinus, *Confessiones* IX,7,16.

¹⁶ Bellini, E. *Alessandro e Ario*, Jaca Book, Milano 1974., 20-25.

¹⁷ Vö. Ambrosius, *Explicatio ex Lucam* 2,41.

¹⁸ Hieronymus, *Epistula ad Praesidium* 2.

¹⁹ Augustinus, *De civitate Dei* XV,22.

²⁰ Augustinus, *Retractationes* I,20.

Már a bazilikák építése is figyelmeztet arra minket, hogy Ambrus következetesen tördött a vértanú szentek kultuszának elmélyítésével, amit szintén elhanyagoltak az ariánusok. A katolikus egyház viszont Szent Ambrus korában a Birodalom minden tartományában felkarolta, nemcsak Rómában, vagy Konstantinápolyban hanem Antiokhiában és Efezusban is, sőt a jelentéktelen városokban éppúgy tördött vele. Elég Damaszus pápa időben egyező tevékenységére vagy Aranyszájú Szent János antiókhiai fáradozásaira utalnunk Szent Babülász kultusza körül.²¹

Szent Ambrusnak ma ismert liturgiájának szövegei jóval későbbi időre engednek következtetni.²² Tudomásunk van viszont arról, hogy a szent vértanúk tiszteletének liturgiáját maga is alakította. Félix, Narbor és Viktor mauretani katonavértanúk ereklyéit Ladiból körmenettel hozatta át, liturgikus ünnepségben. Ugyanezt tette Gervasius és Protasius maradványaival. Szent Lazarus ereklyéinek átvitelének ünnepére és sírjára verset és feliratot szerkesztett. Ki ne emlékezne meg Szent Ágnes tiszteletére szerzett himnuszáról?

Ezekben a közéleti és liturgikus ténykedésekben foglalhatjuk össze Szent Ambrus ariánusok elleni ténykedését, és természetesen ezeket a tevékenységeket megalapozta teológiai műveltsége.

²¹ Joannes Chrysostomos, Panegiris in hon. S. Babilae. Mg.L. 487kk.

²² Összegzését ld. Dizionario Patristico e di Antichità Christiane I. Marietti 153-56.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

negyedik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,-Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők.

Megvásárolható Budapesten a JEL, a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat eddig megjelent számainak tartalma:

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1993. 1. Az ember és az örök élet
<i>(már nem kapható)</i> | 1995. 1. Isten és ember szenvedése |
| 2. Európa – új evangelizálás
<i>(már nem kapható)</i> | 2. Istenről beszélünk |
| 3. Az ember hivatása | 3. Hiszem a test feltámadását |
| 4. Isten neve | 4. Idő és öröklét Ura |
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 1996. 1. Isten és császár |
| 2. Európa lelkiisége | 2. Egyház és fiatalság |
| 3. Isten irgalmassága | 3. Isten és emberek műve |
| 4. Isten örök Fia | 4. Istennek adott válasz |
| | 1997. 1. Jézus csodatettei |

Címünk: Communio Alapítvány, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

PÁPAI LAJOS

Az Egyház az ökumenikus párbeszédben

I. Az ökumenikus mozgalommal sokan foglalkoztak, könyvtárnyi irodalma van már. Most inkább arra szeretnék utalni, hogy honnan kapta az újkori (XX. századi) ökumenikus mozgalom az igazi lökést.

1910-ben Edinbourgban tartották a protestáns misszióstársulatok egyetemes konferenciáját. Egy kínai küldött, dr. Chang felszólalt és kifejtette, hogy a keresztyének megosztottsága hiteltelenné teszi hazájában az evangéliumot. Kb. ezeket mondta: „Önök misszionáriusokat küldtek hozzánk, akik megismertették velünk Jézus Krisztust, és ezt nagyon köszönjük. De elhozták nekünk különbözőségeiket és megosztottságaikat is: egyesek metodizmust hirdetnek, mások lutheranizmust, kongregacionalizmust vagy episcopalizmust. Mi azt kérjük önöktől: hirdessék nekünk az Evangéliumot, és hagyják, hogy maga Jézus Krisztus hozzon létre népeink között Szentlelke munkája révén egy Egyházat, ami megfelel a mi kívánalmainknak, fajtánk adottságainak, ami majd Jézus Krisztus Egyháza lesz Kínában, Indiában, s amely nélkülöz majd minden -izmust, amivel önök megterhelték az Evangélium hirdetését köztünk.” (M. Villain: „Introduction a l’oecuménisme.” 1964. Casterman. 19. lap.)

Ez a felszólalás felrázta a konferencia résztvevőit és egy kis túlzással mondhatjuk, hogy az ökumenikus mozgalom megszületett.

Az Egyházak Ökumenikus Tanácsa (World Council of Churches) 1948. augusztus 23-án alakult meg. Nem akart „szuper-egyház” lenni, még kevésbé semleges „szervezet” vagy passzív megfigyelő. Ha nem is feladata az Egyházak Ökumenikus Tanácsának az egység létrehozása – ez egyedül az Úr műve – mégis, nincs-e felhatalmazása, hogy tanúságot tegyen az egységről, valahányszor az Úr alkalmat ad neki? Ez volt a felfogása dr. Visser’t Hooftnak, mikor így definiálta az Egyházak Ökumenikus Tanácsát: „eszköz az egyházak egységének kifejezésére, valahányszor az Úr megajándékozza ezzel.” (M. Villain: i. m. 28. lap.)

Az Egyházak Ökumenikus Tanácsa így definiálja önmagát: „egyházak testvéri közössége, akik elfogadják Urunk Jézus Krisztust, mint Istent és Üdvözítőt.”

Érdekes nyomon követni a katolikus egyház kapcsolatát az Egyházak Ökumenikus Tanácsával, illetve az ökumenikus mozgalommal, a Zsinat előtt:

„1919: Jóindulatú, de hajthatatlan elutasítás XV. Benedek részéről, ami a Lausanne-i Konferencia előkészítésében való részvételt illeti.

1928: „Mortalium animos” enciklika, amelyben XI. Piusz szigorú ítéletet mond az ökumenikus mozgalomról, és ez a konklúziója: „A katolikusoknak semmilyen módon nem szabad ezekben a vállalkozásokban bátorítást vagy támogatást adni.”

1938: tiszteletteljes elutasítás a St. Andrews-i katolikus püspöknek, hogy részt vegyen az Edinbourg-i Konferencián, amire a temple-i érsek hívta meg.

1948: A Szent Officium monituma (VI. 5.), amely kijelenti, hogy egyetlen katolikus teológus sem vehet részt az amszterdami összejövetelen.

Aztán hirtelen egy fordulat: 1949. december 20-án a Szent Officium „Ecclesia Catholica” kezdetű instrukciója engedélyezi a kapcsolatokat „egyenrangú félként”, természetesen jól definiált feltételekkel és „eredmény” reményében, – értve alatta a római Egyházhhoz való megtérést.

Azóta a megfigyelők megjelentek Lund, New Delhi, Párizs, Montréal konferenciáin, az utóbbin a „Hit és egyházalkotmány” egész konferenciáját meghívta Leger bíboros testvéri estélyre...” (M. Villain: i. m. 87. lap.)

Ennyit az előzményekről. Aztán jött a II. Vatikáni Zsinat. Megalakult a katolikus Egyházban az Egységittárság. A katolikus Egyház mint Egyház kapcsolódott be az ökumenikus mozgalomba. II. János Pál pápa újra és újra megerősítette, hogy „elkötelezettségünk az ökumenikus mozgalomban visszafordíthatatlan.” (Legutoljára az „Ut unum sint” enciklikában. 3. p.)

Mindezek után nézzük meg, hogyan is alakulnak az elképzelések az ökumenikus dialógusban az Egyház misztériumáról? Valamint az egységről, melyet mindannyian keresünk.

Egy látszólag jelentéktelen fordítási különbözőség segít rámutatni a lényeges különbségekre a katolikus és protestáns egyház-képet illetően, különös tekintettel az egységre.

Az ún. ökumenikus apostoli hitvallás fordításában először ez szerepelt a katolikus verzióban is: „hiszem az egyetemes Anyaszentegyházat”. Protestáns testvéreink ma is ezt használják. A Szentszék a MKPK felterjesztése után ezt a fordítást nem hagyta jóvá, még ökumenikus összejövetelek alkalmaira sem.

Jóval korábban, mikor a francia püspöki kar készítette a francia fordítást, és választaniok lehetett „catholique” vagy „universelle” között, neves francia teológusok (Y. Congar, de Lubac, Daniélou) egy közös levélben fordultak a francia püspöki karhoz, kifejtve, hogy a katolikus-t miért nem lehet egyetemessel fordítani. A két szó két felfogást takar.

A „katolikus” szó nem szerepel sem a LXX-ban sem az Újszövetségben. A profán görögben Aristotelesnél (Kr. e. IV. sz.) kath’olon (=egész szerint) = vonatkozik az egyetemes állításokra. Philonnál (Kr. u. I. sz.) katholikos=általános, szemben a részlegessel. Először az Egyházra Antiochiai Szent Ignác alkalmazza a Szmirnai 8,2-ben (110 körül): „Ahol a püspök megjelenik, ott legyen a sokaság, ahogyan, ahol Jézus Krisztus van, ott van a katolikus Egyház.” (Apostoli atyák. Bp. 1980. 190. lap. Sz.I.T.)

A katolikus szót itt egyesek a paralellizmus miatt így értik: „az Egyház teljessége” (de Lubac, Bardy, Th. Camelot, J.N.D. Kelly stb.).

„Ugyanakkor Ignác, míg egyrészt ki akarja ezzel fejezni, hogy a püspökön kívül nincs legitimitás, nincs igazi Egyház, másrészt, fontos észrevenni a reprezentálásnak és a kontinuitásnak azt a szoros kapcsolatát, amit Ignác a földi Egyház és a mennyei igazság között tesz: van az abszolút, legfelsőbb püspök, aki láthatatlan (az Atya, Krisztus) és a látható püspök méltósága abból ered, hogy annak a képmása. Így aztán a „katolikus Egyház” nemcsak a teljesség értékét fejezi ki, hanem az igazság, a hitelesség értékét is.” (Y. Congar: „L’Eglise, une, sainte, catholique et apostolique.” Cerf. 1970, 151. lap. M.S. 15. kötete.)

Mindkét értelmezés állandóan jelen van kezdettől az Egyházban, s ez jelzi, hogy nem lehet szétválasztani, vagy választani köztük.

156 után a „Martyrium Polycarpi”-ban négyszer fordul elő, mint az Egyház kísérelő jelzője. Itt is a címzésben, és a XIX,2-ben jelenthet egyetemet, de a XVI,2-ben kétség nélkül a valódi Egyházat jelenti, szemben a csoportoskákkaal, amelyek Egyháznak mondják magukat, de nem azok.

A III. századtól már biztosan látható a katolikus jelző értelme: jelzi az egész világon jelenlévő igazi Egyházat, vagy egy helyi közösséget, amely kommunióban van ezzel az Egyházzal.

Hans Urs von Balthasar szerint az Egyház „katolikus”, „mert önmagába rejtve Isten egész élő igazságának Misztériumát, arra kapott felhívást, hogy az egész világon közölje azt minden teremtménynek missziója által.” (*H. Urs von Balthasar: „Credo” Nouvelle Cité, 1992. Paris, 97. lap; „Hiszek” Elmélekdedek az Apostoli Hitvallásról, JEL Kiadó, 1996. 53. o.*)

A katolikus Egyház mindebből levonta a következtetést: az „egy, szent, katolikus, apostoli” anyaszentegyház: a katolikus Egyház. A II. Vatikáni Zsinat itt hozott egy lényeges kiegészítést, ami megnyitotta a katolikus Egyház számára az ökumenikus mozgalomban való valódi részvételt s ezt később majd az „existit in” teológiájaként ismertetjük.

A magyar protestánsok szívesebben fordítják a katolikus „egyetemes”-sel. (Bár külföldön sok helyen, így pl. Franciaországban is megtartották az apostoli hitvallásban a katolikus („catholique”) kifejezést.

S ezt úgy értelmezik, hogy van egy nagy „egyetemes” keresztény Egyház, és ez az Egyház él a különféle „felekezetekben”. Ebből eredően a látható, szervezeti, szentségi, tanításbeli egység problémája is egészen másként vetődik fel számukra.

Most nézzük meg röviden a főleg magyarországi protestáns (református) egyházképet, az egységről vallott elképzelést, majd a katolikus Egyház álláspontját a II. Vatikáni Zsinat, az Ökumenikus Direktóriumok és az „Ut unum sint” enciklika alapján.

Az egyik fő forrás dr. Kocsis Elemér: Dogmatika c. teológiai jegyzete, 1976, Debrecen.

„A protestantizmus problémája valójában az egyházzról szóló tanításból nőtt ki” – mondja. (I. m. 163. lap).

Luther és Kálvin nem tagadták az Egyházat, nem az Egyház ellen harcoltak, hanem annak megreformálásáért, az „igazi” Egyházért.

A *Heidelbergi Káté* így fogalmaz: „Mit hiszel a közönséges keresztény anyaszentegyházról? – *Hiszem*, hogy Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és ígéje által az igaz hit egységében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi. És hiszem, hogy annak én is élő tagja vagyok és örökké az is maradok.” (54. kérdés).

Az Egyház szolgálatával kapcsolatban pedig: „Mit értesz a »szentek egységén«? – *Először*, hogy minden egyes hívő, mint tag az Úr Jézus Krisztusnak, minden ő javainak és ajándékainak osztályrésze, *továbbá*, hogy ki-ki kötelességének ismerje, hogy Istentől nyert ajándékait készséggel és örömmel a többi tag javára és üdvösségére fordítsa.” (55. kérdés).

„A reformátori kor ekkleziológiájából világosan látható – mondja Kocsis Elemér – a krisztológiai és pneumatológiai megalapozás. Isten Fia gyűjti az Egyházat Szentlelke és ígéje által egy olyan közösségbe, amelyben minden tag kapcsolatban van a Fővel, hogy tőle kapott ajándékokkal szolgáljon.” (Kocsis E. i. m. 164. lap)

A felvilágosodás korától kezdve a teológiai racionalizmus holt vágányra vitte a protestáns egyházat is. Ennek visszahatásaként az ún. „piétizmus”, bár kereste a

krisztológiai és pneumatológiai megalapozást, de „az egyház lényegének meghatározásában modern individualizmus és szubjektivizmus érvényesül: „A Krisztus egyháza azoknak a szíveknek a kapcsolata, akiket Ő érdemével megvált, és Lelkével újjászül” – írja Zinzendorf. (Kocsis E. i. m. 165. lap).

Schleiermacher, aki a XIX. században uralta a tudományos protestáns teológiát, az egyházat „vallásos egyesületnek” tartotta, ez teljesedett ki a liberális teológiában, ahol az egyház pusztán emberi egyesülés, addig van rá szükség, míg az emberiség magától is eljut a magasabb erkölcsiségre.

A nagy változást, áttörést az ún. „dialektikai teológia” (K. Barth főleg és mások) hozta. „Benne az egyház szoros kapcsolatba került a kijelentéssel (=kinyilatkoztatással!). Az egyházfogalom a kijelentés hermeneutikájához tartozik. Az egyház a kijelentés helye, az exegézis feltétele. Az egyház a kériügmával Jézust képviseli. Jézus, a kijelentés és a kijelentésről bizonyóságot tevő egyház elválaszthatatlan egymástól.” (Kocsis E. i. m. 166. lap)

Kovács Elemér kimondja: „Az Egyház létének krisztológiai feltételéből következik, hogy keresztyénnek lenni annyi, mint Krisztus testéhez, az egyházhoz tartozni. Az egyházhoz tartozás nem elhanyagolható része a Krisztushoz való tartozásnak, hanem elsődleges következménye, sőt elengedhetetlen velejárója. Ebben az értelemben mondja ki a reformátori teológia az atyák hitvallását: „Extra ecclesiam nulla salus.” (i. m. 171. lap.)

„... az egyház egy sákramentuma, Jézus Krisztus az igehirdetésben, a keresztségben és az úrvacsorában elhívja, építi, meggazdagítja és elküldi szolgálatra egyházát. Az Újszövetségben a sákramentum és az egyház elválaszthatatlan egymástól.” (Kocsis E. i. m. 208. lap.)

Természetesen ezek után az igazi nagy kérdés az: hol található meg Krisztus igaz egyháza? A II. Helvét hitvallás XVII. része így válaszol erre: „Ott van az igaz egyház, ahol Isten ígését tisztán hirdetik, és a sákramentumokat helyesen szolgáltatják ki.” Kocsis Elemér hozzáfűzi zárójelben: „vagyis az apostoli egyház szellemében.” (216. lap.)

Természetesen az igazi nehézség abból fakad, hogy a XVI. században még – az exegézis akkori tudományos szintjén – lehetett például a szentségek alapítását, számát illetően, a „katolikus hagyománnyal” szemben az Újszövetséghez fordulni, és csak azt fogadni el szentségnek, amiről az Újszövetség konkrétan tudósít.

Ma, amikor látjuk, hogy az Újszövetségi Szentírás az Egyházban fogalmazódott meg, s az Egyház ismerte fel ebben a hitét, amit élt és hirdetett, mikor látjuk, hogy a két – protestánsok által megőrzött szentség – alapító igéi is már az Egyház gyakorlatát fogalmazzák meg az Újszövetségben, egészen másként vetődik fel a Szentírás, Egyház és Traditio összefüggése és szerepe.

A II. Vatikáni Zsinat a „*Dei Verbum*”-ban ezt mondja: „A Szentírás (ugyanis) Isten Szava, mert az van benne írásba foglalva a Szentlélek sugalmazására. A Szentagyomány viszont Isten Szavát, amelyet Krisztus Urunk és a Szentlélek bízott az apostolokra, sértetlenül származtatja át ezek utódaira, hogy azt igehirdetésükkkel, az igazság Lelkének fényénél, hűségesen őrizzék, kifejtsék és terjesszék. Ennek következtében *nem csak a Szentírásból meríti az Egyház az összes kinyilatkoztatott dolgokra vonatkozó bizonyosságát.* Mindkettőt egyforma áhítattal és megbecsüléssel kell tehát elfogadni és tisztelni. A Szentagyomány és a Szentírás, Isten Szavának az Egyházra bízott szent letéteménye.” (9. és 10. p.)

Max Thurian mondta erről a szövegről, hogy mikor a Zsinat említi, (és elítéli) az „egyedül a Szentírás” elvet, akkor itt az „izolált” Szentírásra gondol, mint ami – valamiféle égből pottyant könyvként – nem szorulna rá egyházi olvasásra és megértésre.

Mikor a Zsinat ezt a döntést hozta, majdnem egy időben ülésezett Montrealban az Ökumenikus Konferencia 1963-ban. Ott erősen bírálták a „Scriptura sola” princípiumát, *mint illuzórikus* valamit. Kiemelték inkább az Írás és a Tradíció kapcsolatának előbb fogalmát, és ezt mondták: „Mondhatjuk, hogy mint keresztények az *Evangelium Tradíciója által* (la paradosis du Kerygma) *létezőnk*, amit az Írás tanúsít, ami átadatik az Egyházban, s általa a Szentlélek hatalma.” (Montreal, section 2, n 45-46. Idézve: La Documentation Catholique. 1979. 1027. lap.)

Tovább vizsgálva Kocsis Elemér értelmezését, érinti az interkommunio kérdését is. Kijelenti, hogy „Tévút volt a sákramentum értelmezésében az az elképzelés, hogy az úrvacsora az egység, az igazi tanítás, a „doctrina orthodoxa” kifejezésének a sákramentuma. Ez az értelmezés kizárja a közösséget más felekezetek tagjaival, akik hozzánk hasonlóan hisznek Krisztusban, kizárja a világot az úrvacsora áldásából. Viszont ez az értelmezés, amely szerint az úrvacsora a szolgálat sákramentuma, magában foglalja Krisztus más egyházakban élő népe felelősségét és a világ iránti felelősséget is.” (I. m. 241. lap.)

Ebből eredően buzdít az interkommunióra.

Az Egyházzól kijelenti, hogy „egy, mert Istennek egy népe, Krisztusnak egy teste van... Közelebbről nézve a bibliai teljes kijelentés alapján megállapíthatjuk, hogy az egyház egysége Krisztusban, a főben adva van.” (i. m. 246. l.) „Ez az igazi egység azonban elsőrendben nem szervezeti egységben nyilvánul meg, hanem a hitvallás, bizonyosságtétel és szolgálat közösségében.” (i. m. 247. l.)

Az Egyház *katolikus* voltáról *Karl Barth* kijelentését idézi: „A keresztényen egyház az egész történelmen keresztül azonos önmagával. Nem változhatik meg a maga lényegében. Különböző formák létezhetnek a sokféle egyházban. S minden egyház tele van erőtlenséggel, fonáksággal és tévedéssel. De nincsenek lényegszerűen különböző egyházak. Mert elmentük csakis az igaz és hamis egyház ellentéte lehetne. Jó lesz, ha ezt az ellentétet nem keverjük bele túl gyorsan és túl sokszor vitáinkba.” (Kis Dogmatika, 116,1).

A látható és láthatatlan egyház kérdésében főleg a katolikus Egyház „elbizakodottsága és kizárólagossága ellen tiltakoztak, amely szerint egyedül a római Egyház tarthat igényt az Egyház névre” – mondja. (i. m. 253. lap.)

Még egy-két rövid részletet szeretnék bemutatni egy másik református dogmatika alapján: Dr. Török István: Dogmatika. Free University Press, Amsterdam 1985.

Az Egyház egységéről: „Az Egyház először is egy. Mit jelent ez az egység? Róma szerint: egy az akol, a római egyház, egy annak látható feje és pásztora: Péter jogutóda, Krisztus földi helytartója, a csalatkozhatatlan pápa. Akkor lesz teljes az egység, ha a szakadárrok visszatérnek az egy akolba, és elismerik a pápa főségét. *Mi ezzel szemben* azt valljuk: az egyház egysége nem vizuális, hanem spirituális. (Itt idézi az Ef. 4, 4-6-ot). Ez az egység, mint az idézett versekből kitetszik: nem valami összegyházi organizációban keresendő.” (i. m. 391.l.)

Az egyház katolikus és apostoli jellegéről: „Az egyház (harmadszor) katolikus, azaz egyetemes. Mit jelent az egyház katolicitása: Róma szerint azért egyetemes, mert térbeli arányait véve, máris kiterjed csaknem az egész földre és megvan a lehetősége, hogy a földteke egészére kiterjedjen.” (i. m. 393.lap.)

„Mi ezzel szemben valljuk: az egyház katolicitása nem vizuális, hanem spirituális. Ezt úgy értjük: katolikus az egyház, mert Isten ígéje az egész világon, s az egész világnak szól.” (i. m. 393.)

„Annyiban apostoli az egyház, amennyiben az apostolok tanítását követi, és az apostoli küldetést, mind alkalmas, mind alkalmatlan időben vállalja. Ezért az apostoli jelleg,

akárcsak a katolicitás, egyetlen felekezet által sem sajátítható ki, viszont igazi értelmében, akarva akaratlanul valamennyi felekezet próbaköve.” (i. m. 394. l.)

Van ezekben a megfogalmazásokban sok olyan állítás, amit nekünk tulajdonítanak, de amit mi nem vallunk ma. Viszont igaz, hogy pl. a katolicitás kérdésében a katolikus apologetika éppen a protestantizmussal szemben egyoldalúan azt emelte ki, hogy a katolikus Egyház „mindenütt jelen van”, mint ahogy Ágoston is a donatistákkal szemben a „pars Donati”-t állította szembe az „egész” egyházzal.

Van igazság abban, hogy a keresztség szentségével Krisztusba incorporálódunk s Krisztusnak egy teste van. A katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinaton az előbb felvetett kérdéseket a „subsistit in” teológiájával válaszolta meg.

Természetesen én itt csak egy-két magyar református teológiai véleményt ismertettem, de vannak egészen másféle vélemények is. Gondolok itt pl. az ún. „Lima-dokumentumra”, a Dombes-i csoport teológiai kiadványaira s az ökumenikus dialógus megannyi eredményére.

Mielőtt a II. Vatikáni Zsinat tanítását kifejténém témánkról, szeretnék egy rövid biblikus bevezetést adni az egyháztan egy-két kérdéséről J. Ratzinger alapján: „Appelés a la communion” c. könyve „Jésus et l'Église” fejezetéből (17-24. lap. Fayard. 1993).

Jézus nem Egyházat hirdetett kifejezett módon, hanem az „Isten országát” (vagy a „mennyei országát”). Az Újszövetségben 122-szer szerepel az Isten országa, 99-szer a szinoptikusoknál, és ebből 90-szer Jézus ajkán.

Innen eredt *A. Loisy* híressé vált megjegyzése: „Jézus hirdette az Isten országát, s ami jött – az az Egyház.”

Ugyanakkor a szövegek tárgyilagos vizsgálata azt is megmutatja, hogy nincs ellentét, szembenállás az Isten országa és az Egyház között, ha nem is azonos a kettő.

A zsidó tradíció szerint az Isten országának sajátja, hogy összegyűjtse és megtisztítsa az embereket Isten országa számára. „Pont ellenkezőleg – jegyzi meg Joachim Jeremias – ha Jézus valóban tervbe vette a végső időt nemsokára, akkor össze kellett gyűjtenie az üdvösség idejének az Isten népét.” (J. Jeremias: *Théologie du Nouveau Testament.* Cerf. Paris 1973. 215. lap.)

Keresztelő János összegyűjti a végső napok közösségét, és megtisztítja azáltal, hogy ő a közeledő Messiás előhírnöke. Hasonlóképpen a qumráni közösség is összegyűjtötte az Újszövetség közösségébe eszkatológikus hitének népét.

Jézus számtalan hasonlattal beszél e népről, nevezetesen a növekedés paraboláival, és a közeli eszkatológia „hamarosan”-ját, ami jellemezte Keresztelő Jánost és Qumránt, felváltja nála a krisztológia „már most”-ja.

Jézusnál az Isten országa nem tárgy, vagy valamilyen hely, hanem Isten aktuális cselekvése. Ezért programadó mondatát: „Közel van az Isten országa” (Mk, 1,15) így is lehet érteni: Isten van közel. Innen pedig még inkább világossá válik a kapcsolat Jézussal, személyével: Ő maga az Isten közelsége. Ahol Jézus: ott az Isten országa. Ezért kell visszafordítani Loisy idézett mondását így: „az ígéret az Isten országáról szólt, s aki eljött, az Jézus.” Ez az egyedüli mód, hogy korrektül megértsük a paradoxont, ami ígéret és megvalósulás között feszül.

Ám Jézus soha nincs egyedül. Nemde azért jött, hogy összegyűjtse, ami szétszóródott? (Vö.: Jn 11,52; Mt 12,30). Egész aktivitása ez: összegyűjteni Isten új népét.

Két elem jól látható ebben: az egyik összetevője Isten új népének abban az értelemben, amit Jézus ad neki: ez az egység dinamizmusa az a tény, hogy úgy tud az egyik ember a másikhoz közeledni, ha együtt haladnak Isten felé.

Másrészt: az új nép belső találkozási pontja Krisztus; az ő felszólítása, hívása, valamint a hívására, személyére adott válasz teszi lehetővé, hogy ez az új nép létrejöheszen.

Másik megjegyzés: a tanítványok kérik Jézust: tanítsa őket egy imára, ami az ő közös imájuk lesz. „Az imádságnak sajátos rendje ugyanis – mondja J. Jeremias – a kor vallási csoportjaiban lényeges jellemvonása közösségeiknek.” (uo.) Vagyis az apostolok e kérése kifejezi az öntudatukat, hogy ők – hála Jézusnak – egy új közösséggé váltak.

Figyelni kell arra is, hogy Jézus tanítványainak közössége nem egy amorf csoport. Közepén ott találjuk a szilárd magot „a Tizenkettőt.” Ez a szám ami egy világosan körülhatárolható csoportba köti őket össze, olyan lényeges, hogy Júdás halála után be kellett tölteni a helyét. (Ap Csel 1,15-26). Szent Márk pedig explicite így írja le meghívásukat: „és ő belőlük megalkotta a Tizenkettőt.” (3,14).

Elsődleges feladatuk: a Tizenkettő közösségét alkotni. Ehhez kapcsolódik két funkció: hogy „vele legyenek”, és „elküldje őket prédikálni.”

A Tizenkettő szimbolizmusa lényeges: Jákobnak 12 fia volt, Izraelnek 12 törzse. Megalkotva a Tizenkettő csoportját, Jézus önmagát teszi meg az új Izrael alapító atyjának, és kiválasztja ezt a 12 embert alapnak és eredetnek. Nem lehetett volna világosabban kifejezni *egy új nép kezdetét*, amelynek már nem a természetes leszármazás az alkotó eleme, hanem a „Jézussal lenni”, s a Tizenkettő azt kapta küldetésül, hogy ezt adja tovább. Itt már jelen van az egység a sokféleségben: az új és egyetlen nép eszméje dominál a Tizenkettő elvághatatlan közösségében, akik nem teljesítik szimbolizmusukat, küldetésüket, *csak mint a Tizenkettő*.

A 70 vagy 72 tanítvány, akiről Lukács beszél, teljessé teszi ezt a szimbolizmust: a zsidó tradíció szerint 70 (vagy 72) a föld népeinek a száma, őket nem számítva. (Gen 10; Ex 1,5; Dt 32,8). Ez a 72 tanítvány jelzi Jézus szándékát: az egész emberiségből kell megalkotnia hívei csoportját. Az új Izrael át kell, hogy öleljen minden népet.

A Miatyánk megtanítása már előre jelezte a szakítást a zsidó kultusszal – Jézus eljár még tanítványaival a Templomba –, hisz ez egy független imaközösséget tételez fel Jézussal és tőle kiindulva. De a döntő lépést ez irányba a szenvedése előtti estén tette Jézus: átfőrmálta Izrael húsvétját egy teljesen új kultusszá, amiben már logikusan benne volt a szakítás a templomi közösséggel, hogy véglegesen megalapítsa az Újszövetség népét.

Az Euchkarisztiaát megalapító szavak – akár a márki, akár a páli hagyományt nézzük – mindig kapcsolatban vannak a Szövetséggel. *A múltban ez a Sínai hegyre utalt, a jövőben pedig a Jeremiás által megjövendölt Új Szövetségre.*

A szinoptikusok és János evangéliuma is összekapcsolják ezt a húsvéti eseménnyel, és mindegyik a maga módján visszatükrözi az izaiási Szünet Szolga alakját is.

A húsvét és a Sínai Szövetség rítusa Izrael népét alapító aktusa, azok formálták népé, és szüntelenül megújították.

Az a kapocs, ami fennáll ezen ősi rituális alapok között, amikre Izrael épült és amelyekből táplálkozott, és a próféta hagyomány fontos szövegei között, egyesíti a múltat, a jelent és a jövőt egy új szövetség perspektívájában. Ahogy egykor a régi Izrael a Templomban látta és tisztelte egységének garanciáját és szívét, s ezt az egységet valósította meg élő módon a Húsvét közös, évenkénti megünneplésével, ugyanúgy ez az új étkezés (utolsó vacsora) kell, hogy az egység kapcsa legyen Isten új népe számára.

Nincs többé szükség egy helyhez kötött központra, ami a látható jeruzsálemi templom volt, az Úr Teste, ami az eucharisztikus étkezés szíve, az egyetlen és új Templom, ami összegyűjti a minden helyen és minden időben élő keresztényeket egy új egységbe, ami sokkal valóságosabb egység, mint amit a kőből épült Templom valaha is meg tudott volna adni.

Jánosnál, a szinoptikusoknál is világos, hogy az új Templom, amit nem emberkéz épített: magának Jézusnak megdicsőült Teste. (Vö.: Jn 2,21-22 stb.) Ez azt jelenti, hogy Jézus meghirdeti a régi kultusz végét, vagyis a régi népét, és az üdvösség régi rendjét; megígér egy új kultuszt, tökéletesebbet, aminek központja saját megdicsőült Teste lesz.

Mi következik mindezekből?

A szent Euchkarisztia megalapítása szenvedése előestéjén nem tekinthető egy izolált, akármilyen kultikus akciónak.

Ez pecsételi meg egy paktum által az Új Nép konkrét megalapítását, amely nép Istennel való új szövetségben *lesz új néppé*.

Az eucharisztikus esemény által Jézus bevonja tanítványait az ő Istennel való kapcsolatába, és integrálja őket egyetemes (katolikus) küldetésébe. Tanítványai új „néppé” válnak Jézus Testével és Vérével való kommunió által, ami ugyanakkor Istennel való kommunió is.

Az egyház egyetlensége és egysége már itt van csírájában. A számtalan celebráció, ami által az Eucharisztia jelenvalóvá válik térben és időben, jelzi az egyetlen test sokféleségét. Magától értetődő, hogy ez a sok celebráció nem autonóm, független egyik a másiktól: ez mindig ugyanannak az egyetlen Misztériumnak a jelenléte, – és semmi más.

Ezek után nézzük meg, hogy látja a katolikus Egyház a Zsinaton és azóta a maga helyzetét és kapcsolatát más egyházakkal és egyházjellegű közösségekkel?

Willebrands bíboros tartott egy előadást 1987. május 5-én az USA-ban ezzel a címmel: „La signification de »subsistit in« dans l' ecclésiologie de communion.”

Ebben elmondja a Lumen Gentium kialakulása körülményeit, a vitákat stb. A Lumen Gentium végül is így fogalmazott: „Ez Krisztusnak egyetlen Egyháza. Egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak valljuk a Hiszekegyben. Üdvözítünk, feltámadása után Péternek adta át, hogy pásztora legyen (vö.: Jn 21,17) és őrá meg a többi apostolra bízta, hogy terjeszszék és hagyományozzák azt (vö.: Mt 28,18 sk). Ez az Egyház ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság, a katolikus Egyházban áll fenn (subsistit in), vagyis Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által hagyományozott Egyházban, bár szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság; ezek, mint Krisztus egyházának tulajdonát képező adományok, a katolikus egység ösztönzői.” (L.G. 8. p.)

Tulajdonképpen, ami ebben megfogalmazódott a Zsinaton, azt az Egyház a gyakorlatában, életében eddig is hirdette, teória nélkül.

Vegyük a keleti, ortodox egyházakat. A nyugati tradíció századok óta implicite valotta, hogy Isten egyháza túllépi a Rómával egységben lévő katolikus Egyház határait. Csak nem csinált belőle teóriát. Ugyanis a katolikus Egyház a szakadás óta nem szűnt meg úgy tekinteni a keleti keresztény közösségeket, mint autentikus Egyházakat. Ha az akkori szóhasználatnál élve azt mondta is, hogy ezek az Egyházak elszakadtak tőle, „dissidentes”, de éppen azért már jelen van az a gondolat is, hogy vannak valódi egyházak a katolikus Egyházzal való kapcsolaton kívül is. Pl. a görögök és latinok unióját rögzítő dokumentum a Firenzei Zsinaton 1439-ben ezt írja: „Az egek örvendjenek és a föld ujjongjon! Mert a fal, ami elválasztotta Nyugat és Kelet Egyházait, ledőlt, a béke és az egyetértés helyreállt.” (Card. Willebrands i. m. 37. lap. La Documentation Catholique, 1988, No 1.)

Vagyis Isten Egyháza két részre lett osztva. De a megosztás nem volt olyan mélységű, hogy érintette volna az egységet Krisztusban, a szeretet és a béke egységét.

E tradíció alapján azt mondani, hogy Isten Egyháza és a katolikus Egyház *stricte* ugyanaz, nem veszi figyelembe azt a tanítást, amit az Egyház e tényekkel tanúsított. Azt

mondani, hogy Krisztus egyháza „est Ecclesia catholica”, ez leszükítené az Egyház szó értelmét, s nem lenne összhangban az egyházi gyakorlattal. Hogyan is lehetne leszakítani az Egyháztól – anélkül, hogy szakítanánk e szó hagyományos értelmével olyan közösségeket, amelyek valódi Euchkarisztia által gyűlnek össze, és direkt módon gyökereznek az apostoli közösségben.

Ott, ahol valódi Euchkarisztia van, nem lenne valódi kommunió Krisztussal? Itt is az eukarisztikus doktrína elmélyítése segítette a „Mystici Corporis” kiszélesítését.

A Lumen Gentium 15. pontja így szól a nem katolikus Egyházakról és egyházi közösségekről: „Az Egyház tudja, hogy a kapcsolatoknak sok szála köti össze azokkal, akik megkeresztelkedtek ugyan, keresztények, de nem vallják a teljes hitet, vagy nem tartják fenn az egységet, a közösséget Péter utódával.

Vannak ugyanis sokan, akik tisztelik a szentírást, mint a hit és az élet szabályát, és őszinte vallásos buzgóságot tanúsítanak, akik szerető szívvel hisznek Istenben, a mindenható Atyában és Krisztusban, Isten üdvözítő Fiában, meg is keresztelkednek – és ez összeköti őket Krisztussal – sőt elismernek és elfogadnak más szentségeket is a maguk egyházaiban vagy egyházi közösségeiben. Sokan közülük püspökök, és ünneplik az Eucharisziát, s ápolják a tiszteletet az Istenszülő Szűz iránt. Mindezekhez járul az imádság és más lelki javak közössége, sőt egy valódi összeköttetés a Szentlélekben; Ő ugyanis adományai és kegyelmei által bennük is munkálkodik megszentelő erejével, és többeket közülük vérük ontásáig megerősített. Így a Lélek Krisztusnak valamennyi tanítványában felkelti azt a tevékeny vágyat, hogy – a Krisztus által megállapított módon – mindnyájan békességben egyesüljenek egy nyájban, egy pásztor alatt. Ennek elnyeréséért szüntelenül imádkozik, reménykedik és dolgozik az Anyaszentegyház, gyermekeit pedig megtisztulásra és megújulásra buzdítja, hogy Krisztus jele egyre tündöklőbbben ragyogjon fel az egyház arcán.”

Az „Unitatis Redintegratio” zsinati határozat részletesebben tárgyal mindezekről.

Először is külön szól: „A keleti egyházak sajátos helyzetéről”. Csak egy rövid idézet: „... köztudomású, hogy mily nagy szeretettel végzik a keleti keresztények a szent liturgiát, hogyan ünneplik főleg az Eucharisziát, amely az Egyház életének forrása és a jövődicsőség záloga; ezzel járulnak a hívek püspökükkel egységben az Atyaistenhez a Fiú, az Ige által, aki megtestesült, kínhálált szenvedett és megdicsőült a Szentlélek kiadásában. És ezáltal érik el a közösséget a Szentháromsággal s így válnak „az isteni természet részeseivé.” Egy-egy ilyen Egyházban tehát Isten Egyháza épül és növekszik az Úr vacsorájának ünneplése által, a koncelebráció pedig szemmel láthatóvá teszi közösségi kapcsolatukat.” (15. p.)

Ez sok gyakorlati következménnyel járt az első és második Ökumenikus Direktóriumban. Az „Ut unum sint” pedig kijelenti: „A II. Vatikáni Zsinat után (e hagyományhoz visszatérve) újra használatba jött a „nővér egyházak” megszólítás e részegyházak, vagy más szóval a püspökök körül egységet alkotó helyi egyházak számára. A kiközösítések kölcsönös eltörlése, mely elmozdított az útból egy fájdalmas kánonjogi és pszichológiai akadályt, nagyon jelentős lépés volt a teljes közösség felé vezető úton.” (56. p.)

Az ún. „régí keleti egyházakkal” („pré-kalkedoni”) való kapcsolatok is szépen alakulnak. Sorra írják alá a közös hitvallásokat, amelyekből kitetszik, hogy Róma és a „nesztóriánus” vagy „monofizita” egyházak között a szakadást kiváltó okok jórészt megszűntek, helyzetük a keleti egyházakéhoz hasonló a katolikus Egyházzal való kapcsolatukban.

Az „Ut unum sint” írja: „Különösen a krisztológia témakörében tudtunk közös hitvallást tenni ezen egyházak némelyikének pátriárkájával Jézus Krisztusról, az igaz Istenről

és igaz emberről. Boldog emlékü VI. Pál pápa irt alá ilyen értelmű nyilatkozatokat a kopt ortodoxok pápájával és pátriárkájával, III. Shenouda őszentségével, az antiochiai szír ortodoxok pátriárkájával III. Jacoub őszentségével. És magam is írhattam alá ilyen krisztológiai közös nyilatkozatot és levonhattam következtetéseit: a Shenouda pápával való dialógus folytatására, és a lelkipásztori együttműködésre vonatkozóan, I. Mar Ignazio Zakka Iwas antiochiai szír pátriárkával. Az etiópiai egyház tiszteletreméltó pátriárkájával, Abuna Paulos-szal, aki 1993. július 11-én látogatott meg Rómában, hangsúlyoztuk az egyházaink között meglévő mélyeséges közösséget: „Közösen valljuk az apostoloktól kapott hitet, birtokoljuk ugyanazokat a szentségeket és az apostoli jogfolytonosságban gyökerező szolgálatot... Ma megállapíthatjuk, hogy Krisztusra vonatkozóan ugyanaz a hitünk, bár hosszú időn át ez volt megoszlásunk oka.” (62. p.)

És hozzátenném, hogy I. Karekine Sarkissian örmény katolikosz pátriárka őszentségével 1996. december 13-án írtak alá egy közös nyilatkozatot Rómában a Szentatyával.

A protestáns egyházakkal, pontosabban „egyház jellegű közösségekkel” kapcsolatban az UR kiemeli szintén a pozitívumokat. Így a 21. pontban:

– A Szentírás szeretete, tisztelete, kultúra.

– A Szentlélek segítségül hívása.

A 22. pontban szentségi életükkel kapcsolatban: „Amikor Urunk rendelése szerint szabályszerűen szolgáltatják ki és kellő lelki felkészültséggel fogadják a keresztség szentségét, általa igazán beleépül az ember a keresztre feszített és megdicsőült Krisztus testébe és újjászületik az isteni életben való részesedése...”

Ugyanakkor megállapítja: „A keresztség célja (tehát) az, hogy a hitet teljességében valljuk, hogy teljesen belétestesüljünk az üdvösség intézményébe, amiként ezt maga Krisztus akarta, végül pedig, hogy tökéletesen beléoltódjunk az eucharisztikus közösségbe. A tőlünk különvált egyházi közösségeknek nincsen meg velünk a keresztségből folyó teljes egységük. Hitünk szerint nem őrizték meg sértetlenül – főleg az egyházi rend szentségének híján – az Eucharisztia misztériumának teljes gazdagságát.” (22. pont)

A két Ökumenikus Direktórium számtalan konkrét következtetést vont le ezekből az elvekből. Az „Ut unum sint” is elismeri, hogy „Az ökumenikus mozgalom épp a reformáció egyházaiban és közösségeiben indult el.” (65. p.)

A már megkezdődött teológiai dialógusról ezt írja: „A dialógus termékenynek bizonyult és ígéretes. A zsinati nyilatkozat által javasolt témák a dialógusban már előkerültek vagy rövidesen szóba fognak kerülni. A különböző kétoldalú dialógusok dicséretre méltó odaadással olyan kérdések közé koncentráltak, mint a keresztség, az Eucharisztia, a fől-szentelt papság, az Egyház tekintélye és szentségi jellege, az apostoli folytonosság. Körvonalazódtak a megoldás távlatai, és megértettük, hogy bizonyos témákat mennyivel mélyebben kell áttekintenünk.” (69. p.)

A III. évezred kezdetére felkészítő apostoli levelében (Tertio Millennio Adveniente) is kiemeli a Szentatya, mint lényeges összekötő kapcsot: a vértanúk tanúságtételét, az emberi méltóság közös védelmét stb.

Willebrands biboros idézett előadásában ezt írja: „Mindebből következik, hogy az Istennel való kommunio szempontjából, amit Krisztus Lelke hozott létre – s ami az egyházi kommunio lényegi tengelyét alkotja – bizonyos közösségeket lehet *egyházi közösségeknek* nevezni, anélkül, hogy egyházak lennének, (vagyis autentikus Eucharisztiajuk lenne) és anélkül, hogy létrehoznák a horizontális kommunio kapcsolatát a katolikus Egyházzal.” (La Doc. Cath. 1988. n. 1. 41. lap)

Még egy pontosítást szeretnék tenni az új Ökumenikus Direktórium alapján (1993). A 17. pontban, miután idézte a Zsinat „subsistit in” tanítását (L.G. 8. p.) hozzáteszi: „Amikor (tehát) a katolikusok használják az „Egyházak”, „más Egyházak”, „más Egyházak és egyházi közösségek” szavakat, azok megjelölésére, akik nincsenek teljes közösségben a katolikus Egyházzal, mindig figyelembe kell venni ezt a szilárd meggyőződést és hitvallást.”

Ezek után a jövődő feladatairól beszél a Szentatya az „Ut unum sint”-ben.

„Az alapvető, de részleges egységből most tovább kell lépnünk a szükséges és elégséges látható egység felé, melynek konkrétumokban kell megmutatkoznia, hogy az Egyházak valóban megvalósítsák az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházban való teljes egység jelét, mely majd az Eucharisztia koncelebrációjában fog kifejeződni.” (78. p.)

Felsorolja, hogy mely témákat kell közösen jobban elmélyíteni:

1. a kapcsolatrendszer a Szentírás, mint a hit végső tekintélye és a szent Hagyomány, mint Isten igéjének nélkülözhetetlen értelmezője között;

2. az Eucharisztia, mint Krisztus testének és vérének szentsége, a dicséret áldozata az Atyának, Krisztus áldozatának emlékezete és reális jelenléte, a Szentlélek megszentelő kiáradása;

3. az ordináció, mint szentség a püspökség, a papság és a diakonátus hármas szolgálatára;

4. a pápával és a vele közösségben lévő püspökökre bízott egyházi Tanítóhivatal mint felelősség és tekintély arra, hogy Krisztus nevében tanítsa és oltalmazza a hitet;

5. Szűz Mária, Isten Anyja és az Egyház képe, lelki anya, aki közbenjár Krisztus tanítványaiért és az egész emberiségért. (79. p.)

Majd hozzáteszi: „Az egység olyan szemlélete, mely tekintetbe veszi a *kinyilatkoztatott igazság minden igényét*, nem fékezi az ökumenikus mozgalmat. Épp ellenkezőleg, a látzatmegoldások kerülését jelenti, melyből nem következik semmi maradandó.” (79. p.)

A saját szolgálatáról így szól: „Meg vagyok róla győződve, hogy ebben a tekintetben különös felelősségem van, mindenekelőtt a keresztény közösségek többségének ökumenikus törekvésének észrevételében, továbbá, hogy meghalljam a felém irányuló kérést: találjam meg a primátus gyakorlásának olyan formáját, mely – *küldetésének egyetlen lényeges mozzanatáról sem mondva le* – kitérül az új helyzet felé.” (95. p.)

Vagyis nem szabad – nyitottság címén – félrevezetni dialógus partnereinket, tiszteletben tartva mind saját hitbéli meggyőződésünket, mind dialógus partnereink emberi méltóságát.

Csak illusztrációnak egy ilyen megnyilatkozást – remélem tévesen értette az azt leközlő Egyházi Krónika 1996. november-decemberi számában a 7. lapon: „Ha a remélhetőleg létrejövő egységes Keresztény Egyháznak, *lesz egyáltalán vezetője*, akkor az *kizárólag reprezentatív, jelképes formában képzelhető el.*”

Az „Ut unum sint” szavaival fejezem be: „Szent Cyprián magyarázza a Miatyánkot: »Isten nem fogadja el az áldozatot attól, aki veszekedésben van, sőt azt ajánlja, hagyja ott az oltárt és béküljön meg felebarátjával, hogy a békés lelkiületből fakadó imádság Istent is megengesztelhesse.« A legnagyobb áldozat, amit Istennek felajánlhatunk, a békénk és a testvéri egyetértés: az Atya és a Fiú és a Szentlélek egységében egyesült nép. A harmadik évezred hajnalán hogyan ne kérnénk az Úrtól még serényebben és tudatosan a kegyelmet, hogy készítsen fel mindannyiunkat az egységnek erre az áldozatára.” (102. p.)

SZABÓ FERENC S. J.

„Magyarország apostola és tanítómestere”

(Prohászka halálának 70. évfordulójára)

Hetven évvel ezelőtt, 1927. április 2-án Budapesten hunyt el Prohászka Ottokár, „Apostolus et praeceptor Hungariae”, ahogy székesfehérvári sírfelirata jelzi. Április 1-jén este az egyetemi templom szószékén érte az agyvérzés. A bűntudatról és a bűnbánatról tartotta böjti elmélkedését. Mintegy húsz percig beszélt, amikor is lendülete megakadt, bal-karja lehanyatlott, jobb keze görsösen fogta a szószék peremét. Schütz Antal, életrajzírója és összes műveinek kiadója drámai szavakkal érzékelteti a pillanatot: „Tekintete rámeredt a főoltárra, az Oltáriszentség helyére, és hangja, az élettől és bensőségtől vibráló hang, mintha idegen mélységekből jönne, tompán és rekedten hörgött néhány szaggatott mondatot a bűnbocsánatról, gyónásról. Borzongás futott végig a hallgatóságon; a nagy számmal jelenlevő orvosok nyomban fölismerték a helyzetet: a püspököt baloldali agyvérzés érte. De az ő fegyelmezett teste hozzá volt szokva, hogy engedelmességgel a léleknek, és az a lélek heroikus harcot kezdett a már más törvény alá került test ellen. Mintha nem tudott volna megválni attól a szószéktől, honnan általa annyi kegyelem áradt, hová hét évvel előbb készült fölraggatni trófeumait.” (ÖM 25,124)

Schütz utolsó mondata egy 1920. április 26-i naplójegyzetre utal (24,48): „Megemlékszem még egyszer – írta Prohászka – arról a nagy kegyelemről, melyet ez idén a feketevasárnap hetében az egyetemi templomban vettem. Tartottam konferenciákat a szentségekről. Sokan jöttek gyónni... Valahányszor gondolok ezek áldozására, elfogódottság tölti el lelkemet. Mennyi lélek tapad e falakhoz! Most már nem megyek szerte az országban, de ide függesztem trófeumaimat. Legszentebb emlékeim!”

Különös az isteni gondviselés végzése. Itt érte el a vég, éppen szónoklás közben. Mint a katona, aki a harc téren esik el... Prohászka még aznap elveszítette eszméletét, és többé nem tért magához. Éjfélkor Saly László szemináriumi előljáró föladta neki az utolsó kenetet. Az orvosok már nem tudtak segíteni. Rövid haláltusa után másnap, 1927. április 2-án, a virágvasárnap előtti szombaton, déli egy óra negyvenöt perckor visszaadta lelkét Teremtőjének.

Nagy kortársak vallomásaiból megtudhatjuk, ki volt Prohászka Ottokár a századforduló és a XX. század első fele magyar kereszténységének. *Sik Sándor* 1935-ben így vallott az „élő Prohászkaról”: „Az a nemzedék, amely ifjúságának nagy szenzációjaként élte át Ady Endre költészetét, mindennemű költészetet többé-kevésbé mindig az ő mintája szerint fog elképzelni. Lehet-e csodálkozni, hogy a XX. századi Magyarországnak az a csodá-

latos tüneménye, akit Prohászkanak nevezünk, nemcsak tömegeket bővölt el páratlan lendületével, hanem mélyebb és előkelőbb szellemek ezrei számára is termékenyítő, életalaktató élménnyé lett. (...) Hányunk számára jelentette a mélyebb magunkra eszmélést, a szellem szabadságát, az egyetemes kitárulást, a legmagasabb rendű lendületet, a kegyelem megtapasztalt csodáját!”

Ravasz László református püspök is (1931-ben) szuperlatívuszokban beszél Prohászkaról, akinek „bizonyágtételéből mindenki megtermékenyedik, aki a kereszténységgel kapcsolatban áll. Éppen ezért ebben a vonatkozásban is egyetemes érték, mint mindenki, akinek belső nagysága a korszak színvonala fölé nő. Egyházára nézve küldetése fölér egy megnyert háborúval, de nyereségajándékaival gazdagabbá lesznek ellenségei is. A magyar szellemtörténetben példátlanul álló példaadás arra, hogy széttépett korok divergáló irányzatai miképpen találkozhatnak egy rendkívüli egyéniség nagy szintézisében.”

Végül idézem Gárdonyi Gézát, aki kicsit távolról figyelte a püspök működését, hiszen egy ideig kifejezetten egyházellenes volt. 1912-ben így köszöntötte Prohászkat: „Köszöntöm a napbaöltözött embert, akit Isten homlokon jelölt a kiválasztottság jelével...”

Nem szólok a Prohászka halála után megjelent cikkekről, méltatásokról, amelyek ugyancsak bővelkednek szuperlatívuszokban. Gyanítom, hogy nem minden „gyászoló” ismerte Prohászka igazi nagyságát. Az úgynevezett „keresztény kurzus” joggal tűzte nevével zászlajára, hiszen a püspök világosan kijelentette, hogy az csak program volt a kereszténységről, nem igazi kereszténység. A kommunista évtizedek alatt Prohászka művei pártindexen voltak. Szobrát a Károlyi-kerthben ledöntötték, életművét elhallgatták vagy eltorzították. Itt az ideje, hogy teljes fénybe állítsuk ezt a páratlan művet, Prohászka személyét és szellemi hagyatékát, hiszen üzenete ma is időszerű. Amit a „Modern katolicizmus”-ban 1907-ben az egyház korszerűsítéséről írt, és amit megismételt az 1919-es vörös terror idején, elővételezte a II. vatikáni zsinat „aggiornamento”-ját. (Vö. *Új Ember*, 1994. X. 23.)

Belon Gellért püspök, aki a piarista Vass Péterrel nagyon sokat tett a kommunizmus éveiben is Prohászka szellemi örökségének feldolgozásáért, joggal írhatta: „Nem elég a Prohászkat méltató nagy kortársak végső megállapításait továbbadni”, mert – bár ezzel szolgálatot teszünk a felnövekvő nemzedéknek, amely szinte semmit sem tud a nagy apostolról –, az ünnepi szuperlatívuszokkal nagy kárt is okozhatunk. „Ahogy a feltorlóddó villamos áram rendkívüli fényességre lobbantja lámpánkat, de rövidesen ki is égeti, úgy vagyunk Prohászka dicséretével is: a rendkívüli nagyság hangoztatása a saruszíjat megoldani nem merők kicsiségének és méltatlanságának érzetét neveli ki bennünk. És ha van panasz, hogy Prohászkat nem sokan olvassák – és sajnos jogosult panasz –, akkor ennek okát itt kell keresnünk. És amíg egy jól megírt és teljes Prohászka-életrajz el nem készül, addig e babonás tiszteletből származó bénultság aligha fog eltűnni.” (*Vigilia*, 1959/1.)

Belon püspök figyelmeztetése is szemünk előtt lebegett, amikor pár éve létrehoztuk Takács Nándor püspök vezetésével az „Ottokár Püspök Alapítványt” és megalakítottunk egy kutatócsoportot, amelynek első írásait a *Prohászka ébresztése* című kötetben tettük közzé. A munka folytatódik, szerencsére fiatalabb kutatók is bekapcsolódtak. Egyik eredmény az is, hogy megjelentettük Prohászka *Naplójegyzeteinek* három kötetét, a teljes anyagot, tehát azt is, amit Schütz kihagyott a *Soliloquiáiból*, és ami az eddig kiadatlan Shvoy-hagyatékból származik. Ezek a naplók is hozzátartoznak a teljes életmű tárgyilagos bemutatásához.

* * *

Prohászka *lelkét és lelkiségét* kell megismernünk ahhoz, hogy apostoli művét egész mélységében lássuk. Aki a lelki embert és a misztikust, tehát a Jézus-misztikát átélő Prohászka-t nem veszi tudomásul, hanem csupán – mondjuk – a gondolkodót, a szociális apostolt és a közéleti személyiséget látja és értékeli benne, eltorzítja arcát, megcsönkítja életművét.

Ha a római germanikus lelkigyakorlatos feljegyzéseit olvassuk, látjuk, hogy kezdet-től fogva erre törekedett: *teljes odaadás Istennek*. „Én kész vagyok mindenre Istenért. Oda-
adom, ha kell életemet...” (1878. febr. 2.) „Én egészen a jó Jézusnak áldoztam föl életemet, halálomat; egészen rendelkezésére állok. Mit adhatnék ez isteni kisednek? Ó, Jézusom, tied akarok lenni!” (1879. febr. 2.) „Érted kívánok valamit tenni, Jézus, mert tied vagyok, teremtményed, szolgálád, gyermeked, és e szív, e lélek, e szemek, e kezek a tied, neked élek, neked Jézus! (1880. okt. 19.)

1881. okt. 30-án, pappászentelése napján ezeket jegyzi fel: „ $\frac{1}{2}$ 7–10-ig pappá szenteltettem. Jézus, csókolom lábaidat földre terülve, csókolom kezeidet, szentelt kezeket; szívemben áradozik a boldogság, szemeim könnyekben úsznak, lelkem megszűnik magának élni, mert szeret; szívem tágul. Ó, hű barátom, kebleden pihenek; ne folyjanak e percek... ne múljék az idő; hisz boldogabbat nem lelek, hisz magamnak ez utolsó kedves örömöm. Az isteni kegyelem ékesítse lelkemet és őrizze meg szívemet a szent szeretetben. Trinità dei Monti áldott emlékü hely, meghajlott az ég és lenézett a mennyei udvar. Nem akarok pihenni, aludni, nehogy elmulasszam az időt”.

Ez az „*amor sanctus*” csendül ki Prohászka későbbi naplójegyzeteiből is, egészen az *Élő vizek forrása* és az *Élet kenyere* misztikájáig, amikor – az utolsó években – már nem ír naplót, mert mindent elmond magáról is ezekben az elmélkedésekben. Egész lelkét kiönti, „sugározza” a lelkiséget, amikor másoknak lelki tanítást ad.

Az élet „delelőjén” – püspökszentelése előtti lelkigyakorlatán – írt jegyzetei sejteni engedik azt, hogy Prohászka életében voltak elsötétülések, keserves küzdelmek, csalódások és megtorpanások is. Nem sasszárnyú ívelés volt ez a pálya. Ha visszapillantunk és előre, a naplójegyzetek alapján megsejthetjük ezeket a vívódásokat.

Prohászka igen érzékeny lélek, hajlamos a magányosságra is. Főleg a szépség iránt fogékony a lelke. Ezt már jelzi a germanikus egyik, 1882-ből való feljegyzése (máj. 23): „Albanóban voltunk P. Rektor, spirituális és P. Schneider kíséretében. Mily fölséges nap, oly forró, mint a *marinói* bor, oly kellemes, mint a sötétkék tó tekintete, oly vidám, mint a lebegő pacsirta éneke. Ott a tó fölött van egy kis keresztút, háttal a tóhoz; ott ültünk és gondoltunk az örök szépségre; és érte elhagyjuk ezt a sok szépséget is, és még szebbet”.

De később tapasztalnia kell az élet rütségét; a szemlélődő szárnyaló beleütközik a sok szennybe, a valóság iszonyattal tölti el a szépségre szomjas lelket. A világháború alatt gyomrával is baj van, nem tud aludni. Talán ez is fokozza pesszimizmusát, amelyet a háború iszonyata kelt benne (1915. márc. 1.)

Zenkívül érzi az öregedés jeleit; 1915. okt. 20-án ezt jegyzi fel: „Ismét születésnap és elöregedésem határköve. Megyünk tovább; nem akarom, hogy az Úr Isten azt mondja nekem: Ej, ez a jó szolgálóm, hogyan húzódik tőlem! Nem is akar az örök boldogság felé menni! Nem, nem úgy van! Kész vagyok, Uram, sőt vágyódom utánad. Készen, vagyis készségesen megyek, ha hívsz. Nem vagyok kész! De azért szívesen veszem öregedésem ez éveit, mert úgy látom, hogy az ember is tisztul, higgad, hogy a világfölny s az isteni hivatás sajátos jellege domborodik ki a lelken. Ily körülmények közt öregedni nagy kegyelemszámba megy. Ezt a kegyelmet kapom Istenemtől.” Majd – miután arról morfondírozott, hogy

a szellem fejlődésében is vannak periódusok („... igazán még csak a sárkányok s a sauruszok idejében tartunk”) –, meggondolja, hogy Krisztus már itt járt, és ez reménységre serkenti: „Dolgozzunk s imádkozzunk! Ah, hogy telik meg a szívem, mint a gejzír tartálya, s hogy feszül meg bennem a lélek a vágytól, hogy emeljem s megszenteljem az országot! Belevágódok e sárba, mint a meteor a napba s alapokat akarnék rakni palotáknak. Nekilendülök, mint egy szétrobbant csillagzat roncsainak, a szellemi ürességnek. De hát munka ez, Uram? Munka? Ó, igen, mikor a lélek emelkedik s imádkozik egyházért s pap-ságért s hívekért s a szétfoslott nemzetért s a bálványok körül kutyálkodó emberiségért, s mikor kiáll megfeszülve s könnyes szemmel, nagy munkát végez s meghallgattatik. Ámen!”

A püspököt villámcsapásként érte 1911 júniusában az a hír, hogy *három írását Róma Indexre tette*. Tudta, hogy voltak rosszindulatú cenzorai; a modernista válság légköre olyan volt, hogy a legegyszűbb emberek sem menekültek meg a gyanúsításoktól (gondoljunk csak a francia hívó katolikus M. Blondelre). Prohászka mindig az Egyház hű gyermeke akart lenni. Most az indexre tétel ugyan súlyosan megsebezte, de alávetette magát a Szent Officium döntésének. *Az Intellektualizmus túlhatásai c.* indexre tett akadémiai székfoglalóra reflektálva 1911 májusi hosszú jegyzetében ezeket mondja: „[...] Elhiszem s beismérem, hogy van abban a füzetben sok egyoldalú megjegyzés; több mondat, melyet kár volt olyan élesen kifejezni, s kellett is volna félreértések elkerülése végett másképp fogalmazni. No, de hát »in Ecclesia catholica loquebatur et ideo catholice intelligebatur«. Szent Ágoston Aranyszájú Szent Jánosról való szava szerint, félni nem tudtam; eszem ágába se jött, hogy itt baj lehet; de hát lett. – Én megtette, amit meg kellett tennem, alávettem magamat”. 1913 őszén Rómában járt. Összefoglalva útját többek között megjegyzi: „A pápa fogadott; én megmondtam neki, hogy fájlalom az index-esetet; de nagyon kérem, hogy tudassák az emberrel előbb, ha van kifogásuk...” És a jegyzet végén: „... Hazajöttem; Rómában tiszteltem a pápát; hazahoztam Itáliából sértetlenül hitemet s szeretetemet. (1913. okt. 15.) Később, nov. 22-én még visszatér az index-esetre és megjegyzi: „az index-história után valahogy idegenül érzem magam az egyházban, idegenül, mint ki nem tartozom az egyházat képviselő s inkább a formalitások tógáiban feszelő emberekhez, akik az akták és tracták közt nem törődnek sokat a világ problémáival[...]. De meg azért is érzem magam idegenül, mert nem lehet biztonságosan és barátságosan dolgoznom, s azt kell hinnem, hogy félreértések hínárjába kerülök...”

De aztán elül a vihar, és újra visszabilen egyensúlya. Tovább dolgozik. A régi élmény (az albanói) ismét visszatér, de most már sok-sok élettapasztalattal gazdagodva, az élet viszszaoldalt is ismerve így elmélkedik: „Nem tudom, kinek tulajdonítsam, de az én lelkemben a legnagyobb hatalom a szépség, melynek hódolok. Nem értem az igazságtól s jószágtól absztraháló szépséget, hiszen ilyet nem is fogadnék el; de az igazság- és jószágnak előttem a szépségbe kell öltözködniök, mert míg ezt nem teszik, azt érzem, hogy szegények s nincs ruhájuk, az ami jár nekik [...] A szépség a legnagyobb hódító erő. Kár, hogy az Isten szépségéről semmi fogalmunk; de mi lesz velünk, ha az egyszer elénk lép, s a mi szépség-szomjas lelkünket elárasztja! Nekem a szépség ének és élvezet...” (1913. dec. 15.)

Az 1919-es vörös terror mérhetetlen undorral tölti el lelkét, de igyekszik észrevenni az „idők jeleit”.

Prohászka 61 éves 1919. július 7-én, amikor egy hosszú naplójegyzetben reflektál az első világháborút követő fölindulásra, a forradalom új szeleit érezve keresi az egyház holnapi küldetését. „*Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött s mint isteni erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt a történelmi csak akkor kezdett len-*

ni, mikor emberi viszonyok közé lépve elhelyezkedett...” Miután jellemezte a kereszténység alakváltozásait az őskeresztény közösségektől a középkoron át az újkorig, arról szól, hogy a korszerűség megítélésében a haladó és maradi irányzat ütközik. A maradiak a múlt formáihoz ragaszkodnak, megszentelt hagyományukat akarják fönntartani még akkor is, amikor azok már nem szolgálják a lelki életet. A haladók – és magát közéjük sorolja – „nem kisebb szeretetből az egyház iránt, de talán nagyobb megértésével az új idők igényeinek, az új formákat sürgetik. Ez utóbbiak szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézkességével, de a rossz értelemben vett modernizmus vádját is tudja nagylelkűen elviselni, s a gyanúsítást szívére nem veszi. Így volt ez mindig; sokféle félreértés, ragaszkodás és féltés, hatalmi vágy, egyéni érzések, rokon- és ellenszenvek és szenvedélyek járnak az egyháztörténelemben is. Miért is ne? Hiszen emberi története az isteni öröknek!...”

Prohászka minden emberi elemet a történelmi fejlődés szempontjából tekint és értékeli. Felhívja a figyelmet arra, hogy a múltból okulnunk kell, és azt kell kutatnunk, hogy miként valósíthatjuk meg az igazi reformot az egyházban, amelyben – a hívők szeretetközösségében – kétségtelenül benne működik Isten pünkösdi Leleke. „A főindulat a szeretet az egyház iránt. Szeretjük az egyházat, benne gyökerezünk, belőle élünk. Mint Szent Athanáz és Görres József, az isteni öröknek megtestesülését látjuk benne végig a történelmen – a történelmi ballépésekkel, hiányokkal, gyarlóságokkal...” Ezekből az alapelvekből Prohászka olyan gyakorlati következtetéseket von le az egyházi reformhoz, amelyeket a II. vatikáni zsinat fogalmazott meg: – megfelelő papnevelés, a papok kellő szellemi kiképzése akár külföldön is; – a papok ne szigetelődjenek el a hívektől, ne a hatalmi érdek, hanem a szolgálat szelleme vezesse őket; – legyenek demokratikus érzelműek; – szükséges a nép nyelvének a használata a liturgiában, valamint az együttműködés az állammal a pluralista társadalomban...

Nagy csalódása és keserűsége volt az úgynevezett „keresztény kurzus” kereszténységtelensége. Közéleti szereplése részben kudarcba fulladt; talán azért is, mert gyermekien egyszerű lelke és jó szándékú idealizmusa nem tudta, mibe keveredett. 1920. jún. 30-án ezt írja naplójába: „»Keresztény kurzus« kereszténység s keresztények nélkül! Ez a baj: hogy a hordónak nincs feneké; e pártnak nincs alap, szirt a lába alatt. Azok az emberek nem keresztények. Igaz, hogy elvben, theóriában elfogadják a kereszténységet, de tettekben nem vallják.”

Prohászka visszavonul a napi politikától, és egyre inkább a *belső világ* szépsége felé fordul. A bodajki Mária-búcsú áhítatának illata megcsapja és 1922-ben így elmélkedik a boldogságos Szűzről: „... Ah, ez az igazi szépség, mely Istentől való s Istenre utal s róla beszél s tanúskodik. Ő lakik benne s sugárzik belőle. Így nézem a Szűzet, s így nézek minden szépséget; nem szép nekem, ha nem sakramentális! Az asszony szépségét is így nézem! Csak ha szép lélek van benne, akkor élvezem; ha nincs, elfordulok tőle; akkor élvezhetetlen nekem, csinált virág, nincs gyökere. A gyökérből való szépség, az élő szépség, a lélekből fakadó s azt sugárzó s azt meg nem tagadó szépség az ideálom!” (1922. szept. 10.)

Az 1920-as években egyre inkább az Eucharisztia kerül lelki élete homlokterébe. Igaz, eddig is az Eucharisztia volt a napja, erőforrása; de most előzőnli lelkivilága egét és egész tevékenységét. A naplójegyzetek lassan elfogynak, mert az Eucharisziáról írja könyvét, amely befejezetlenül, posztumusz kötetként jelenik meg majd az *Élet kenyere* címen. Itt tárul fel teljes mélységében Prohászka lelke. Ezek az elmélkedések nem teológiai

traktátusok (bár mély teológiai eszmefuttatásokat is találunk bennük), hanem vallomások Prohászka megélt lelkiségéről, Jézussal való legbensőbb kapcsolatairól. A legnagyobb titok – *Mysterium fidei* – Isten velünk és bennünk lakozása. Ezt a titkot csodálja, imádja, éli és éneкли Prohászka. „Az oltárhoz járulok s veszem Krisztus testét s iszom véré, s tele van a szám borral, vérrel, tűzzel, mennyei források erejével...” (1923. máj. 9.)

Az *Élet kenyérében* pedig „az Isten-imádás non plus ultrájá”-ról, a szentmiséről ír: „A napnak is vannak protuberanciái, azt mondanám, excessusai, mértéktelen kitörései, s ezekkel a fakulákkal rendez kivilágítást a rémesen sötét világűrben. A földnek is vannak protuberanciái, azok a hegyek, s azok közt a legrémesebbek talán a déli sarkvidék vulkánjai, melyek hónapos éjszakákba világítanak bele. De vannak a lelki világnak is protuberanciái, lobogó fakulái, s ezek az eucharisztikus Úr Jézus szívének lángjai. Lángtengerek suhogásai, tűzoszlopoknak rémes sötétségbe belemeredései. Ah, Uram, mily titkoknak s mily látomásoknak színhelyei a te oltáraid; elborítanak minket majd az érzés sejtelveivel, majd gyorsan tűnő s villámló fényekkel. Mintha tengerek fenekén térdelnénk, – óriási titkoknak, 8000 méter magas tengeroszlopoknak nyomása alatt mint alázatos kariatidok; ott térdelünk s szinte csodáljuk, hogy élünk! Emberek nagy hitben, kiknek öntudata azonban csak »sub coruscamine transeuntis scintillae«: egy-egy ellobbanó szikrának fényében látják meg, azaz inkább sejtik meg a nagy valóságot” (ÖM 24,346).

Prohászka egész bölcsellete és teológiája már ebben a „scientia saporosa”-ban sűrűsödik össze, amely a szentek tudománya, azoké, akiket tüzes látomások között ragad magához Isten és az „amor sanctus” énekét zengik.

* * *

Csak néhány színvonást villantottunk fel Prohászka lelkéből. Az előbb jelzetekből érthetjük meg Prohászka „lelkiségét”. Végeredményben ez „lelkének” vetülete, megnyilatkozása. Amit megélt, azt hirdette a szószékről, ezt tanította mint esztergomi spirituális, mint lelki vezető (lelkigyakorlatok adásával), ezt konferenciabeszédeivel, és minden írásával, főleg elmékedéseivel.

A magyar papság már ismerte Prohászkat a *Magyar Sion* cikkeiből, mielőtt apostoli hatósugara az egész országra kiterjedt volna. A *Katholikus Szemlében* írt dolgozataiból pedig az értelmiségiek öntudatosabb csoportja került kapcsolatba szellemével. 1892-től Prohászka már megjelent a budapesti szószékeken és előadássaloknál (először Szent István napján a Mátyás-templomban, 1893-ban pedig a pesti Katholikus Körben). De csak a század elejétől sűrűsödtek szereplései a fővárosban, illetve szerte Nagy-Magyarországon. Hirdeti XIII. Leó szociális elveit; ösztönzésére létrejön a Philippinum papi egyesület, amelyből 1902-ben kinő a Regnum Marianum. Előadásokat kezd tartani a Glattfelder Gyula alatt újraéledő Szent Imre-körben; majd több más fórumon előadásokkal, hitvédelmi konferenciákkal lép fel. Azt hirdeti, amit a *Diadalmas világnézetben* és más könyveiben bővebben kifejtett. 1901 farsangján kezdte meg a budai vártemplomban, kizárólag a férfiak számára konferenciabeszédeit, amelynek hihetetlen sikerük lett. A konferenciák végén a férjhallgatóság jó része elvégezte húsvéti gyónását (sokan évtizedek óta először gyóntak). Ez volt a magyar katolikus értelmiség lelki újjáéledésének születése. A férfi-, majd nemsokára a női konferenciák országosak lettek. 1903 után már a *Budapesti Egyetemi Templomban tartotta konferenciabeszédeit*. (Ezekből lett az ÖM 13. kötetében a *Dominus Jesus* c. sorozat, amely először 1903-ban kis füzetben jelent meg.)

Pál apostol nyomán az „új embert” hirdeti. Milyen legyen az új ember? „I. Minde-
nekelőtt *vallásos* legyen.” Itt már elkezd hangoztatni azt, ami filozófiai, teológiai és lelki
írásaiban, beszédeiben és elmélkedéseiben, naplójegyzeteiben állandóan visszatér: „Hogy
mennyit fejt meg majd az életből a tudás, azt nem tudom; de annyit tudok, hogy az életnek
értéke nem *tudni*, hanem *élni*. E helytelen irányzat (a racionalizmus) következtében az ember
teljesen az észre bízta életét s elsorvadt s elsenyvedt az elszigetelt észnek befolyásától,
melyet a szív nem inspirált. Az ész nem szabad a szívtől elszigetelni; ha elszigetelik, akkor
elszegényítik; ha elszigetelik, akkor megrabolják intuícióitól, lendületétől, lelkesülésétől,
finom érzékétől, s csakis az egyszeregy gályapadjára kovácsolják.” Itt Ágoston és Pascal,
valamint Bergson és Blondel irányvonalában mozgunk. De Prohászka hozzáfűzi, hogy nem
elég a vallásos ember: „II. Nekünk *hívő ember* kell. Nem minden vallás hit; csak a kinyilat-
koztatáson épülő vallás, az hit. Mi hiszünk a magát természetfölötti módon kinyilatkozta-
tó Istenben, ki a világtörténelembe lépett *»in signis et portentis«*. A legnagyobb *»signum et
portentum«* a mi Urunk Jézus Krisztus. A mi Urunk Jézus Krisztus történelem; élete, cso-
dái történelem; mindez nem a vallásos eszméknek szimbóluma, melyet az ihlet alkotott;
hanem tény és történelem...” (ÖM 13, 87–90). Ilyen programmal kezd sorozatát
Prohászka. „Mi lehetne ma, az első május előestéjén lelkünknek izzóbb vágya, mint új élet-
re születni s élni?! Ki bennem hisz, élni fog.” (Uo. 93)

Az egyetemi templom lett a katolikus – és részben más vallású – férfiak húsvéti lel-
kigyakorlatainak színhelye. „Prohászka talán itt élte át apostoli, papi lelkének legtisztább
örömeit” – írja Schütz Antal.

Híresek voltak Prohászka beszédei, amelyeket a *katolikus nagygyűléseken* mondott.
Kidolgozta beszédeit, de aztán szabadon adott elő, magával ragadva a közönséget. A szem-
és fültanú Schütz írja: „Azt meg kellett élni: amint a zsúfolt teremnek és a végsőig fűtött
várakozásnak izzó légkörében [...] orkánszerűen fölzúduló tapsok közt megjelent csupa
erő, finomság, lelkiség alakja, azzal a páratlan tartással, mely önérzetet és mély alázatot su-
gárzott egyszerre. [...]

Valóban, az elragadtatásnak és eszmeszületésnek, a katolikus önérzet és magára-
ébredés fogantatásának, a tettereszülésnek és talpraállításnak órái voltak azok. »8–10 ilyen
ember forradalmat tudna csinálni«, írta akkoriban egy liberális újság. Hát ezt a forradalmat
megcsinálta ő egymaga, minden egyes alkalommal.” (25,55–56) Fél évvel halála előtt, 1926.
október 10-én (születésnapján) Prohászka a XVIII. katolikus nagygyűlésen forradalmi be-
szédet mondott, sürgette a reformokat, ismételten a *Rerum novarum*-ra hivatkozva.

Most, amikor hazánk keresi a kiutat a mély gazdasági (társadalmi) erkölcsi válság-
ból, és püspöki karunk az egyház szociális tanítását alkalmazva igyekszik irányt mutatni,
Prohászka életművében biztos támpontokat találunk e tájékozódáshoz.

A magyar püspöki kar 1919. augusztus 22-i értekezletén „nagy lelkesedéssel” elfo-
gadta egy közös pásztorlevél fogalmazványát, amelyet Prohászka Ottokár készített el. E
körlevél leírja a Tanácsköztársaság pusztításait, majd megjelöli a teendőket a jobb jövő épít-
éséhez. (vö. Gergely Jenő: *A püspöki kar tanácskozásai*, Gondolat 1984, 74 és 320–324).

A közös pásztorlevél az első feladatnál hangsúlyozza: „Hát álljunk ellent a gonosz-
nak, s fogadjuk meg, hogy csak olyan képviselőjelöltekre adjuk szavazatunkat, kik a keresz-
tény hit alapján állnak, kik a hitvallásos iskoláknak hívei, kik a keresztény elveket az élet
egész vonalán érvényesíteni akarják; mert az a meggyőződésünk, hogy Isten, lélek, vallás s
erkölcs nélkül mindenünk romba dől. Segítsünk tehát önmagunkon s ne higgyünk azoknak,
kik rontani igen, de építeni sehogysem tudnak.”

Ez a figyelmeztetés a közel fél évszázados kommunista pusztítás után is időszerű. Közismert, hogy Prohászka már a múlt század végétől, alighogy Rómából hazatért, hirdette a feudális Magyarországon azt, amit a pápák körlevelei egy évszázadon át kifejtettek a *Rerum novarum*tól a *Centesimus annus*ig. Ma is megszívlelendő, amit fél évvel halála előtt (1926. okt. 10.) a katolikus nagygyűlésen mondott (ÖM 13, 285–289): „A munkástömegek szomorú *aposztáziáját* tartva szem előtt a katolikus akciónak minden áron a kapitalista termelésnek mai anarchikus módja ellen kell irányulnia, s világosan kell látnia, hogy a kapitalizmust más termelési módnak kell fölváltania, mely a munka és a tőke új kapcsolatán, a munkásnak s a tőkésnek közösségén épül. [...] Ne féljünk itt a radikalizmus vádjától. Aki ezzel vádol, annak mi azt feleljük, hogy voltaképpen csak azt akarjuk, amit XIII. Leó pápa akart.” A *laicizált kultúrával* kapcsolatban pedig ugyanazt hirdeti, amit II. János Pál: „arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy a nyugat-európai kultúra a kereszténység gyökeréből fakadt s arról le nem téphető. Hinnünk kell, hogy a kereszténységnek ahogy missziója volt egészen az új korig kultúrát teremteni, úgy van missziója most is az isteni erőket a világba állítani. [...] Nem a tizenkét apostol térítette meg a világot, hanem minden megtért apostol lett, tüzet fogott a lelke s gyűjtött. Lélek hatott a lélekre. Voltaképpen embereket más-képp, mint lélekkel – ide tartozik elsősorban az Isten Lelke, a kegyelem – fogni, hódítani, emelni s vezetni nem is lehet. [...] Katholikus emberek kellenek a mai világba, magas műveltséggel, de ugyanakkor az örök s végtelen távlatok fényével szemükben!...”

Új ember Könyvesbolt

a Ferenciek terén,
a Kárpátia-udvarban

Nálunk megtalálja a teológia magyar nyelven hozzáférhető mértékadó írásait és a lelkeségi irodalom számos remekét. Ezenkívül szépirodalmi művek, folyóiratok, hang- és videokazetták kaphatók nagy választékban.

Címünk:

1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8.

(Kárpátia udvar)

Tel.: 117-3933.

Nyitvatartási idő:
hétfőtől péntekig 9-17 óráig

Keressen fel minket!

Távlatok

VILÁGNÉZET. LELKISÉG. KULTÚRA

Szerkeszti
Szabó Ferenc és Nagy Ferenc

Megjelenik évente hatszor.

Előfizetés egy évre: 1200,- Ft
OTP-számlaszám: 1170 8001-2036 5961

Megrendelhető:
1535 Bp., Pf. 826.
(1026 Budapest, Sodrás u. 13.)

Telefon: 200-8054, 200-9476,
fax: 275-0269

SZABÓ PÉTER

A püspökválasztást érintő szabályozás változásai a keleti katolikus egyházjogban

Munkánk a keleti kódex (CCEO) püspökválasztásra vonatkozó szabályozását kívánja tárgyalni. A püspöki hivatal betöltésének módja élénk teológiai reflexió tárgya a latin egyházjogban is,¹ ám ennél még fontosabb lehet az ökumenizmusra gyakorolt hatása. E szempontokra való tekintettel hasznosnak látszik a hatályos keleti jog ismertetése a téma azon fejlődési irányvonalnak a vázlata céljából, mely minden bizonnyal a keleti kodifikáció egyik fontos jellemzője.

Korban eltekintünk a XII. Pius előtti jogrend tárgyalásától, hisz a keleti kódex normarendje a mp. *Cleri sanctitati* szabályozásához viszonyított elmozdulást jelent. Nem foglakozunk továbbá a pátriárkai (illetve a 152. kán. erejében azzal azonos elbírálás alá eső nagyérseki) egyházaknál alacsonyabb hierarchikus rangú keleti katolikus közösségekkel sem, mivel ott a püspöki székek betöltése pápai *kinevezés* útján történik.

A püspökválasztás rendje a mp. *Cleri sanctitati* szerint

A pátriárkai egyházak területén belül, mint a fegyelmi önállóság egyik fontos megnyilvánulása, a részleges jog keretében szabályozott püspökválasztási jog – IX. Pius pápának az örömeny és a káld egyház tekintetében a pápai kinevezés rendszerének bevezetésére tett rövid kísérletét leszámítva² – mindvégig fennmaradt.³ Egységes közös szabályozást a püspökválasztás tekintetében is a XII. Pius által kihirdetett jog, közelebről a mp. *Cleri sanctitati* hozott.⁴

A dokumentum 392. kánonja szerint a püspökök az apostolok utódai, ennél fogva hatalmuk isteni jogon alapszik. Őket a római pápa vagy szabadon nevezi ki, vagy megerősíti (ha tudniillik más szervek választották őket a jog előírásai szerint). Ilyen választási jogot a *motu proprio* egyedül a pátriárkátusok püspökeivel kapcsolatban említi (251. kán.).

¹ Vö. pl.: GRESHAKE, G., (Hrsg.), *Zur Frage der Bischofsernennung in der römisch-katholischen Kirche*, München-Zürich 1991.

² IX. Pius, litt. ap. *Reversurus*, 1867. VI. 12, in *ASS* 3 (1867) 386-393; IX. Piusz, litt. ap. *Cum ecclesiastica disciplina*, 1869. VIII. 31, in *ASS* 5 (1869) 615-621.

³ E részleges jog bemutatásához lásd: WOJNAR, M., *The Participation of the Clergy and Laity in the Election of Bishops according to the Discipline of Oriental Catholic Churches*, in BASSETT, W., (ed.), *The Choosing of Bishops, Historical and Theological Studies*, Hartford 1971, 61-73; KHOURY, J., *Le choix des Evêques dans les Eglises Orientales*, in *Concilium* 17/7 (1981) 53-56.

⁴ XII. Pius, mp. *Cleri sanctitati*, 1957. VI. 2., in *AAS* 49 (1957) 433-603. Megjegyzendő, hogy a szövegtervezet püspökválasztásra vonatkozó 249-254. és 392. kánonjai, egy a Keleti Kongregáció keresztül kiadott belső rendelet révén már 1951. december 15-től hatályba léptek, noha a szabályozás hivatalos kihirdetésére csak a *motu proprio* keretében került sor: vö.: EDELBY, N., – DICK, I., *Les Eglises orientales catholiques, Décret «Orientalium Ecclesiarum»*, (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 364.

A választás ezeknél sajátos, három szakaszból álló eljárás mód szerint zajlott. Az elsőben a pátriárkának, a 394. kánonban felsorolt tulajdonságok figyelembevételével, információt kellett gyűjteni az egyes potenciális jelöltek alkalmasságáról. Ehhez titokban kikérhette az érintett egyházmegye *papjainak* véleményét is (252. kán. 1. §). A második szakaszban a pátriárka által összehívott „püspökválasztó szinóduson” a püspököknek a választás 102-120. kk. által leírt általános szabályainak megfelelően, ám mindig abszolút többséggel kellett a püspöki hivatalra szabad belátásuk szerint legalkalmasabbnak vélt személyt megválasztaniuk (252. kán. 2. § 2°).⁵ Harmadik lépésben a pátriárkának kérnie kellett az Apostoli Szentszéktől a választás megerősítését (253. kán. 1. §). A megválasztott személy csakis a pápai megerősítés után volt értesíthető, amikor is nyilatkoznia kell hogy vállalja-e a hivatalt (2. §).

Az üresedésben levő püspöki szék betöltésének meggyorsítása érdekében a 254. kánon (előzetes *jelöltlista* állításának bevezetésével) kilátásba helyezte egy másik eljárás módját is. Eszerint a püspökválasztó szinódus összeállíthatta a püspökségre alkalmasnak ítélt személyek pápa által *jóváhagyandó* listáját. Ha egy később püspökké választott személy már szerepelt e listán, az Apostoli Szentszék egyszerű értesítése mellett, rögtön tudomására lehetett hozni a választás eredményét. (Ugyanakkor a pápa által megadott jóváhagyások hat hónap után automatikusan érvényüket veszítették.)⁶

Mint látható, a mp. *Cleri sanctitati* szabályzata tulajdonképpen azt a gyakorlatot vezeti be *valamennyi* pátriárkai egyházban, mely többségüknél – legalábbis IX. Pius óta – pápai részeleges jog formájában már egyébként is érvényben volt. Ugyanakkor a 251. kán. megfogalmazásmódjának kizárólagos jellege („*abrogatis privilegiis et consuetudinibus contrariis*”) érthetően negatív hatást váltott ki a melkita és a maronita egyház tekintetében, amelyek ezideig érintetlenül őrizték a püspökválasztás szabad, azaz pápai megerősítést nem feltételező gyakorlatát.⁷

Az Orientalium Ecclesiarum kezdetű zsinati határozat püspökválasztás rendjére vonatkozó előírásai és a zsinat utáni gyakorlat

Azon kérdés tekintetében, hogy a II. Vatikáni Zsinat mennyiben módosította közvetlenül a katolikus egyház akkor hatályos jogszabályait, illetve mennyiben csak a későbbi jogalkotást orientáló irányelveket fektetett le, a zsinat utáni irodalomban nem alakult ki egységes nézet.⁸ A püspökválasztásra vonatkozóan két zsinati alapelv tartandó szem előtt. Egyrészt a keleti katolikusokról szóló határozat előírta, hogy a pátriárkai szinódusokat az

⁵ Ugyanez a pont viszont pátriárkai részes jog keretében lehetővé tette a *jelöltállítási* jog pátriárkának való fenntartását is.

⁶ EDELBY, *Les Églises*, 364.; KHOURY, J., *La scelta dei vescovi nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, in *Apollinaris* 65 (1992) 80.

⁷ Ugyanakkor a Keleti Kongregáció XV. Benedek idejétől e két egyház vonatkozásában is megkövetelte a püspökválasztás eredményének Szentszékkel való hivatalos közlését. Azokat megjelentették az *Acta Apostolicae Sedis* c. közlönyben, méghozzá a választások pápai ratifikációjáról szóló záradékkal: De CLERCO, Ch., *Les personnes selon le nouveau droit canonique oriental*, in *Revue de droit canonique* 8 (1958) 15.

⁸ A zsinati rendelkezések és határozatok közvetlen objektív norma értékéről alkotott nézethez lásd pl.: GISMONDI, P., *I principi conciliari e il diritto canonico*, in *Il diritto ecclesiastico* 79 (1968) 3-22; UA., *Il diritto della Chiesa dopo il concilio*, Milano 1973. 40. kk. Mások ellenben megkérdőjelezik a zsinati dokumentumoknak a közvetlen végrehajthatóság értelmében tulajdonított normatív karakter helytállóságát; vö.:

I. évezrednek megfelelően kell helyreállítani, beleértve a szerv püspökválasztó jogának elismerését is (OE 9). Másrészt a LG 24 b a püspöki hivatalba való beiktatás elengedhetetlen feltételeként jelölte meg a pápával való egyházi közösség fennállását, illetve a kánoni küldetés valamilyen törvényes formáját.

Az OE 9c püspökválasztásra vonatkozó kijelentését az első kommentárok úgy értelmezték, hogy az a pápának *egyedi*, azaz kivételt képező esetekben helyez kilátásba beavatkozási lehetőséget, ami nem jelent a püspökválasztás rendes menetében történő rendszeres részvételt.⁹ Mások, a kérdés ökumenikus súlyára való tekintettel hangsúlyozták, hogy a primátusi hatalom nem szenved sérelmet azzal, ha az elkövetkezendő kodifikáció a keleti püspökök választásának eljárásában esetleg a Szentszékkel való konzultációt sem teszi majd kötelezővé. Egy ilyen értelmű rendelkezés ugyanis nyilvánvalóan nem egy jogról való lemondást, hanem csak annak rendszeres gyakorlásától való eltekintést jelentene.¹⁰

Az zsinati határozatra hivatkozva, a melkita pátriárkai szinódus már 1965-ben bejelentette, hogy a továbbiakban saját eljárásmodot követve, a mp. *Cleri sanctitati* által előírt megszorítások figyelmen kívül hagyásával fog eljárni a püspökválasztásoknál.¹¹ (Ez a gyakorlatban a XII. piuszi törvényhozást megelőző saját fegyelmi rendhez való visszatérést jelentette volna.) Az Apostoli Szentszék viszont a továbbiakban is nélkülözhetetlennek nyilvánította a választási eljárásba történő saját közreműködését. Az e tekintetben követendő eljárásmodot egy a Keleti Kongregációtól eredő, a keleti katolikus pátriárkákhöz címzett levél közölte (1966. június 22).¹² Ez – a hagyományos, utólagos megerősítéssel szemben – a gyorsabb, listás választási rendet részesítette előnyben. A szóban forgó lista összeállításában – különös módon – immár nem szánt szerepet a püspököknek, azt kizárólagosan a pátriárka hatáskörébe utalta. Ha a listán már szerepelt, a szinódus által megválasztott személy ugyan már nem szorult megerősítésre, mégis az Apostoli Szentszék esetleges ellenvetésének hiányáról külön kellett megbizonyosodni. Ugyanezen levél indoklása szerint a bevezetett eljárás előnye, hogy általa a Szentszéknek alkalma nyílik *azonnal* hozzájárulását (*adhaesio*) adni a szinódus által szabadon megválasztott személyhez. (Előzetes hozzájárulás hiánya esetén azonban továbbra is csak annak utólagos elnyerése után lehetett a választott nevét közzétenni.)

Az utólagos megerősítésről az előzetes hozzájárulás rendszerére való áttérés nem elhanyagolható – mindenekelőtt elvi jelentőségű – változást jelent. A *Cleri sanctitati* 89. kánonjából adódóan, a hivatal betöltése megerősítés révén (*per confirmationem*) történt, ha az előzetes lépésben a választás nem szabad jellegű volt. Ez esetben a választásnak csak a *jelölt* meghatározása volt az eredménye, de az illetékes felsőbb hatóság utólagos intézke-

PETRONCELLI, M., *Diritto canonico*, Napoli 1976, 195-196. Ha a zsinatnak nem is volt közvetlen célja jogszabályok kiadása, bizonyos rendelkezései mégis (mind kiadójuk, mind kihirdetési és megfogalmazás módjuk alapján) alkalmasak voltak arra, hogy az akkor hatályos jogrendet akár közvetlenül is módosítsák. Mivel az egyes dokumentumok – közös műfaji megnevezésük ellenére is – jogi értékük szempontjából eltérő jellegű rendelkezéseket tartalmaznak, jogrendre gyakorolt hatásuk megállapításához az egyes konkrét zsinati helyek *tartalmi* szempontból történő vizsgálata szükséges; LO CASTRO, G., *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, Milano 1970; 293-294.

⁹ POSPISHIL, V., *Orientalium Ecclesiarum, the Decree on the Eastern Catholic Churches of the II. Council of Vatican*, New York 1965, 34.

¹⁰ (U(EK, I., *Opinioni sulla struttura del futuro codice di diritto canonico delle Chiese orientali*, in *Concilium* 3/8 (1967) 157-158.

¹¹ Vö.: EDELBY, *Les Églises*, 362.

¹² BROGI, M., *Nomine vescovili nelle Chiese orientali cattoliche*, in *Kanon VII* (1985) 132-133.

déséből származott a tényleges hivatalhoz való jog.¹³ A megerősítésre szoruló választás ugyanis önmagában nem teremt a hivatalhoz való teljes jogot (*ius in re*), hanem csak a választás megerősítésének elnyerésére irányuló jogot (*ius ad rem*). Megállapítható tehát, hogy az előzetes hozzájárulás intézménye révén, a hivatal betöltésének szoros értelemben vett folyamata a keleti püspökválasztás esetében – az első évezred tényleges gyakorlatának megfelelően – 1966-tól már ismét nem vált két fázisra, mivel a személy kiválasztásának (*designatio personae*) magánál a jognál fogva adódó *automatikus* következménye volt a hivatal átadása (*collatio tituli*) is.

A püspökválasztás rendje a keleti kódex (CCEO) szabályozása szerint

A keleti kódex hatályos rendelkezései szerint a püspökök kijelölése a pátriárkai egyházak területén *belül* a fent vázolt (az *előzetes jelöltállítás* és *kánoni választás* lépéseire osztható) rendszeren nyugszik.

Az első szakasz a jelöltállítás. Ennek joga a pátriárkai egyház püspöki szinódusának tagjait illeti (és nem csakis a pátriárkát mint az 1966-os szabályzás szerint). Míg az uniók utáni kor részleges joga a laikusoknak is aktív részvételt biztosított a jelöltállításban, a hatályos norma – némileg enyhítve a *Cleri sanctitatis* 251. kánonjának említett szigorát, mely célja éppen a vonatkozó korábbi fegyelmi rend felszámolása volt – ma a püspökök számára *lehetővé* teszi, hogy a jelöltek alkalmasságának vizsgálatakor a papság mellett esetleg laikusoktól is információkat kérjenek.¹⁴ (Megjegyzendő, hogy a püspökválasztást a keleti egyházakban elvileg már a II. Niceai Zsinat [787] 3. kánonja véglegesen a püspökök kizárólagos hatáskörébe utalta. Ugyanakkor a világiaknak a jelöltállításban való aktív szereplése még az egyesült keleti egyházak újkori joggyakorlatára is jellemző maradt.¹⁵)

Az említett jelöltállítás – mint körülményeiből kitűnik – rendszerint a hivatalüresedésről független esemény. Célja az *episcopabilis* személyek listájának összeállítására, amelyhez a pápa előzetes hozzájárulása (*assensus*) kérendő. A hatályos jog – a korábbi „*adhesio*” helyett – az „*assensus*” kifejezést alkalmazza, aminek jelentése: hozzájárulás, helyeslés, egyetértés *egy mások által* hozott döntés tekintetében.

Itt kell megjegyeznünk, hogy egy tekintélyes szerző nemrégiben felhívta a figyelmet a „*consensus*” és „*assensus*” kifejezés közti lényegi eltérésre.¹⁶ A különbség pontos jogi értékét az említett cikk sajnos nem jelölte meg. Ugyanakkor, tekintettel arra, hogy a CCEO 934. kán. 2. § 1° alapján adott a „*consensus*” jogcselekmények érvényességét érintő jellege, önmagában logikusnak látszana, hogy az „*assensus*” azzal szemben csak *megengedettségi* feltételnek tekintsük. Ennek pedig az lenne a következménye, hogy a püspökválasztáshoz előírt előzetes pápai hozzájárulás végsősoron nem érintené a jogcselekmény érvényességét, mégha mellőzése nyilvánvalóan törvénytelen lenne is.

¹³ „Confirmatio electionis est concessio tituli seu *ius in re* in officio ecclesiastico a competente Superiore facta ei cui, per electionem legitimam, *ius ad rem* acquisitum fuerit”; CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Taurini 1943, I, 286.

¹⁴ CCEO 182. kán. 1. §.

¹⁵ Vö.: WOJNAR, *The Participation*, 60-73.

¹⁶ (U(EK, I., *Aggiunte all'indice analitico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 635.

Ebből pedig az látszik következni, hogy a hivatal teljeskörű elnyerése (*ius in re*) – a jelenlegi jog szerint, ám természetesen érintetlenül hagyva LG 24 b-ben kifejtett, fent említett teológiai elvet – végső soron *önmagából* a választásból ered. Ha ugyanis a Törvényhozó az előzetes szentszéki közreműködést érvényességi feltételként kívánta volna szabni, akkor vagy a „consensus” kifejezéssel kellett volna jelölnie azt (mely önmagában is kifejezi a feltétel *érvényességet* érintő jellegét¹⁷), vagy az „assensus” kifejezés mellé a 182. kán. 3. §-a esetében is kifejezetten kellett volna deklarálni – a terminusból önmagában nem következő – érvénytelenítő jellegét.¹⁸ (A CCEO 899. kánonjában, az akatolikus püspökök katolizálásának összefüggésében ez meg is történik,¹⁹ mely szabály csak megerősíteni látszik, hogy az „assensus” kifejezés önmagában nem érvényességet érintő feltétel.) Az előzetes pápai közreműködés „assensus” kifejezéssel való jelölése eszerint lehetővé teszi, hogy a kódexbeli szabályozást a zsinati határozat idevonatkozó, gyakorlatilag szabad választást előírányzó rendelkezésével (OE 9c) tökéletes összhangban levőnek tekintsük.

A jelöltlistára azok kerülnek, akiket a szinódus abszolút többsége alkalmasnak ítél.²⁰ A megszavazott listát a pátriárka feladata a Keleti Kongregációnak eljuttatni, amely saját gyakorlatának megfelelően azt további információkkal egészítheti ki. Következő lépésben listán szereplő nevekhez egyenként kérniük kell a Hittani Kongregáció hozzájárulását és csak ennek birtokában kerül a lista a pápa elé az „assensus” megadása céljából.²¹ A pátriárka által a római pápának megküldött jelöltlistán szereplő személyek püspökjelöléséhez való egyszer megadott pápai hozzájárulás a kódex szerint *végleges*, azaz esetleges kifejezett visszavonásig időbeli korlátozás nélkül érvényben marad (182. kán. 4. §).

A második szakaszban – tudniillik konkrét hivatalüresedés esetén – zajlik a tényleges választás, a törvényesen összehívott püspöki szinódus keretében, a 947-957. kánonban leírt általános szabályok szerint. A pátriárkai egyház püspöki szinódusának összehívása ezen esetben törvényesnek akkor minősül, ha – azok leszámításával akik igazolt módon maradtak távol – a választásra kötelezettek legalább *kétharmada* jelen van (183. kán. 1. §).

¹⁷ CCEO 934. kán. 2. § 1°.

¹⁸ Mint köztudott, a kánonjogban csak azok a törvények jogselekményt érvénytelenítők vagy személyt jogilag cselekvésre képtelenné tevők, melyekről azt a Törvényhozó *kifejezetten* jelzi (CCEO 1495. kán.). Ha az előzetes „assensus” előírása valóban csak egy jogselekmény megengedettségi feltételét jelöli, akkor kevésbé valószínűsíthető azon megállapítás helyessége, mely szerint a pátriárkák CCEO 916. kán. 5. §-a szerinti jogkörének gyakorlásakor (mely révén más hierarcha alá rendelhetik a sajátjogú egyházukhoz tartozó, ám felsőbb kormányzati területükön kívül eső híveiket), a jogselekmény tényleges alanya az „assensus” adó Apostoli Szentszék lenne: ilyen értelemben: ERDŐ, P., *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in OROSZ L., (a cura di), *Orientalium dignitas, Atti del simposio commemorativo del centenario della lettera apostolica di papa Leone XIII, Nyíregyháza 2-4 novembre 1994*, Nyíregyháza 1995, 155. Amennyiben az „assensus” csak a jogselekmény megengedettséget érintő körülmény, a szóban forgó intézkedés érvényessége érdekében azt kell feltételeznünk, hogy ez esetben a pátriárka rendes illetékességi köre jog által történt delegáció révén van oly mértékben kitágítva, mely lehetővé teszi számára egy más sajátjogú egyházhoz tartozó részegyház személyi határainak a megváltoztatását.

¹⁹ ... *Episcopus autem potestatem regiminis valide exercere non potest nisi de assensu Romani Pontificis, Collegii Episcoporum capitulis*; (kiemelés általunk).

²⁰ A *Cleri sanctitatis* még a pátriárkátus részleges jogalkotásának hatáskörébe utalta annak eldöntését, hogy kívánják-e a pátriárkának fenntartani a jelöltállítás *kizárólagos* jogát (252. kán. 2. § 2°). Hasonló szűkítő intézkedés a 182. kán. 3. §-a értelmében ma csak *pápai* részleges jog keretében lehetséges. E változás is jelzi, hogy a törvényhozó fokozott felelősségvállalást vár a püspököktől. (Ugyanakkor a pátriárkának továbbra is megkülönböztetett szerepet biztosít a 184. kán. 2. §-a, mely szerint a püspökök által jelöltjeikről hozzá beküldött jellemzésekhez – mielőtt azt a szinódus tagjai felé továbbítaná – saját megjegyzéseket fűzhet.)

²¹ KHOURY, *La scelta*, 85.

A tagok által végzett szabad választás eredményeként az a személy tekinthető megválasztottnak, aki az első három forduló valamelyikében a szavazatok *abszolút* többségét elnyerte.²² Három esetleges eredménytelen szavazás után a negyedik fordulóban csak a harmadikban legtöbb szavazatot elért két jelölt szerepel (3. §). Amennyiben ebben az esetben is egyenlő mértékben oszlanak meg a szavazatok, köztük a papszentelés ideje, illetve annak esetleges egyezése esetén az életkor dönt. (Ugyanezen az alapon kell döntenie a harmadik forduló után is, ha szavazategyenlőség áll fenn két vagy több jelölt között.) Amennyiben a megválasztott már szerepel a pápa által előzetesen elfogadott listán, a pátriárkának – titoktartás mellett – tájékoztatni kell az illetőt az eredményről (184. kán. 1. §). Ha a megválasztott a közléstől számított nyolc nap hasznos időn belül elfogadta a választást, a pátriárkának ezen tényről, valamint a közzététel (*proclamatio*) napjáról értesítenie kell az Apostoli Szentszékét (2. §). Amennyiben a megválasztott személy nem szerepelne az említett listán, a pátriárkának haladéktalanul kezdeményeznie kell a Szentszékénél a pápai „assensus” elnyerését. A titoktartási kötelezettség ez esetben a megválasztott irányában is (!) fokozottan kötelező (185. kán. 1. §). A hozzájárulásról való értesülés után a pátriárkának ugyanazon módon kell eljárnia, mint a listán már szereplő megválasztott esetében.

Amennyiben viszont a színódus valamilyen oknál fogva nem tud összeülni, a kódex előírja, hogy a pátriárka – az Apostoli Szentszékkel való egyeztetés után – a püspökök szavazatait kérje levél útján. Ebben az esetben a pátriárkának – az érvénytelenség terhe mellett – két (a részleges jog által meghatározott módon, vagy annak hiányában az állandó színódus hozzájárulásával maga a pátriárka által kinevezett) szavazatszámlláló püspököt kell kijelölnie (186. kán. 1. §). Ezeknek kell a leveleket felnyitni, majd a szavazatok összeszámlálása után az eredményt írásba foglalni és a dokumentumot a pátriárkával együtt aláírni (2. §). Amennyiben az első forduló nem hozna abszolút többséget, újabb levél által történő szavazásra nincs lehetőség. Ilyen esetben az ügyet a pátriárkának az Apostoli Szentszék elé kell terjesztenie. Mivel a nagyérsek jogi szempontból a pátriárkával azonos elbírálás alá esik (CCEO 152. kán., OE 10), a püspökválasztás fent leírt szabályai a nagyérseki egyházakra is vonatkoznak.²³

Kitekintés

Befejezésül utalnunk kell rá, hogy nem hiányoznak az olyan szerzői vélemények, melyek szerint a hatályos jog által előírt előzetes „assensus” követelő eljárás mód nem felel meg pontosan a II. Vatikánum által szándékolt módozatnak. Eszerint a pápának egyedül esetekben (vitán felüli) közbelépési jogot biztosító záradékot (OE 9 c) a zsinat azon alapszándékának összefüggésében kell értelmezni, amely a pátriárkai egyházak jogainak és kiváltságainak az antik hagyományok és az egyetemes zsinatok szerint való helyreállítását szorgalmazta (OE 9 a).

²² Ez alól kivételt csak a pátriárkai szék püspökének megválasztása képez, ahol a jog – egy némileg eltérő eljárás keretében – *kétharmados* szavazati arányt ír elő (CCEO 72. kán. 1. §). Megjegyzendő még, hogy a színódusi ülés törvényességéhez szükséges minimális létszám megállapításánál egyik esetben sem kell figyelembe venni a kiérdemesült püspökök hiányát (amennyiben ők nem kötelezettek a részvételre), ha azonban ténylegesen részt vesznek, szavazatuk a választás eredményébe természetesen beszámítandó.

²³ *Khoury* 1992-ben megjelent cikke szerint az ukrán nagyérseki színódus püspökválasztási joga a pápának való jelöltállításra korlátozódnék (KHOURY, *La scelta*, 88). Ha ez valóban így lett volna (valahol netán ma is érvényben lenne), az a nagyérseki egyházaknak a pátriárkaiakkal történő *azonos* szabályozásáról szóló, említett elvvel ellenkeznék, s mint ilyen a keleti kódex általános előírásaival szembenálló jogi anomália lenne.

Ezen nézet szerint – mint azt az UR 14 a által leírt egyházkép is bizonyítja – a közbelépés mindig rendkívüli körülményeket feltételezett.²⁴ A revíziós bizottság ellenben abból indult ki, hogy az első évezred gyakorlata a kor adottságaival magyarázható. Ma viszont a hírközlési eszközök fejlettsége lehetővé teszi hogy ne kelljen a mindig nagyobb feszültség veszélyét magában rejtő, *utólagos* korrekcióhoz folyamodni. Az „assensus” rendszere éppen arra nyújt lehetőséget a római pápának, hogy egyszerre tudja méltó és hatékony módon gyakorolni az OE 9 által számára kilátásba helyezett, egyedi esetekben való közbelépési jogát.²⁵ E megoldás egyébként a zsinati határozat szövegével aligha ellenkezik, hisz az kifejezetten kilátásba helyezi az antik tradíció korunkra történő *alkalmazásának* lehetőségét (OE 9 b).

A problémakör igen fontos szempontjára mutatnak rá azon szerzők, akik az előzetes „assensus” kánonjogi figurája révén történő aktív pápai részvételt *teológiai* értékű elemnek tekintik, amennyiben (jelenleg) ez a kommúnió kinyilvánításának illetve a püspöki kollégiumba való kooptálásnak a látható kifejezőeszköze.²⁶ Mint arra M. Brogi rámutatott, a II. Vatikáni Zsinat és a kodifikáció is egy *folyamat* részének tekintendő. A keleti katolikus egyházakban IX. Pius pápától kezdődően egy centralizációs folyamat zajlott le, mely a XII. Pius féle kodifikációban érte el tetőpontját. A zsinat óta a folyamat iránya megváltozott. A püspökválasztás tekintetében ez – mint láttuk – egy a szigorú pápai fenntartások rendszerétől egy előzetes hozzájárulással egybekötött szabad választásra történő áttérést jelent. Úgy tűnik nincs akadálya e folyamat továbbvitelének. Az említett listákon elvileg már ma is – konkrét hivataloktól függetlenül – korlátlan számú jelölt tüntethető fel. Mi több – feltevése hogy egy szinódus garantálni tudja a mindenkori államhatalomtól való azon függetlenséget, mely a püspökválasztáshoz nélkülözhetetlen – *jogi* szempontból elképzelhető, hogy a pápa listák felterjesztése nélkül, közvetlen és általános formában magához a szinódus döntéseihez adja majd előzetes egyetértését.²⁷

Ugyanakkor kétségtelen, hogy a kodifikáció során a püspökök kijelölésében való pápai közreműködésnek – a megfelelő zsinati szövegek *jogi interpretációja* alapján – a negatív aspektusa²⁸ került előtérbe, mélyebb reflexió nélkül hagyva a kérdés *teológiai* oldalát. Ezt figyelembe véve a szóban forgó decentralizálás folytathatósága arra a teológiai kérdésre adott választól függ, hogy a keleti püspökök kijelölésében való pápai közreműködés teljessége esetén vajon nem veszítené-e el *nyilvánvalóságát* a pápa és a kollégium többi tagja közt fennálló hierarchikus közösség.²⁹

²⁴ Ilyen értelemben pl.: SALACHAS, D., *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma – Bologna 1993, 226.

²⁵ (UEK, I., *Canons de Episcopis*, in *Nuntia* 9 (1979) 13.

²⁶ BROGI, *Nomine*, 134.

²⁷ BROGI, *Nomine*, 140. Ténylegesen VI. Pál – tekintetbe véve a római kúria tájékoztatói lehetőségeinek behatároltságát is – minden előterjesztett személyhez hozzájárulását adta, a pátriárkákra és szinódusokra hagyva annak felelősségét, ha esetleg kevésbé alkalmas személyt választanának; vö.: K HOURY, *La scelta*, 85.

²⁸ A szóban forgó „assensus” megadása (vagy esetleges elutasítása) mint egy szinódusi aktus felett felsőbb hatóság részéről gyakorolt ellenőrzés, az adott egyház önállósága lehatárolásának benyomását kelti.

²⁹ Vö.: BROGI, *Nomine*, 140-141. A kérdésre történő további reflexió kiindulópontjaként két megjegyzés tűnik hasznosnak. Egyrészt – mint azt pápai megnyilatkozások is bizonyítják – volt idő, amikor az egyházi közösség kinyilvánításának éppen ez a közvetlen, pátriárkák közreműködésével realizált formája volt jellemző a katolikus egyházra (lásd: De VRIES, W., *The „College of Patriarchs” in Concilium* 1/8 [1965] 35-39). Másrészt a keleti kódex is több ponton mutat olyan kifejezett jeleket, melyek a „communio Ecclesiarum” éppen ilyen irányú, a köztes egyházi hatóságnak nagyobb szerepet engedélyező felfogása irányába mutatnak elmozdulást; vö.: SZABÓ, P., *Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris» nella canonistica odierna*, in *Folia theologica* 7 (1996), (megjelenés alatt).

VANYÓ LÁSZLÓ

Olympia és a korai kereszténység

(A hely és az eszme sorsa a történelemben)

A nagyhírű görög szentély, Olympia mai fogalmaink szerint főként az ötvenként megrendezésre kerülő olimpiai játékokat jelenti. Az olimpiai játékok és a szentély ügye az ókorban elválaszthatatlan volt, ma azonban látszólag teljesen elkülönült. Az utókor vádbeszédében mégis összefonódik. Ugyanakkor megállapíthatjuk, hogy a korai kereszténység igen korán átvette az antik sport-vocabulariumot, csak sajátos értelmezésben. Meglepő lehet, hogy a korai, 2. századi kereszténység is csak a filozófia igazságait tartotta átvehetőnek, az 1. századi keresztény irodalom a filozófia előtt a sport, a versenyek szakszótárát alkalmazta. Mivel az olimpiai szentélyek megszűnésének történelmi körülményei még többnyire homályosak, bizonyosnak látszik a tény, hogy Olympiának mint vallási centrumnak a vége a Codex Theodosianus törvényeinek tudható be, és gyakran ezzel együtt a kereszténység számlájára kerül az olimpiai sportversenyek megszűnése is.

Az ókeresztény kor kutatói sem szenteltek túl sok figyelmet annak, hogy az antik sport világából számos fogalom és eszme került át már a pál-i levelek szó- és szemekészletébe, ami mind hatott a keresztény ikonográfiára is. Az antik „paideia” tárgyköréből – amely a sportot is felölelte – számos kiváló tanulmányt tudunk felsorolni, a sporttal kapcsolatos képzetvilág mégis viszonylag elhanyagolt terület.¹

Előre kell bocsátanunk a megjegyzést, hogy az antik gymnastica a városállamok korában más jellegű és tartalmú volt, mint lett később a hellenista korban. A „polisz” ifjúságát meg kellett tanítani a harcra, fel kellett készíteni a hadviselésre, hogy meg tudja védeni szabadságát. A sportgyakorlatok nem voltak öncélúak. Az olimpiai béke idejében azonban ezek a harci gyakorlatok a versenyjátékok mezébe öltöztek.

¹ Ilyen munkák: JAEGER, W.: *Early Christian and Greek Paideia*, Oxford, 1969; MARROU, H.-I.: *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948; SCHOLL, R.: *Das Bildungsproblem in der Alten Kirche*, *Zeitschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, 10, 1964, 24-43. old.; DOWNEY, G.: *Erziehung und Bildung in spätrömischen Reich*, *Christliche und heidnische Theorien unter Konstantin und seinen Nachfolgern*, *Wege der Forschung*, CCCLXXVII, Darmstadt, 1976, 549. old.; PREISKER, H.: *Das Ethos des Urchristentums*, Darmstadt, 3. Aufl., 1968.

Az antik „agón”-eszménynek voltak olyan etikai értékei, amelyek nem voltak közböcsök a keresztények számára sem. Ez akkor is így volt, ha pl. a zsidóság a hellenista kort a Makkabeus-vértanúk koraként élte meg, így is rögzült történelmi emlékezetében, amit a kereszténység számára is megörökített a Makkabeus-könyvekben. Ebben a korban épültek a legszebb sportpályák, gyakorlóterek, miközben olyan nagyvárosokban, mint Antiochia, igen nagy volt az ellenállók, a Makkabeus-vértanúk kultusza, akikről megemlékeztek zsidók és keresztények egyaránt. A hellenista kor érlelte meg a meggyőződést, hogy a sport az ember lényegéhez tartozik, miközben árnyoldalként „kitermelte” a sportoló új típusát, a versenyről versenyre vonuló, magamutogató, önmagát kiárusító izomkolosszust.

A rekordhajhászás eredetileg ismeretlen volt, a versenyző megelégedett a győzelemmel, az érte végzett munka volt a fontos.² A „professzionisták” megjelenése egyet jelentett a sportmozgalom hanyatlásával. Az edzettséget és keménységet a keresztények is erénynek tartották, de a professzionizmust bírálták. Tertullianus szatirikusan ecseteli az ökölvívó Cleomachus esetét, aki számos olimpiai győzelem után teljesen elpuhult, kezén a hegek helyét karkötőkkel takarta el, puha szőnyegeken heverészett.³ A görög „agón” a római korban cirkusszá változott, el nem feledve pogány, szakrális eredetét.⁴

Miután az „agón”-szótár jelen van már az újszövetségi írásokban, természetes, hogy későbbi ókeresztény írásokban polgárjogot kapott, sajátos összefüggésben, amit a vértanúakták és szenvedéstörténetek, majd a későbbi, a 4. században sokasodó hagiográfiai művek mutatnak.⁵ Három-négy évszázaddal az apostoli kor után már magukat az apostolokat, a vértanúkat, szenteket, sőt magát Krisztust is győztes versenyzőkként ábrázolták. Tagadhatatlan, hogy számos apostol-„portrén” a gladiátorábrázolások jellegzetességeit is fel lehet fedezni.⁶

Noha a kereszténység első három százada során még nem épült be a birodalom közéletébe, a versenyek eszmevilága áthatotta életét és irodalmát. Ez annál különösebbnek tűnhet, mivel ekkor nemcsak tudatosan, hanem szinte mereven is elhatárolja magát az egyház pogány környezetétől. A Szent Pál leveleiben megtalálható „agón”-motívumok mellett

² SCHNEIDER, C.: Kulturgeschichte des Hellenismus, München 1969, II,190. old.

³ A palliumról IV,4. Óker. írók 12,23. old.

⁴ Ehhez Tertullianus, A látványosságokról V-XII. fejezetei. Óker. írók 12,275. kk.

⁵ Az újszövetségi hagiográfiai anyag feldolgozása megtalálható a Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, (Ed. Kittel, Kohlhammer, Stuttgart) 1953-tól megjelenő kötetekben. Szent Pál szóhasználatát tette tanulmány tárgyává PFITZNER, V. C.: Paul and the Agon Motif, Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature, Leiden, 1967. A liturgikus szövegekben is jelen volt a „koszorú”-motívuma, amelyet általában „koronával” fordítanak, fontos utalni K. Baus alapvető munkájára: „Der Kranz in Antike und Christentum”, Theophaneia 2, Bonn 1940, különösen a 144-231. oldalak. A „testben kitarítani” alapvető keresztény erény volt, a test elleni bűn bűn volt a lélek ellen is. A bátorság, a félelem leküzdése a vértanúk erénye volt, a hitvallókat a szeretet atlétáinak is nevezték. SCHNEIDER, C.: Geistesgeschichte der christlichen Antike, München, 1970, 23. old.

⁶ A római S.Pudenziana-templom mozaikján a trónoló Krisztus lába körül ülnek félkörben az apostolok, két matróna (a zsidó, illetve a pogánykeresztény egyház reprezentánsai) pedig koszorút tart Péter és Pál apostolok feje fölé. A koszorú vértanúságuk küzdelmének jutalma. A ravennai S. Vitale apsis-mozaikján az „imperator”-Krisztus adományozza a koszorút a vértanú Vitalisnak. A ravennai érseki kápolna „harcos”, katonakrisztusa győzelmi jelvényként viseli vállán a keresztet. A feje fölötti kereszt-nimbusz is lehet az egykori „agón”-koszorú változata.

a 2. századi apologéták nem nélkülözhatték Olympia eszméjét, mert számukra az az összehasonlító kronológia alapja lett.⁷ Arról nem lehetett szó, hogy keresztény családok gyermekei részt vegyenek antik versenyeken, látogassák a színházakat, cirkuszokat, az előbbiket azért nem, mert a győzelmi koszorút fel kellett ajánlani valamely pogány istennek, az utóbbi szórakozásoktól pedig azok erkölcsstelen jellege miatt tartózkodtak.

2. MI LETT OLYMPIA SORSA?

A késői hellenizmus korában Olympia sokat veszített jelentőségéből, mert számos más sportversenyt is rendeztek. Kérdés, mennyire volt még eleven az olimpiai eszme a keresztény korban. „Az olimpiai játékok első ezer éve” c. könyvben található néhány utalás a játékok és a kereszténység kapcsolatára, amely utalások többnyire kétes, hézagos információkon nyugsznak. Amit a könyv szerzői, M. I. Finely és H. W. Pleket, sorsdöntő mozzanatoknak adnak meg, nevezetesen I. Theodosius császár 393-ban kiadott, a pogány szentélyek bezárását elrendelő törvénye. Ez után az arra még alkalmas görög templomokat – legtöbbször ugyanis romos állapotban volt – keresztény templommá alakították.⁸ A szerzők céloznak rá, hogy az olimpiai játékoknak is megvolt a maguk rituáléja. „Nem csoda, hogy miután a birodalom kereszténnyé vált, a császárok túrheteritlennek találták a játékokat, és elrendelték megszüntetésüket”.⁹ A szentélyek bezárása, és a játékok betiltása két különböző dolog. Arra kell utalni, hogy Konstantinápoly népe szinte megszállottan látogatta pl. a kocsiversenyeket, és ezeket a fővárosban senki sem tiltotta be, amint ezt az idézett mű szerzői is megállapítanak.¹⁰ Az tehát teljesen bizonytalan, hogy Olympia ekkor sportversenyek színhelye lett volna. Az egyházatyák felfogása és a pogány kultuszok közötti ellentétek sem vezettek szükségképpen a játékok és versenyek megszüntetéséhez. A császári rendelet inkább kultuszhelyként érintette Olympiát, nem versenyszíntérként. Versenyekről nem tudunk ebben az időben, de tudunk az itteni pogány kultikus személyzet meglétéről, dotálásáról, tevékenységéről. A sokféle és sok helyen megrendezett versenyek semlegesítették Olympia régi jelentőségét, épületeit megromgálták a földrengések, pusztították a herulok és szlávok betörései.¹¹ Annyi bizonyos – a 185-ből datálható felirat alapján –, hogy Olympia kultuszszemélyzete a 2. században még nagylétszámú volt. Nagy Theodosius pogányellenes rendeleteinek további indítékait jelentik azok a 4. században is jelentkező pogány restaurációs kísérletek, mint Julianus császáré, vagy Symmachus senator kísérlete a Victoria-oltár helyreállítására Rómában. Az ilyen kísérletek nemegyszer lázadásokhoz vezettek. Uralkodása kezdetén Nagy Theosius nem volt türelmetlen, ha egy-egy városba ellátogatott, pogány papok köszöntötték ornátusukban, fiának nevelője, Themistius, pogány rétor volt. Tulajdonképpen az olimpiai versenyek betiltásának évét sem tudjuk pontosan. J. Geffcken szerint 393-ban még rendeztek versenyt, más szerzők szerint utoljára 298-ban voltak versenyek.¹²

⁷ Antiochiai Theophilosz, Autolükoszhoz III. 20. kk. Óker. írók 8,511 old. kk.

⁸ FINELY, M. I. – PLEKET, H – W, Az olimpiai játékok első ezer éve, Budapest, 1980, 23. old.

⁹ Az olimpiai játékok első ezer éve, 25. old.

¹⁰ Az olimpiai játékok első ezer éve, 142. old.

¹¹ Az olimpiai játékok első ezer éve, 23. old.

¹² GEFFCKEN, J.: Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg, 1920, 6. old. 159. old.; ALBERT, L.: L'Empire Romain, Paris, 1929, 393. old.; I. Opelt: Das Ende von Olympia, Zur Entstehungszeit der Predigt zum Hebräerbrief des Johannes Chrysostomos, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 81, 1970, 64-69. old.

Nem elhanyagolható körülmény, hogy a szellemi emberek általában lenézték a versenyeket és a játékokat, noha a pogányság képviselői még mindig hatalmas összegeket költöttek a játékokra, így Symmachus senator Rómában, de maga Honorius császár is.¹³ Kérdés továbbá, hogy Theodosius rendeleteit milyen szigorral hajtották végre, mert pl. Gázában még 395-ben is nyitva voltak pogány templomok.¹⁴ A rendeletek ellen szót emelhettek pogány előkelőségek, végrehajtásukat lassíthatták tartományi kormányzók. Tudomásunk szerint Olympia mellett senki sem emelt szót. A császár korábban, már 391-ben, 392-ben kiadott törvényei is azt tűzték ki célul, hogy megszüntessék a pogány szentélyek vonzerejét.¹⁵

Milyen rendelkezéseket hozott valójában Nagy Theodosius a versenyekkel kapcsolatban? Szabályozta azt, hogy pl. aranykoszorút győzelmi díjként csak konzul adományozhat, aki méltó életvitelére való tekintettel erre engedélyt kapott a császártól; csak meghatározott napokon, csak délelőtt lehet játékokat és versenyeket rendezni; tilos „solis die”, azaz vasárnap a népnek látványosságokat rendezni, és azok nem zavarhatják az istentszeteletet.¹⁶ 391-től kezdve sem éjjel, sem nappal nem volt szabad pogány templomokat látogatni, tilos volt áldozatokat bemutatni, a törvénytörőket pénzbüntetésre és vagyonelkobzásra ítélték.¹⁷ 392 után sehol, semmikor sem volt szabad áldozatokat bemutatni, beleértve a „thurificatio”-t is.¹⁸ Ugyanezt valamivel élesebben fogalmazta meg az egyik 395-ben kelt törvény.¹⁹ Az egyik 399-ben kelt törvény tilalmazta a pogány templomok lerombolását, de ugyanakkor tiltotta bennük az áldozatbemutatást is.

Az kétségtelen, hogy Olympiának mint kultuszhelynek a sorsát megpecsételték ezek a törvények, de nem ezek okozták a sportversenyek megszűnését. A versenyek az általános érdektelenség, a sokfelé megrendezett sokféle verseny miatt szűntek meg.

3. AZ „AGÓN”-KÉPEK AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Az evangéliumokban viszonylag ritkán bukkanunk az „agón”/„certamen” kifejezésekre és származékaikra (agónizeszthai, gümnazein, sztaphanosz), de annál gyakoribbak Szent Pál leveleiben, és az ún. pasztorális levelekben. Nyitott kérdés, vajon közvetlenül az életből kölcsönözték-e ezeket a verseny-képeket, vagy irodalmi átvételről és alkalmazásról volt-e szó.

¹³ The Cambridge History, I., The Christian Roman Empire, 2. Ed., 1961, 593-94. old.

¹⁴ JONES, A.H.M.: Lo sfondo sociale della lotta fra paganesimo e cristianesimo. In: „Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel IV. secolo”, ed. A.Momigliano, Torino, 1968, 28. old.

¹⁵ A császár valláspolitikáját számos tanulmány vizsgálja: A. LIPPOLD: Die Kaiser Theodosius der Grosse und Theodosius II. Stuttgart, 1972, 122. old. (Paulysche Realencyclopädie, Supplementband XIII.); H. DÖRRIES: Die christliche Intoleranz und die theodosianische Reichskirche, Wort und Stunde I, Göttingen, 1966, 65-80. old.; W. ESLIN: Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen, Wege der Forschung, CCCVI, Darmstadt, 1986, 87-112. old.; GAUDEMET, J.: La condamnation des pratique paiennes en 391, Epektasis, Mélanges offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris, 1972, 597-602. old.; PIETRI, Chr.; Damase et Théodose, Epektasis, 627-34. old.; ROUGÉ, J.: La législation de Theodose contre les hérétiques, Epektasis, 635-49. old.)

¹⁶ Codex Theodosianus, XV,5,2.

¹⁷ Codex Theodosianus, XVI,7.

¹⁸ Codex Theodosianus, XVI,10,12.

¹⁹ „Statuimus nullum ad fanum vel quolibet templum habere quempiam licentiam accedendi vel abominanda sacrificia celebrandi quolibet loco vel tempore.” Codex Theodosianus, XVI,10,13.

Az evangéliumokból világos, hogy az apostoli egyház Krisztus egész életét működését „agón”-ként értette, olyan küzdelemként, amelynek eredménye a gonoszság fölötti győzelem, a démoni erők és hatalmak megsemmisítése. Jézus ereje ebben a küzdelemben az ima, a Szent Lélek. Ilyen „agón” az, amikor szenvedése előestéjén Krisztus imádkozik: „és agóniában lévén még megfeszítettebben imádkozott” (Lk 22, 44). Megjegyzendő, hogy a szentírási verset nem hozza minden kézirat. A fordításnál meghagytuk a görög kifejezést, mert a különféle nemzeti nyelvű fordítások eltérően értelmezik a szöveget. Az „agónia” jelenti az erők végső megfeszítését, összeszedését valamilyen végső küzdelemhez, de jelenti a valamilyen mű megkezdésekor fellépő lelki szorongást is.²⁰ A Lukács-evangélium fent idézett helyén sem egyszerűen halálfélelemlről van szó, hanem a győzelem miatti aggodásról, mert a világ üdvözítését eldöntő küzdelemlről van szó.²¹ Ugyanez a „küzdelem” folyt Krisztus háromszoros megkísértésénél, amelynek eredménye a Sátán legyőzése²², Krisztus egész szenvedése és áldozata „küzdelem”, amelynek végén látjuk őt „dicsőséggel és tisztelettel koszorúzva” (Zsid 2,7-9) a Zsidókhoz írt levél szerzője szerint, aki a 8. zsoltár szavait idézi Jézusra. Ebben a zsoltárban az ember maga is dicsőséggel és tisztelettel koszorúzott lény, alig az angyalok alá alázva.

Az evangéliumok Krisztus-képének ezek a mozzanatai azért fontosak, mert egyrészt megmutatják, hogy Jézus áldozata és szenvedése nem értelmezhető megadásnak, önfeladásnak, beletörődésnek, hanem vállalt küzdelemnek, amelynek célja és értelme van, amely szenvedés a fizikai, testi világban, de diadal a szellemi világban, és így példa minden benne hívó számára. Ezért váltak az „agón”-képek az ókeresztény intelmek állandó alkotóelemeivé. Már idéztük a 8. zsoltár sorait a Zsidókhoz írt levél elejéről, most idézzük a levél végéről a sorokat, amikor a szerző a keresztényekre alkalmazza az „agón”-t: „*Mi tehát, akiket a tanúk oly hatalmas felhője vesz körül, tegyünk le minden terhet és a szorosán ránk fonódó bűnt, és kitaróan fussuk meg az előttünk álló versenypályát (agóna)*” (Zsid 12,1. A fordítások nem élnek mindig következetesen és elég plasztikusan az „agón”-képek mozzanataival. Pl. ezen a helyen „csábító” bűnt, vagy „behálózó” bűnt fordítanak, amely utóbbi a megfelelőbb, de még kifejezőbb a „ránk hurkolódó”, „ránk fonódó” bűn, amely birkózó ellenfélként igyekszik az emberre fonódni.) „*Harcold meg a hit jó harcát (ton holon agóna tész piszteósz), szerezd meg az örök életet, amelyre meghívást kaptál, és letetted a hitvallást számos tanú előtt*” (1Tim 6,12). Maga Pál írja: „*nagy küzdelemben (en polló agóni) hirdettük nektek Isten evangéliumát*” (1Tesz 2,2). „*Akarom, hogy tudjátok, mekkora küzdelmem értektek és a laodikeiaiakért, akik testben nem is látták arcomat*” (Kol 2,1); „*Nektek jutott a kegyelem, hogy ne csak higgyetek, hanem szenvedjete is Krisztusért, ugyanaz legyen küzdelmetek, melyet nálam láttatok és most hallotok*” (Fil 1,29-30).

Az evangéliumban Krisztus erre intette tanítványait: „*törekedjete (agónizeszthe) bemenni a szűk kapun*” (Lk 13,24).

Kifejezetten az antik agón-ra utalnak Szent Pál szavai: „*A küzdők pedig valamennyien megtartóztató életet élnek minden tekintetben. Azok, hogy romlandó koszorút nyerjenek, mi azért, hogy hervadhatalant*” (1Kor 9,25). A keresztény agónnak lelki és közösségi jelentősége van, nem egyéni teljesítmény²³. A keresztény agón nem ér véget evilágon, hanem foly-

²⁰ Diogenes Laertios, De vitis philosophorum, VII,1,13.; Aristoteles, Rhetorica I,9,1367a 15.; Josephus, Antiquitates 11,241. és 362.; Philon, Legatio ad Gaium 243; 2 Makk 15,19.

²¹ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, 140, „agón”, Stauffer.

²² Mk 1,12-13; Lk 4,1-13; Mt 4,1-11.

²³ Vö. Kol 1,28-29; 1Tim 4,10.

tatódik, a versenydíjat az új világban adják át. Az „agón” fogalom igen alkalmas volt arra, hogy spiritális jelentést kapjon, mert eredetileg jelentette mind a versenyteret, mind magát a küzdelmet. A benső lelki küzdelem esetében a küzdelem és a küzdőtér egybeesik. Ez nem keresztény újdonság, ilyen értelemben élt a szóval már a hellenista diatribé is, Philón is, aki leszögezte: mindez nem csökkenti a verseny komolyságát és keménységét, amelyet az erényért vívnak.²⁴

Az ószövetségi apokrifekben, melyeket keresztények is buzgón olvastak, sajátos alkalmazás bontakozik ki: a törvényért szenvedést és halált is vállaló vértanúk Istennel indulnak a küzdelembe, és Isten ellenségével, a Sátánnal vívják meg küzdelmüket.²⁵ Mindezeket a motívumokat átveszik a keresztény vértanúakták, és legszemléletesebb alkalmazását találjuk meg a Perpetua és Felicitas szenvedése c. írásban, amelynek főszereplője keresztény nő, és az írás szerzőjében – nem alaptalanul – Tertullianust gyaníthatjuk.

Ha Szent Pál már fent idézett helyén a versenyzők megtartóztató életéről beszélt, akkor a versenyhez szükséges fegyelemre, a test kordában tartására célzott, nem a testi igények mai értelemben vett pszichológiai „elfojtására”.²⁶ Antagonista küzdelemről nincs szó a keresztény írásokban, de a veszély és az ellenállás figyelembe vétele nem hiányzik.

A kereszténység első három évszázadában az „agón” legszélsőségesebb formája volt a vértanúság. A cirkuszi porondon ők még az igazi „agónt” akarták megvívni. A porondra felsorakoztatott vértanújelölteket látványosságnak szánták, akik azonban bajvívókként akartak viselkedni. A porond számukra – a cirkuszi közhangulat ellenére – agón/certamen maradt. Sajátos reactio a római konkrét körülményekre. A cirkuszt a vértanúk vissza akarták alakítani a régi olimpiai küzdelmek stadionjává. A küzdelmek ecsetelésénél a beszámolók elsősorban a lelki tusa leírására összpontosítottak, mivel az előzetes tortúrák után testi küzdelemről már aligha lehetett szó. A kínvallatásnak alávetett vértanúk esetében már csak lelki ellenállásról lehetett szó. Ilyen tapasztalatokra utalnak a Zsidókhhoz írt levél sorai: „Emlékezzetek csak az elmúlt időkre, amikor megvilágosításban részesültetek, és helytállatok annyira küzdelemben és szenvedésben. Egyrészt a gyalázatnak és zaklatásoknak kitéve neveltség tárgyává lettetek, másrészt részvétellel kísértétek azokat, akikkel így bántak. Együtt szenvedtetek a foglyokkal és vagyonotok elrablását is örömmel viseltétek el abban a tudatban, hogy értékesebb és maradandóbb javaitok vannak” (Zsid 12,6-7).

Ritkábban bukkanunk az antik sport-vocabulariumcok másik szakkifejezésére, a „gümnazein” ígére az újszövetségi írásokban, feltehetően azért, mert a jelentése: „meztelenül tornázni”. Már Philón megtalálta alkalmazási módját, amennyiben nála a lélek edzését jelentette.²⁷ A Timóteushoz írt levél szerzője ugyanilyen értelemben él ezzel a fogalommal: „Gyakorold magad azonban a vallásosságban, mert a testi gyakorlás keveset ér, a vallásosság azonban mindenre jó, mert mind a jelen, mind a jövő élet ígéreteinek hordozója” (1Tim 4,7-8). Ám a „gümnaszia” szóval rokon értelmű az „aszkészisz”, amely alapvető a szerezetesség szakszótárában.

²⁴ De somniis, II,145; De agricultura 112 és 119; De praemiis, 5.; Josephus, Antiquitates Iudaicae, 17,150; 4Makk 12,15;13,15; 4Ezra 7,12; József testamentuma 2,2. Ókeresztény írók 2,238. old.

²⁵ Testamentum Iobi, 4 és 27.; ed. S. P. Brock, Leiden 1967, 22 és 38. old.; 4.Makk. 13,14;13,15.

²⁶ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, 137. Stauffer.

²⁷ Alexandriai Philón, Mózes élete I, 48. Atlantisz, Budapest, 1994, 29. old. Fordította: Bollók János.

4. AZ „AGÓN”-„THEATRON”

Az 1Korintusi levél két szövege igen tanúságos. Az első: „*Nem tudjátok, hogy a pályán a versenyzők mind futnak ugyan, de a díjat csak egy nyeri el? Úgy fussatok, hogy elnyerjétek!*” (1Kor 9,24). A második: „*Úgy látom ugyanis, hogy Isten minket, apostolokat, halálra szánt. Látványossága lettünk a világnak, az angyaloknak és az embereknek is*” (1Kor 4,9). Az első idézetben rendes görög módon megrendezett versenyről beszél az apostol, a másodikban a római módon megrendezett cirkuszi látványosságról. A görög verseny képétől is eltérő mozzanat azonban az, hogy Pálnál minden futónak koszorút kell nyernie. A második idézetben feltűnőek a „theatron”, „theatrizen” szavak, amelyek a görög irodalomban szintén ismeretlenek, csak egy Trajanus korabeli feliraton tűnik fel ez a kifejezés. Annál gyakoribb a „színház” képe a császárkori filozófusoknál. A bölcs sorssal vívott küzdelme színjáték az isteneknek és az embereknek. A bátor férfi küzdelme a balsorssal „spectaculum deo dignum”.²⁸ A filozófus balszerencsével vívott küzdelmét az istenek és emberek egyformán látványosságként (theama) élvezik Epiktetosz szerint.²⁹

A verseny ceremóniájához hozzátartozott a *koszorú* átadása. A „koszorú” szó csak Jézus szenvedéstörténetében fordul elő az evangéliumokban, töviskoszorúként.³⁰ Ez a töviskoszorú itt az imperátori diadém paródiája, a gúnyolódó római katonák ötlete. Szent Pál leveleiben és az ún. katolikus levelekben már győzelmi jelvény a koszorú. Meglepő módon a Jelenések könyvében is³¹, csak itt nincs szó semmilyen „versenyről”, hanem a sátoros ünnep zsidó liturgiájából kölcsönzött a kép.³² Pál „koszorúja” maguk a megtérített keresztények, akik eredményes evangéliumhirdetésének bizonyítékai.³³ A katolikus levelekben a keresztények magától a legfőbb Pásztortól, Krisztustól kapják meg a koszorút.³⁴ Különös kép a koszorút adományozó Pásztor. A Zsidókhöz írt levél már idézett soraiiban (2,7-9) a koszorú zsidó szimbólum, mégis van már valami kapcsolata az olimpiai győztes koszorújával.

A „koszorú” eredendően vallási jelkép volt, és a versenyek győzelmi koszorúja sem veszítette el ezt a jelentését. Egyrészt ezért vehették át keresztény szerzők, másrészt ezért korlátozták annyira használatát. Görög felfogás szerint a „koszorú” viselőjének az életet, a termékenységet, az áldást biztosította. Majd mágikus jelképként fény-szimbólum lett, amely megvilágosított és megvédett a balszerencsétől. Ez az apotropikus jelentése elhalványodott, a görög világban egyszerűen az ünnepi öröm kifejezője maradt. Jelenthetett azonban gyászt ugyanúgy, mint megtiszteltetést. A filozófusoknál az erény jelképe volt.³⁵

A pogány világban koszorút viseltek a papok, a látnokok, koszorú ékesítette az oltárokat, felkoszorúzták az áldozati állatokat, koszorút viseltek lakodalmakon, halotti torokon, versenyeken. Koszorút hordtak a versenyek vezetői, mert a játékokat az istenek tiszteletére rendezték.³⁶

²⁸ Seneca, De providentia, 2,9; Ep. 64,4-6.

²⁹ Dissertationes, II,19,25; III,22,59.

³⁰ Mt 27,29; Mk 15,17; Jn 19,2.

³¹ 2,10; 3,11; 4,4; 4,10; 14,14.

³² Philon, Legatio ad Gaium 368; 3 Makk 5,24.

³³ 1Tessz 2,19; Fil 4,1.

³⁴ 1Pét 5,4; Jak 1,12.

³⁵ Demoszthenész, Or 22,75.

³⁶ Tertullianus, A látványosságokról 10-11; A koszorúról 13. Óker. írók 12,280-282. old.; 350-52. old.

A Jelenések könyve 2,7 mondja: „A győztesnek az élet fájáról adok enni, mely Isten paradicsomában van”. Ennek a koszorúnak nyilvánvalóan az élet fájához van köze, míg az 1Pét 5,4 „hervadhatatlan koszorúja” az aranykoszorúval, illetve a fénykoszorúval azonos.³⁷

5. AZ „AGÓN” ÉS A „SZTEPHANOSZ” AZ ÓKERESZTÉNY IRODALOMBAN

A bontakozó ókeresztény irodalomban tovább élnek az „agón”-motívumok, új színekkel gazdagodnak, szerzők és korok különféleképpen alkalmazzák azokat. A görög versenyek képei keverednek a római cirkusz képeivel. Érthető, hisz a „porond”, a hajdani játékok és versenyek színhelye gyakran saját tanúságtételük és vértanúságuk színtere lett. Az üldözési korszakban már nem egyszerűen a hagyományos diatribé-motívum kölcsönzéséről volt szó. Már az 1. század végén az 1 Kelemen-levéiben számos „agón”-motívumot találunk.³⁸ Egy hely kiváltképpen figyelmet érdemel: „A lázongások miatt szenvedtek üldöztetést azok az asszonyok, akik dirkéik és danaidák módjára borzalmas és gyalázatos kínzásokat szenvedtek, így futották meg a hit győzelmes versenydíját, és ők, akik testükben gyengék voltak, nemes jutalmat nyertek”.³⁹ Hogyan kell érteni ezeket a sorokat? Arra céloz-e vajon, hogy a Domitianus-féle üldözés alatt az áldozatokat színi jelenetek előadására kényszerítették pogány jelmezekben, mielőtt végeztek volna velük? Kr. u. 100 körül a vértanúkat arra kényszerítették, hogy előbb a pogány „látványosság” színészei legyenek? A későbbi gyakorlat ezt valószínűsíti. A sokasodó üldözések következtében az Újszövetségből örökölt „agón”-képek cirkuszi képekké alakulnak át. Elég arra gondolni, hogy a vértanúkor agón-képeiben a protagonisták: az agastyán Szent Polikárp, a fiatal asszonyok, mint Perpetua és Felicitas. Még a vértanúk maradványaiért is folyik a „küzdelem”, amely azonban már az „ekklészia” küzdelme a Sátánnal. A vértanúk haláluk után a győztes menyeyei Egyház tagjai az apostolokkal együtt.⁴⁰ Nazianzoszi Szent Gergely szemléletesen fogalmazza meg azt, miért tisztelik a keresztények a vértanúk maradványait: démonokat űznek, betegségeket gyógyítanak, megjelennek és jövendölnek, már testük is ugyanarra képes, amire megszentelt lelkük, akár tiszteljük, akár érintjük, akár meghajlunk előttük, mert szenvedésük legkisebb jele, egyetlen vércseppjük is ugyanarra képes, mint testük.⁴¹ Az egyházatya mondanivalójának lényege: a vértanú teste és lelke egyenértékű, mert a test maradéktalanul engedelmeskedett a léleknek, a szellem fegyelme uralta.

Az „agón” igen szemléletes leírása található a Perpetua és Felicitas szenvedése c. írásban: az előállított vértanújelölteket a porond közepére vezették, Perpetua tudta, hogy vadállatokkal való küzdelemre ítélték, de furcsállta, hogy mégsem engedték rá a fenevadakat. Ehelyett kiállt vele küzdelemre „a fekete”, az undok kinézetű „egyiptomi”, segédeivel együtt, hogy megvívjon vele. Miután segédei levették a küzdelemhez, és a verseny előtt „megkenték”, meglepődve tapasztalja, hogy „férfi lettem”. Ez a megállapítás talán a Gal 3,28-ra utal: „*Krisztusban nincs férfi és nő*”. De megfelelhet annak az

³⁷ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. VII, 630. Grundmann.

³⁸ 1 Kelemen-levél, 2,4;5,4;7,1;37,1. Óker. írók 3, 106, 108, 109, 127. old.

³⁹ 1 Kelemen-levél, 6,2. Óker. írók 3,108. old. Ladocsi G. fordítása.

⁴⁰ Polikárp vértanúsága 17,1 és 19,2. Óker. írók 7,51 és 52. old.

⁴¹ Oratio 4,69. Óker. írók 6,335. old.

újpitagoreus nézetnek is, miszerint az elhunytak lelkei mind hímneműek, és ennek megfelelően hímneműre változtatták a női neveket is a sírfeliratokon. A verseny rituáléja, a vetkőzés, a megkenés – melynek célja, hogy kicsússzon az ellenfél fogásából – megfelel a keresztelési rituálénak. Az „egyiptomi”, a „fekete” a Sátánnal azonos.⁴² A „fekete” a porban hempergett. Ezzel szemben előjött egy hatalmas termetű férfi, az amphitheatrum felső párkányánál is magasabb, a versenybíró, kezében zöld ág, aranyalmákkal, a győzelmi díjjal. Ezek után szabályos pankrációs mérkőzést ír le a szenvedéstörténet szerzője (talán Tertullianus volt), szabadfogású mérkőzést.⁴³ A szenvedéstörténet 4. fejezetében más formában találjuk meg a győzelem leírását. Ez azért tanulságos, mert az előbbi leírás volt a klasszikus „versio”-ja az „agón”-nak, ez a második a biblikus, zsidó-keresztény ihletésű *descriptio*. E látomásban Perpetuának létrán kell felmennie, amelynek alján hatalmas kígyó leselkedik, amely megkísérli elriasztani a felmenőket, időnként kinyújtogatva fejét a létra legalsó foka alól. Perpetua azonban rögtön azzal kezdi, hogy a kígyó fejére tapos. Az utalás a Teremtés könyve 3,15-re, és a 28,10-22-re. A gesztus, amellyel Perpetua győzelmét kifejezi, ismeretes a Trajanus-korabeli ábrázolásokról, amelyeken a győztes uralkodó a kígyótestű ellenség nyakára lép. Hozzátehetjük még: a közfelfogás szerint Etiópiában élt egy hatalmas méretű kígyófajta, amelynek „sisakos”, „páncélos” feje volt, amelyet a bizánci Szent György-ábrázolásokon is látunk. A Perpetua és Felicitas szenvedéstörténetében görög-latin, és bibliai motívumok szövődnek össze az „agón” leírásában. Perpetua győzelméért pl. nem koszorút kap, hanem „ágot”, ami a vértanúkat megillető pálmaág, zsidó eredetű jelkép. Győzelme után az „epinikion”, a győzelmi ének a „zsoltár”. Ez is zsidó-keresztény elem.

A 2. századi „agón”-értelmezés gnosztikus változatát is érdemes röviden szemügyre venni. Ezt az értelmezési változatot főleg az apokrifekben találjuk meg. Ezek nem a küzdelmet, hanem csak a győzelem utáni nyugalmat ecsetelik, szót sem ejtve testi erőfeszítésről vagy szenvedésről. A Tamás-cselekedetekben a „szellemi Krisztus” az „atléta”.⁴⁴ A „küzdelem”, az „atléta” szavak itt csak díszletek, az apokrif átveszi ugyan a vértanúkor szóhasználatát, de csak győzelemről, nyugalomról beszélnek ezek az írások, az atléta alakot változtat ezekben a művekben, a végén bukolikus pásztor alakjában jelenik meg. A 2-3. századi írásokban a „gyakorlótér” a „börtön”, a „vizsgálati fogság”. Alexandriai Kelemen szerint ez a világ a gazdagok számára.⁴⁵ Alexandriai Kelemen a mindennapi élet talajára ülteti át a képet, mivel a város gazdag keresztényeinek az üldözések idején – mivel sok veszténivalójuk volt – szívesen pártoltak át a gnosztikusokhoz, akiknél nem volt hitvallási kötelezettség az üldözések idején. Az egyébként igen megértő Kelemen minduntalan a parancsokat, a kitartást, az erényeket hangsúlyozza, pontosan azért, mert a gnosztikus nem a küzdő, szenvedő Krisztussal vállalt közösséget, hanem csak a „Győztessel”, kizárólag a szellemi megváltás érdekelt, az „agón”-ból csak a koszorú érdekelt, de nem a küzdelem. A gnosztikus egyéni erőfeszítés nélkül állt a győzelmi dobogóra az atléta Krisztus mellé, minden teljesítmény, „aszakészisz” nélkül.

⁴² DÖLGER, F. J. tanulmányozta a témát: „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Eine Religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis”, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 14, Aschendorff, Münster, 1971.

⁴³ Óker. írók 7, 81-82. old.

⁴⁴ *Acta Thomae* 39. *Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. M. Bonnet, II.2, 156-157. old.

⁴⁵ *Quis dives salvetur?* GCS, III,3-6.; GCS, I,Paed,II,72,1-74.; Stählin I, 201-203. old.

Az igazi „agón” képe az ortodox szerzőknél maradt meg, mint Tertullianusnál.⁴⁶ A „certamen” képe tovább él Cyprianusnál, Commodianusnál, majd a vértanúkor elmúltával Szent Ágoston a *De agone christiano* c. művében a keresztény ember mindennapos teljesítményét jelenti.⁴⁷

Mi lett az „agón”-eszme sorsa a Konstantini-korban, amikor nem volt már üldözés?

A 4. századi keresztény szerzők a keresztségre felszólító homiliáiban találkozunk velük. Ekkor alakult ki az „életfogytiglani hittanulók” rétege, akik kereszttelésre bejegyzett jelöltek maradtak életük kritikus pontjáig, valamilyen életveszélyig, de csak földrengés, barbár támadások veszedelmének nyomására hajlottak a keresztség felvételére. Főleg magas hivatalt betöltött személyek – bírák, hadvezérek – halasztották el a keresztség felvételét, akiknek esetenként halálos ítéletet kellett hozni, vagy végrehajtani. Az ilyenek a halálos ágyig halogatták a keresztség felvételét, nehogy eljártsszák a keresztségi kegyelmet.⁴⁸

Összefoglalva: Az „agón”/„certamen” hellenista diatribéből és a zsidó irodalomból kölcsönzött képe a közvetlen tapasztalati mozzanatokkal kiegészítve igen kedvelt lett az ókeresztény irodalomban. Az apostoli korban inkább irodalmi kölcsönzésről beszélhetünk, míg a 2-3. században már feltételezhetjük a közvetlen kapcsolatot a versenyekkel és játékokkal. A leginkább a vértanúk tapasztalták meg az „agón”/„certamen” valóságát a porondokon. A sportot tudomásul vették a keresztények, de elutasították a professionalizmust. Versenykocsis pl. nem jelentkezhettek a keresztségre, tudomásunk szerint mégis akadt olyan, akinek versenystállója volt. Éppen Karthágóban Scorpiacus lakásának régészeti feltárása bizonyította, mennyire realista volt Tertullianus, amikor megírta *Scorpiacae* c. művét. Az edzést, az aszkézist a keresztények is fontosnak tartották, mert fontos erények – mint a kitartás – szülőjének tekintették, és semmiképpen sem a kereszténység versenyek iránti érdektelensége volt az oka az olimpiai versenyek megszűnésének.

Az „agón”-motívumok valamelyest módosulva tovább élnek a 4. században felvirágzó hagiográfiai irodalomban, ami külön tanulmányt igényel. Athanasziosz a remete Szent Antal, Sulpicius Severus Szent Márton „küzdelméről” ír majd. Ez utóbbi biográfia Márton katonai múltja miatt számos militáris elemet ötvöz az agón-képpel, ami nem jelentéktelen a lovagkor eszménye szempontjából sem. Változik az ikonográfia is, a versenykoszorú helyét átveszi a „gloria”, amely igen különböző formát ölt Krisztus és szentjei feje fölött.

⁴⁶ Intés a vértanúkhöz, 3,3-5. Óker. írók 12, 327. old.

⁴⁷ Cyprianus, Ep. 10,1-2; Commodianus, *Instructiones* II,20,3.; Augustinus, *De agone christiano* 1, Pl 40: 289-91.

⁴⁸ Nüsszai Szent Gergely, *Azok ellen, akik elhalasztják a keresztséget*, Óker. írók 6, 766-776. old.; Szent Baszileiosz, *Buzdítás a szent keresztségre*, Óker. írók 6, 174-175. old.; Jeruzsálemi Szent Kúrillosz *Összes művei*, Katekézis 18,4, Budapest, 1995. 212. old.

Csudás evangéliumok, apokrif iratok

Sorozatszerkesztő: Adamik Tamás, Telosz kiadó, Budapest, 1996. 195. old.

A jelen kötet szerves folytatása az előző, szintén 1996-ban megjelent apokrif irodalomból való válogatás, mely „Az apostolok csodálatos cselekedetei” címet viselte. A mostani kiadás örvendétes ténye, hogy az újszövetségi környezetben írt nem kánoni műveket elérhetővé teszi a magyar olvasó számára is. Vanyó László sorozatában az Ókeresztény Írók második kötetében már megjelent Jakab ősevangélium, az Igazság evangéliuma és a Péter evangélium (Apokrifek, Budapest, 1980, Szent István Társulat) mellett jelentősen öbvült a fordításban olvasható apokrif írások köre. Így a kötet tartalmazza a *Tamásnak, a zsidó fi-*

lozófusnak a beszámolója az Úr gyermekkoráról, A Megváltó gyermekségének arab evangéliuma, Pseudo-Máté evangéliuma, Józsefnek az ácsnak a története, Fülöp evangéliuma, Feljegyzés a mi Urunkról, Jézus Krisztusról, amely Pontius Pilátus idejében készült című alkotásokat is.

Az apokrif irodalom tanulmányozása ma újra reneszánszát éli és a kezünkben lévő kiadás hozzásegít, hogy minél szélesebb körben legyen elérhető, főleg a kereszténység kezdetei iránt érdeklődőknek.

Kránitz Mihály

„A dogmatika kézikönyve”

Vigilia Kiadó, Bp. 1996.

1996-ban Budapesten a Vigilia Kiadó gondozásában megjelent a Theodor Schneider által szerkesztett „Handbuch der Dogmatik” I. kötet, „A dogmatika kézikönyve” címmel. A könyvet a hamarosan megjelenő II. kötetrel együtt teológusaink használatára, a dogmatikát tanító teológiai tanárok javaslatára jelentették meg.

Ennek 254. lapján található a következő szöveg: „Az ember Jézus: teremtmény – része Isten nagy, évmilliárdokra visszanyúló teremtésének.” Ezt a mondatot egyesek arianus kijelentésnek nevezték. Mivel az eredeti – német – szöveget nem ismerem, lehet, hogy csak fordítási problémáról van szó, de mivel többen is megszólaltak a kérdésben, azt hiszem ilyen lényeges megállapítások mellett nem lehet szó nélkül elmenni. Senkit nem vádolva, a következőket szeretném ezzel kapcsolatban tisztázni:

1.) Bernard Sesboué S. J. (a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja) „Jésus-Christ dans la Tradition de l’Eglise” c. művében (Desclée, 1982) ezt írja:

„Sajátos nyelvezetében pontosan ez az efezusi definíció értelme: Jézus az Isten Fia, amennyiben ember. Ez nem azt akarja mondani, hogy

Jézus embersége által Isten Fia: emberi természete szerint teremtmény. Hanem azt, hogy a hyposztatikus unió által embersége a Fiú emberségévé vált.” (127. lap)

„Kétségtelen, hogy azt kell mondani az egész Tradícióval, hogy Jézusnak nem volt emberi személye, aki más lett volna, mint az Ige személye, mert nincs benne két személyes alany (= subsistants); de hasonlóképpen kell mondani azt is, hogy az Isten Igéje Jézusban emberi személyévé vált, magának a Megtestesülésnek értelmében, ami egy valódi humanisatio.” (121–122)

2.) Vagyis a nesztorianizmus tévedése nem az, hogy Jézusnak emberi személyiséget tulajdonít, hanem az, hogy az Ige személyétől különböző emberi személyiséget tulajdonít neki. Hiszen ő valóságos ember, emberi személye is van, de ez az Ige örök személye.

3.) Így viszont, ha azt állítanánk, hogy „Jézus embersége – teremtmény” – nem volna semmi probléma. Viszont ha azt állítom: „az ember Jézus: teremtmény” – mivel az ember a személyt is jelöli, s ez az ő esetében az örök Ige személye, ez valóban téves teológiailag, valóban lehet arianusnak nevezni.

Ugyanis más dolog a P. Nemeshegyi Péter által idézett szöveg Szent Tamástól: „...az ember Jézusban el kell fogadnunk egy „másodlagos, teremtetett létet” (esse secundarium)” (Igen IX/2, 4. lap), és más azt mondani, hogy az ember Jézus: teremtmény.”

Mivel valloam azt az alapelvet, hogy „ami a katolikus egyházban hangzik el, katolikusán kell

érteni”, ezért ez a rövid pontosítás nem szeretne senkit elmarasztalni, inkább segíteni abban, hogy egy pontatlan kitétel ne tegye kétségessé egy könyv íróinak és fordítóinak fáradságos munkáját és jószándékát.

Pápai Lajos

WEISSMAHR BÉLA S.J.:

Filozófiai istentan

Lektorálta Prof. Boór János. Filozófiai Tanfolyam 3.
Mérleg-Távlatok. Bécs–Budapest–München. 1996.

Sokáig úgy kezelték ezt a témát, mint a teológia „Az egy Istenről” (De Deo uno) c. traktátusának átírását és megisméltését a filozófia nyelvezetén. A II. világháború után húsz évvel ismerték csak fel a pozitívizmus verifikáció-elméletének csaknem általános elvetése után: vallásbölcseletnek egyik mellőzhető része Isten kérdése. A Szerző ennek a felismerésnek nyomán szigorúan bölcseleti módszert követ. Első az istenkérdés helyes kérdésfeltevése: a valóság egészéről van szó: „milyen a valóság egésze végső soron?... Másként: személyes vagy személytelen a valóság végső alapja?” (11) Valóban, az „aposteriori” érvek már az atyáknál a természet egészében megállapítható, nagyon általános folyamatokból indulnak ki.

Így Ariszteidész a mozgásból és a világ fenntartásából érvel. (Apologia, 1. – 140 kr.). Szent Ágoston: „Íme, a föld és ég kiáltják, hogy létrehozták őket, hiszen mozognak és változnak.” (Vallomások, 11,4,6: „Ecce sunt coelum et terra, clamant quod facta sunt, sicut enim atque variantur.” A fejlődésről pedig: amint a magban magában láthatatlanul minden együtt megvolt, ami az idő folyamán fáva lett, így az egész világot úgy kell elgondolnunk, hogy mivel mindaz, ami benne és általa létrejött és az is, amit a víz és a föld létrehozott, mielőtt még az időben úgy megvalósult, ahogyan számunkra most ismeretes, lehetősége szerint mint okban jelen volt abban, amit Isten mostanig művel.” (De Genesi ad litteram, 5–33. Aquinói Szent Tamás az Arisztotelészről örökölt mozgás-érvet „első és nyilvánvaló út”-nak nevezi: „Prima et manifestior via quae est ex motu”. (Sth. II.3.)

Elkerülhetetlen azonban ma a kérdéssel szembeülni: vajon Isten létezése szigorúan véve kognitív jellegű, az értelemmel is igazolható-e, vagy csupán szubjektív benyomásokra szorítkozhat? Az utóbbi évtizedek angolszász-analitikai bölcseleti között nincsenek sokan, akik az istenismeret tárgyi érvényét képviselik. (D. Z. Phillips, Ian. T. Ramsey).

Ezeken jóval túlhaladva Weissmahr Béla a „transzcendentális tapasztalás” útját követi (28–72), ez pedig az igazság, az erkölcsi jó, a szabadság feltétlen érvényének, „bizonyos értelemben” Istennek megtapasztalása.

Szívesen vennék a Szerző világos és pontos fejtegetéseinek kiegészítését: bővebben lehetne a klasszikus és bizonyos empirikus utakat ismertetni.

Pl. a benső tapasztalásból: Henri Newman, a természettudományos tapasztalás elemzéséből Richard Swinburne. Szent Anzelm apriori érvének van egy változata, („Prosligion” 3.) amelyet a mai analitikusok is értékelnek (Alwin Plantinga, Norman Malcolm). Szent Tamás „útjainak” fogalmazása okozott nehézségeket, már a scholában is. De nem reménytelen alapgondolatát más modellezésben megmutatni.

Kár, hogy a végletekig alapos és világos Szerző átvette a „nem lehet a végtelenbe menni” arisztotelészi elvének a skolasztikus hagyományban kialakult indoklását: „a mindenén kívül nincs más”. Ez az indoklás pusztán verbális! Sokkal alaposabban érvelnek az „anankhé sténai” bizonyos esetekben fennálló érvényét illetően mai logikában jártas teológusok.

Turmay Brúnó OSB

NAGY SZENT BAZIL

Életszabályok III, Evangéliumi Etika

Nyíregyháza, 1995 (163 oldal + Szentírási idézetek jegyzéke mind a Hosszabb, mind a Rövidebb szabályokhoz, 165-183. old.).

A kis kötettel teljes lett a Baszileiosz-féle Regulák fordítása, mivel már 1991-ben megjelent a „bővebben” kifejtett szabályzat, amely kötet tartalmazza a bevezetést és az irodalmat, 1994-ben a „rövidebben” kifejtett szabályzat szintén Orosz László fordításában, aki közben maga is „bazilita” szerzetes lett Chevetogne-ban. A fordító egzisztenciálisan érdekelt volt a szerzetes-anya szabályainak tolmácsolásában. Munkájához az Athénben megjelent „Görög Atyák és Egyházi Írók Könyvtára” 53. kötetét használta, ami a belga + J.Gribomont OSB munkája volt. Ez a kiadás gyakorlatilag a Migne Patrologia Graeca szövegének revideált kiadása, amelyet olyan tudósoknak köszönhetünk, aki mindig nagy tisztelettel adózott Baszileiosznak, nemcsak minden sorát, de némi túlzással minden lélegzetvételét is ismerte. Az Életszabályok III. nem olvasmányos, mert valójában ez volt a nagy egyházatya szabályainak bevezetője, több mint másfél ezer szentírási idézet, amely mind válasz a szerzetesek által feltett kérdésekre. Amikor Nagy Szent Baszileiosz a szerzetesekkel kezdett foglalkozni, ijedten tapasztalta, hogy a kor szofisztikus atmoszférájában mindenki mindent vitat. Ezért a neki feltett kérdésekre szigorúan csak bibliai idézetekkel válaszolt, vélvén, hogy ha valaminek, akkor a Szentírás szövegének nem szabad elve-

szíteni tekintélyét. Ezért takarékoskodott a „kommentárral”. Valójában az Életszabályok III. a szabályzatok első változata, a „rövidebb” a második (azért hosszabb, mert a feltett kérdésekre külön-külön válaszolt élő párbeszédben, ezt jegyezték le, és a rövid válaszok sok ismétlést is tartalmaztak), a harmadik pedig a „hosszabb” (valójában terjedelmében ez a rövidebb), amelyet az egyházatya élete vége felé redigeált, a tartalmilag azonos fejezeteket egybedolgozva. Igazában a „hosszabb” változat tekinthető a Baszileiosz-féle „Életszabályok” végleges „kiadásának”, amelyet szerzője halála előtt dolgozott át és adott ki, kiküszöbölve az ismétlődő kérdéseket és válaszokat.

Az „Életszabályok III.” nem olvasmányos mű, amolyan „testimonia”, biblikus szöveggyűjtemény az „Életszabályok I-II.-hez.

A fordító és kiadó megtartja a megszokott liturgikus átírást, „Bazil”, amiről mégis meg kell jegyeznünk, hogy módosítandó lenne, mert már megjelent a Magyar Tudományos Akadémia Görög–Magyar Szótára, amely közli a lehetséges átírási módokat, melyeket tekintsünk magunkra nézve kötelezőnek.

Ványó László

Nikolaosz Kabaszilas Liturgiagyarázata

Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola, Institutum Sancto Athanasio

Nominatum, 2, Nyíregyháza, 1996,

fordította, a bevezetést írta Orosz László,

(Bevezetés 5-20. oldal, a Liturgiakommentár fordítása: 21-137. old.

Szerkesztette, nyomtatásra előkészítette: Ivancsó István)

Az 5-6. századtól a „theologia” a bizánci nyelvhasználatban szinte azonosult az „istendicsérettel”, az „Istenről beszéléssel”. Ez a szóhasználat jellemző már az 5. századból ránk maradt – főleg szerzetes szerzőktől fennmaradt – homiliákra. A Liturgia, a Biblia, a Teológia elválaszthatatlan egységbe ötvöződött. A liturgikus szövegek magukba asszimilálták a katekézis anyagát, az egyetemes zsinatok hittani döntéseit,

amelyeket már korábban hagyományozott bibliai olvasmányok, zsoltárok megszilárdult keretébe illesztettek. A liturgiagyarázat őse a 4. században az ún. „műsztagógikus katekézis”, amelyeket hagyott ránk Jeruzsálemi Szent Kírilloz, Szent Ambrus, majd a 7. században Maximosz hitvalló, akinek Műsztagógiája megjelent magyarul, amiről a kiadvány sajnálatosan nem vesz tudomást. (Az isteni és az emberi természetről II,

Görög egyházatyák, Atlantisz, Budapest, 1994, 267-311. old. Baán István fordításában, akinek nevét ugyancsak sajnálatosan Baán Lászlóra változtatta a kiadvány.) A bizánci liturgia magyarzatának klasszikus példája Nikolaosz Kabaszilaszé, amelyet Orosz László tolmácsolásában adott közre a Szent Atanáz Gör. Kat. Hit tudományi Főiskola. A fordító Függelékét csatolt a fordításhoz (134-137. old.), amelyben a latin és görög liturgikus szemlélet különbségét magyarázza, nevezetesen az epiklézis kérdését, amely hosszú időn át vitatéma volt a keleti és a latin teológusok között. A latin egyház ugyanis az eucharisztia „phonotypusát” vette alapul, azaz az utolsó vacsorát cselekményeivel és az alapító szavakkal, míg a keleti egyház mindezt kiegészítette a pneumatológia szempontjaival, ezért az átválttatásnál elképzelhetetlennek tartotta, hogy nem vonja be a Szent Lélek szerepét. A latin liturgiában mindez burkoltan van jelen, hiszen az ún. római misekánonban is van „epiklézis” (a „Supplices te rogamus” ima), a második misekánon – amely az ősi Hippolütosz-féle anaphora változa-

ta: „szenteld meg Szent Lelked harmatával”, ahol az újabb revízió után sajnos eltűnt az izajási „Lelked harmatára” való utalás. A különbség mindazonáltal abban adható meg: a latin liturgikus szövegek az alapítási szavak elmondása előtt hívták a Szent Lelket, a keleti liturgiák az alapítási szavak elmondása után. A Szent Lélek átválttató erejének kiemelését a keleti liturgikus szövegekben az is érthetővé teszi, hogy ezzel a mozzanattal tudatosították: a Szent Lélek ugyanúgy Isten, mint a Fiú. A liturgiagyarázat mindenki számára hasznos lelki olvasmány lehet.

Megjegyezzük azonban, hogy a borítón ezt olvassuk: „Orosz László: Nikolaosz Kabaszilas Liturgiagyarázata”. Ez félreérthető, mert nem a bizánci szerző liturgiagyarázatáról írt értekezéssről van szó, hanem művének fordításáról. Kíváncsinos az impresszum megváltoztatása: „Nikolaosz Kabaszilas Liturgiagyarázata. Fordította: Orosz László”.

Ványó László

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életből. Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 168-9527,

Fax: (36-1) 168-9869

Előfizetési díj: külföldről:
16 USD/év.

Magyarországról: 400 Ft/év

„Et resurrexit tertia die...”

**A Keresztény Értelmiségek
Szövetségének kiadója a**

JEL
Kiadó

Keresztény szellemiségű, színvonalas teológiai-, értékes irodalmi írásokat tartalmazó műveket, jelentet meg.
Kérje részletes tájékoztatónkat!

Saját kiadványa a

JEL

spirituális és kulturális folyóirat

Megjelenik évente tízszer

Ára: 70 Ft

A JEL Kiadó vállal könyv- és folyóirat-kiadást, teljeskörű nyomdai előkészítő munkákat

Levelezési címünk:

Jel Kiadó 1118 Bp., Előpatak u. 35.

Tel., fax: 319-2304, 314-2200

A katolikus tanítás és kultúra szolgálatában

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter.

Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990. 300 Ft
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991. 290 Ft
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott)
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft
6. Erdő Péter: *Latin-magyar egyházzajogi kisszótár*, Bp. 1993. 205 Ft
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft
9. Somorjai Ádám: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft
10. *Doctor et apostol*. Szent István-tanulmányok, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása*. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban*. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter
13. *Mindszenty emlékezete*. Tanulmányok. Szerk.: Török József
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás* Bp. 1995. (tanulmány) 300 Ft
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában* Bp. 1996. 900 Ft

Kapható és megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 168-9527, Fax: (1) 168-9869

A TEOLÓGIA folyóirat 1997. évi példányonkénti ára 330.- Ft

Előfizetési díj egy évre 660,- Ft

Előfizetés a Jel Kiadón keresztül:

OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók

11711041-20711393 sz. csekkszámlára vagy postautalványon

LEVELEZÉSI CÍM:

Pilinszky János Könyvesbolt és Antikvárium

1081 Budapest, Kiss József utca 2/a.

Telefon/fax: 314-2200