

T

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

LIX. ÉVFOLYAM / 2025. 1–2.

Teológia

OROSZ ATANÁZ

Az egyházatyák Joseph Ratzinger teológiájában

PUSKÁS ATTILA

*A hit Istene és a filozófusok Istene.
Megjegyzések Joseph Ratzinger istentanához*

FEJÉRDY ANDRÁS

*Szinodális folyamat a 19. századi Magyarországon:
az 1822. évi nemzeti zsinat*

BALOGH MARGIT

Zsinatok a polgári kori Magyarországon

VÉGHSEŐ TAMÁS

Görögkatolikus püspökök bécsi szinódusa 1773-ban

ŐZE SÁNDOR

Az első protestáns zsinatok Erdély előterében

GARACZI GERGELY

*A vak Bartimeus meggyógyítása, mint az Úr kegyelmi esztendejének
jele a Keresztelő Szent Jánosnak adott válasz tükrében*

GÁBOR ELEMÉR

A hit hiányának hatása a házasság érvényességére

KRÁNITZ MIHÁLY

*Róma püspöke első a szeretetben. A péteri tisztség ökumenikus
megközelítése a testvéri dialógusban*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A Kelet és Nyugat között fennálló egyházfegyelmi kapcsolat
megnyilvánulása a kora középkori latin szentségkiszolgáltatási
fegyelemben*

SZILÁGYI CSABA

*„Alászállt a poklokra”. Előszó Aquileai Rufinus Expositio symboli
Apostolorum munkája 12–28. fejezetének magyar fordításához*

RICHTER MÁTYÁS

*Részlet Aquileai Rufinus Expositio symboli Apostolorum című
munkájából II.*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LIX. évfolyam, 2025. 1–2.

LAPTALAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINYEZ MIHÁLY

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
GÁJER LÁSZLÓ
KRÁNITZ MIHÁLY
KUMINETZ GÉZA

S.Em.a R.ma GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

BRUNO ESPOSITO O.P.
(Pontificia Università Santo Tommaso d'Aquino, Roma)

FELELŐS KIADÓ
PERENDY LÁSZLÓ
DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

FODOR GYÖRGY
GÁRDONYI MÁTÉ
KAJTÁR EDVÁRD
KOC SIS IMRE

MARTOS LEVENTE BALÁZS
PUSKÁS ATTILA

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.
VINCZE KRISZTIÁN

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.
TELEFON: 318-1332
(MUNKANAPOKON 9-13 ÓRÁIG)
HU ISSN 0133-1779 (PRINT)
ISSN 3057-9694 (ONLINE)

KIADJA
A HITTUDOMÁNYI KAR MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
szentistvantarsulat.hu

FELELŐS KIADÓ
DR. KOVÁCS ZOLTÁN ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 1800 FT
5 EUR / 6 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

- LAURINYEZ MIHÁLY: Bevezető gondolatok 1

TANULMÁNYOK 2–128

- OROSZ ATANÁZ: Az egyházatyák Joseph Ratzinger teológiájában 2–8
- PUSKÁS ATTILA: A hit Istene és a filozófusok Istene
Megjegyzések Joseph Ratzinger istentanához 9–24
- FEJÉRDY ANDRÁS: Szinodális folyamat a 19. századi
Magyarországon: az 1882. évi nemzeti zsinat 25–40
- BALOGH MARGIT: Zsinatok a polgári kori Magyarországon 41–52
- VÉGHSEŐ TAMÁS: Görögkatolikus püspökök bécsi szinódusa 53–62
- ŐZE SÁNDOR: Az első protestáns zsinatok Erdély előterében 63–74
- GARACZI GERGELY: A vak Bartimeus meggyógyítása,
mint az Úr kegyelmi esztendejének jele
a Keresztelő Szent Jánosnak adott válasz tükrében 75–83
- GÁBOR ELEMÉR: A hit hiányának hatása
a házasság érvényességére 84–100
- KRÁNITZ MIHÁLY: Róma püspöke első a szeretetben.
A péteri tisztség ökumenikus megközelítése
a testvéri dialógusban 101–109
- ŐZE SÁNDOR: Az első protestáns zsinatok Erdély előterében 63–74
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: A Kelet és Nyugat között fennálló
egyházfegyelmi kapcsolat megnyilvánulása a kora középkori
latin szentségkiszolgáltatási fegyelemben 110–117
- SZILÁGYI CSABA: „Alászáll a poklokra”. Előszó Aquileai Rufinus
Expositio symboli Apostolorum munkája 12–28. fejezetének
magyar fordításához 118–119
- RICHTER MÁTYÁS: Részlet Aquileai Rufinus *Expositio symboli
Apostolorum* című munkájából (Fordítás, II.) 120–128

KÖNYVSZEMLE 129–143

- CÚTHNÉ GYÓNI ESZTER – WIRTHNÉ DIERA BERNADETT (szerk.):
100 éves a budai Szent Imre Plébánia (*Gárdonyi Máté*) 129–132
- CONÇALVES, BRUNO (ed.): Après le rapport de la C.I.A.S.E...
la réforme du droit penal canonique
(*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 132–133
- ERDŐS K. – SZÜLY R. – TABAJDI G. – WIRTHNÉ DIERA B. (szerk.):
Küzdelem a lelkekért. Pártállam és egyházak a hosszú hatvanas
években. I–II. (*Gárdonyi Máté*) 133–136
- ANDREW LINZEY: Az állatok teológiája (*Bagyinszki Ágoston*) 136–138
- TUPPUTI, EMANUELE (a cura di): Accompagnamento e discernimento
pastorale e giuridico. Linea guida circa le situazioni di fragilità
matrimoniali (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 138–139
- VAJDA JÁNOS: Csak az ügyvédek a pszichológusom jelenlétében!
(*Török István Péter*) 140–141

HÍREK, AKTUALITÁSOK 142–143

Bevezető gondolatok

A *Teológia* idei első összevont számának tanulmányai három területről érkeztek. Az elsőben egy a Hittudományi Kar által szervezett nemzetközi konferencia („Egy 21. századi teológia körvonalai. Közelítések Joseph Ratzinger teológiájához” címmel 2024. november 13.) két magyar előadójának tanulmánya olvasható: OROSZ ATHANÁZ nemcsak Joseph Ratzinger/XVI. Benedek pápa beszédsorozatát elemzi az egyházatyákról, hanem az egész ratzingeri életműben elemzi az egyházatyák tanításának fontosságát. PUSKÁS ATTILA megállapítja, hogy Joseph Ratzinger nem írt külön istentani monográfiát, mégis „fundamentálteológusként, majd a Hittani Kongregáció prefektusaként és végül pápaként, a változó történelmi-társadalmi-kulturális kihívásokra reagálva, újból és újból reflektált az alapvető istentani kérdésekre.” Ennek értékes közelítését találjuk a tanulmányban.

Egy régebbi adósságunkat rójuk le, amikor a második tanulmánycsoportot adhatjuk közre az Olvasók számára. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem keretében működő Szent II. János Pál Kutatóközpont Egyháztörténeti Kutatócsoportja 2022. április 28-án műhelykonferenciát rendezett „A szinodalitás egyháztörténeti tapasztalatai – A zsinatok szerepe a magyarországi egyházi életben” címmel. „...A régebbi korok helyi zsinatai ugyan kánonjogi értelemben nem előzményei a mostani szinodális folyamatnak, mégis mintát adnak az egyház számára sürgetőnek ítélt kérdések közös tárgyalására, egy szélesebb kör bevonására a döntések előkészítésébe.” FEJÉRDY ANDRÁS, BALOGH MARGIT, VÉGHSEŐ TAMÁS és ÓZE SÁNDOR tanulmánya „...rávilágít a magyarországi katolikus zsinatok és görögkatolikus szinódusok jellegzetességeire, kitekintéssel az evangélikus és református zsinatok kezdeteire is” – írja a konferenciát szervező kollégánk, GÁRDONYI MÁTÉ.

Számunk harmadik része biblikus tanulmányt közöl GARACZI GERGELY frissen doktoráltunktól a vak Bartimeus és a nyíló kapuk szimbolumáról. GÁBOR ELEMÉRTŐL egyházjogi témában a házasság érvényességéről olvashatunk. KRÁNITZ MIHÁLY kollégánk a római pápa szeretetben adott példáját fejti ki, mint küldetésének egyik lényegi összetevőjét. SZUROMI SZABOLCS ANZELM kutatóprofesszor pedig a Kelet és Nyugat egyházfegyelmi kapcsolatait tárja elénk.

Folytatjuk RICHTER MÁTYÁS friss doktoráltunk fordítását Aquileai Rufinustól, melyet SZILÁGYI CSABA nyelvi lektor bevezetője vezet föl.

A folyóiratunk szokás szerint könyvújdontságok ismertetőivel és a Hittudományi Kar elmúlt félévének eseményei összefoglalásával zárul.

Az egyházatyák Joseph Ratzinger teológiájában

A Vatikánban évtizedeket eltöltő Joseph Ratzinger bíboros nem a patrisztikus műveltségéről volt legismertebb. Pedig a világháború utáni években Szent Ágostonról írta disszertációját,¹ s a nagy nyugati egyházatyát sok művében alaposan idézte és követte.² Igaz, hogy miután éveken át saját bevallása szerint is „sokszor olvasta az egyházatyákat”, az „Isten népe és háza Szent Ágoston Egyházzal szóló tanításában” disszertációját alapvetően Gottlieb Söhngen professzor választása volt,³ de a „nagy kaland” kétségtelenül életreszóló kapcsolatot teremtett Ratzinger és a hippói püspök között. Ratzinger bevallása szerint Söhngen jellegzetessége mindenekelőtt az volt, hogy „mindig a forrásokat vette alapul, kezdve Arisztotelésznel és Platónnal, Alexandriai Kelemen és Ágostonon keresztül Anzelmig...”⁴ A habilitáció témájának kijelölésénél pedig a későbbi bíboros visszaemlékezése szerint „Gottlieb Söhngen úgy döntött, hogy ha már a doktori disszertációm témáját az egyházatyák teológiájából vettem, akkor foglalkozzam a középporral”.⁵ Természetesen ez már jóformán kizárólag a nyugati középkor teológusait jelentette.

Mégis, amikor Benedek pápaként 2007 márciusától másfél éven át egyházatyákról és ókeresztény egyházi írókról tartotta szerdai katekéziseit, az egész világ felfigyelhetett patrisztikus műveltségére és nagyszerű szintéziseire. Észrevehette azt is, hogy a római pápa ezúttal nem is csak az elismert egyházatyákat, hanem köztük megkülönböztetés nélkül más egyházi írókat is görcső alá vett és klasszikusként ismertetett, mint például Órigenészt, Tertullianuszt vagy Caesareai Euszebioszt. Őket és kortársaikat is idézte sürűn a zsoltárokról szóló katekéziseiben is, sőt tovább tudott lépni a szír és a 7. századi görög atyák felé is.

Jelen előadásom célkitűzése nem elsősorban ennek a több tucat katekézisnek az elemzése, hanem annak megvizsgálása, hogy egyébként milyen szerepet töltek be

¹ *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

² *Die Kirche in der Frömmigkeit des hl. Augustinus*, in *Sentire ecclesiam. FS f. Hugo Rahner* z. 60. *Geburtstag*, hg. v. J. DANIELOU – H. VORGRIMMER (Freiburg 1961) 152–175. A többi „ágostonos” publikáció jegyzékéhez vö. JOSEPH RATZINGER / XVI. BENEDEK PÁPA: *A közép újralfelfedezése. Alapvető tájékoztatók*, Budapest 2008, 328.

³ JOSEPH RATZINGER: *Életutam*. XVI. Benedek pápa önéletírása (1927–1977), Budapest 2005, 89.

⁴ J. RATZINGER: *Életutam*, 81.

⁵ J. RATZINGER: *Életutam*, 100.

az atyák a ratzingeri életműben, „A keresztény hit” első bemutatásától⁶ kezdve a Krisztus-monográfiáig, „A Názáreti Jézus” 3 kötetéig, illetve a sajátosan pápai megnyilatkozásokig.

SZENT ÁGOSTON ÍRÁSAITÓL AZ ÓKERESZTÉNY ATYÁK TÁRSADALOMELMÉLETÉIG

Köztudott, hogy Ratzinger teológiai tanulmányai alatt (1946–1953) az egyházatyákat, nevezetesen Szent Ágostont tanulmányozta, történetesen róla írta disszertációját, s később nemegyszer bírálta azokat az egyházi vezetőket és teológusokat, akik a régi szokás szerint leragadtak a skolasztikus módszernél és nem vették komolyan a huszadik század közepének liturgikus és patrisztikus megújulását. Számára már nem volt járható az az út, hogy skolasztikus módon az egyházatyák mondásait csak fűszerként vagy porcukorként hintse a süteményre.

Joseph Ratzingernek nem jutott ki az a békés kispapi időszak, amelyben nincs más dolga a papjelöltnék, mint a Szentírást és az atyákat tanulmányozni. A II. világháború utáni első napokban mégis kezébe akadtak Szent Ágoston Vallomásai, melyekről még fél évszázaddal később is így beszélt általános kihallgatásán: „Amikor Szent Ágoston írásait olvasom, nem az a benyomásom, hogy olyan emberről van szó, aki mintegy 1600 éve halt meg, hanem mai embernek érzem, barátnak, olyan kortársnak, aki hozzám szól, aki hozzánk szól, friss és aktuális hitével. Szent Ágostonban, aki írásaiban hozzánk szól, hozzám szól, láthatjuk hitének örök időtlenségét, annak a hitnek, amely Krisztustól, az örök megtestesült Igétől, Isten Fiától és az Emberfiától ered.”⁷ Ez a személyes tapasztalat és meggyőződés állhatott Joseph Ratzinger bíboros, illetve később XVI. Benedek pápa patrisztikus műveltsége mögött. „Ha egy szigetre csak két könyvet vihetne magával, választotta Ratzinger, egyik a Biblia, másik a *Vallomások* volna.”⁸ Ez az állítása bizonyítja azt a sajátos hozzáállását, amivel a *Nouvelle theologie* liturgikus és patrisztikus megújulását biblikus teológiával és ágostoni hittel fejelte meg. Hálásnak érezte magát azzal szemben, akivel – ahogy ő maga később nyilatkozik – „nagyon szoros kapcsolatban érzem magam a szerep miatt, amelyet mint teológus, pap és pásztor betöltött életemben”. (Seewald I, 190) „Az a személyes küzdelem, ami Ágostonnál kifejeződik, nagyon megszólított” – nyilatkozza utolsó beszélgetőkönyvében a pápa, visszaemlékezve 1946-ban átélt patrisztikus élményére. „Ágoston még a megtérése után is küzd önmagával. És ez az, ami drámaivá és széppé teszi.”⁹

De vajon Ágoston „valóban választ tudott adni a problémákra, amelyek a mieink is, még ha a maga módján is”, ahogyan Ratzinger ezt hitte? – kérdezhetjük meg mi is az életrajzíró Peter Seewalddal.¹⁰ Európa a 20. század közepén (s ma már hozzátehetjük, 2020-tól kezdve is) háború, népvándorlás és új hatalmak színtere lett. Nem éppen az Istenről való megelégedkezés sodorta az emberiség felét a pusztulás szakadékaának szélére? A negatív következmények, amelyek Nyugaton az ateizmusból fakadtak, nyilvánvalóvá

⁶ J. RATZINGER: *A keresztény hit. Gondolatok az apostoli hitvallás kapcsán*, Bécs 1976. (Meglepően kevés patrisztikus utalással.)

⁷ XVI. BENEDEK PÁPA: *Az egyházatyák*, Budapest 2009, 212.

⁸ P. SEEWALD: *XVI. Benedek. Egy élet*, Budapest 2021, I, 190.

⁹ XVI. BENEDEK: *Utolsó beszélgetések Peter Seewalddal*, Budapest 2016, 104.

¹⁰ P. SEEWALD: *XVI. Benedek. Egy élet*, I, 192.

váltak. Keleten, a világ kommunista részeiben, ahol földi Paradicsomot ígértek az embereknek, nyomorúság és elnyomás uralkodott” – ismerhetjük el mi is az interjúkötetek szerzőjével és az életrajzíróval¹¹. Talán ez a hasonló helyzet is készítette a fiatal Ratzingert és a későbbi XVI. Benedek pápát, hogy korunk sebeire is merjen gyógyírt keresni kedvenc ókori szentjeitől.

1971-ben professzorként adatta ki politikai teológiájának első alpművét Joseph Ratzinger *Die Einheit der Nationen* címmel.¹² Az apologéta egyházatyáktól és Órigenésztől kiindulva bécsi és salzburgi előadásokban vázolta fel az ókeresztény politikai teológiát, amely számára a huszadik században is előrevivő motivációkat adhat. Az ősegyház ugyanis egy olyan társadalmi közegbe került be, amelyben kinek-kinek nem személy szerint, egyénileg, hanem csak mint „állampolgárnak” volt jelentősége. Már a Diognétosz-levélből kiviláglik, hogy a keresztények eredetileg szembehelyezkedtek ezzel a felfogással, amelyben így ők csak hontalan migránsoknak, hazátlan jöttmenteknek számíthattak. Az Egyház egységének alapja: Jézus Krisztus. Az általa létesített közösség egészen másfajta, mint a sztoikus filozófia kozmopolitizmusa. Ugyanakkor Krisztus Egyháza nem is állt be Róma helyébe a „világegység” egy újabb központjaként, hanem a császártól független valóságként értelmezte magát, s a prófétai jövődölések beteljesülését hirdette meg, amelyek szerint „a jövődő napokban szilárdan fog állni a hegy az Isten házával [...] odatódnak az összes népek...” (Iz 2). Ratzinger szerint az Egyház kezdettől az Isten akarata szerinti új Város megvalósítását ígéri, amelynek fényében nemcsak a régi Izraelt, hanem a kozmopolita társadalmi elképzeléseket is alapvetően újra kell értékelni. Eredeti szövegek alapján bizonyítja, hogy Iz 2 magyarázatában Órigenész „az Úr házat” az egyházra vonatkoztatta, és a „népeket”, akik „az Úr hegyére vonulnak”, a pogányokból lett keresztényekre.¹³ Az alexandriai író és a hippói püspököt alapul véve felülbírál minden nacionalizmust, mert a keresztények alapfogalma nem a nemzet, hanem az emberiség, amelyet Jézus Krisztusban, az Istenemberben érhetnek el és terjeszthetnek ki mindenkire. Szerinte a nemzet nem üdvösséggel kapcsolatos érték, sőt a rendetlenség forrása is lehet. Az ágostoni *Civitas Dei* elemzéséből kiinduló társadalomelmélet itt már bővül a keleti atyák hitéből fakadó és kifejtett elmélettel. Így válik majd egykor Benedek pápa számára „Aranyszájú Szent János [...] az egyház társadalmi tanításának egyik nagy alakjává”. Hiszen a bizánci főváros püspöke úgy vélekedett, hogy az egyes keresztény ember a fontos, maga a személy”,¹⁴ hiszen „valójában belőle kiindulva épül fel a város, míg a görög *polis*ban az állam az egyén fölött állt, aki teljesen alá volt rendelve a város egészének. Aranyszájú Szent János tehát a keresztény tudat által felépülő társadalom vízióját vázolja fel. Kifejti számunkra, hogy a mi *polis*unk egy másik város, a mi hazánk a mennyben van, és még ezen a földön is ez a haza tesz mindnyájunkat egyenlővé [...] és kötelez bennünket a szolidaritásra.”¹⁵

Ezek a gondolatok sokban hasonlítanak ahhoz, amit a később pápává lett Joseph Ratzinger a saját disszertációja kapcsán fejtett ki Isten népéről mint Krisztus Testéről. „A patrisztika Szentírás-magyarázatának lényegeként” jelöli meg Szent Ágoston ekklé-

¹¹ P. SEEWALD: XVI. Benedek. Egy élet, I, 192.

¹² *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg–München, 1971

¹³ „Az utolsó napokban elmegyünk az Úr legvilágítóbb hegyére, az Igéhez, [...] az Isten házához indulunk el, amely az élő Isten közössége... Mi, az összes nemzetek, ehhez járulunk, s figyelmeztetjük egymást [...] a Jézus Krisztus által fölragyogott Isten tiszteletére” (*Contra Cels.* V,33).

¹⁴ XVI. BENEDEK PÁPA: *Az egyházatyák*, 124–125.

¹⁵ XVI. BENEDEK PÁPA: *Az egyházatyák*, 125.

ziológiájának általa felismert középpontját: „Isten népe Egyház lesz, ha Krisztus és a Szentlélek újra összegyűjti azt. Csak krisztológiai és pneumatológiai olvasatban és nem szó szerinti értelemben lesz Isten népe az Egyház megnevezése.” Aztán disszertációja összefoglalásaként is megerősíti: „Az Egyház csak Krisztus testében és Krisztus teste által Isten népe.”¹⁶ Ezt a belátást a *Civitas Dei* monumentális művére alkalmazva a pápává lett Ratzinger folyamatosan vallotta, hogy „Ágoston a *Civitas Dei* kapcsán lényegében az egyházatyák konszenzusát tanítja”, mindössze „a 411-es év eseményei adtak új aktualitást az egész témának”.¹⁷ S a mai közfelfogás ezzel ellenkező tételeit cáfolva fél évszázadon át folyamatosan hangsúlyozta: „Megkísértem [...] a patrisztika gondolkodásának valós síkját kidolgozni, és innen értelmezni a *Civitas Dei* fogalmát. Ismerve az ezen a téren uralkodó értetlenséget az említett kategóriákkal szemben, nem csodálkozom azon, hogy értelmezésemet szinte végig félreértették.”¹⁸

A német teológus sokrétű patrisztikus forráskeresése ellenére is elmondhatjuk, hogy Joseph Ratzinger és Benedek pápa szentségi teológiájában és ekkleziológiájában Szent Ágoston messze a legjelentősebb és legmeghatározóbb egyházatyája. Az egyházi rend teológiáját kifejtő rövidebb műveiben és szentbeszédeiben valamint alkalmi beszédekben több mint húsz alkalommal idézi vagy elemzi hosszabban-rövidebben a hippói püspököt, míg a keleti atyák inkább csak véletlenszerűen, legfőljebb egy-egy fogalom kifejtőiként tűnnek fel.¹⁹ A latinok közül még Szent Ambrus és Nagy Szent Gergely neve és idézetei merülnek fel több ízben, de az „ágostoni” dominancia mindvégig megmaradt.

AZ EGYHÁZATYÁK KÖRÉNEK BŐVÍTÉSE ÉS AZOK FONTOS SZEREPE A MAGISZTÉRIUMBAN

Abban az évben, amelyben Benedek pápa 2007 márciusától másfél éven át egyházatyákról és ókeresztény egyházi írókról tartotta szerdai katekéziseit, a Szentatya levelet intézett a római Augustinianum Patrisztikai Intézet által szervezett kongresszus résztvevőihöz, akik Aranyházájú Szent Jánosról tárgyaltak 3 napon át az Örök városban. Aranyházájú Szent János halálának 1600. évfordulója alkalmából fogalmazódott meg ez a hosszú pápai levél olyan stílusban, mint negyedszázaddal korábban II. János Pál pápa „*Patres Ecclesiae*” kezdetű apostoli levele Szent Bazileiosz halálának 1600. évfordulójára.²⁰ Metodológiája, mindenre kiterjedő pontossága és 68 lábjegyzete árulkodik arról, hogy XVI. Benedek pápa patrisztikus művei mögött tudósok egy csoportja is áll, akik között éppen a római Augustinianum Patrisztikai Intézet professzorai is ott lehettek. A Bevezetés utolsó mondata értelmében a pápa kifejezetten örül, „hogy Szent János halálának

¹⁶ JOSEPH RATZINGER / XVI. BENEDEK PÁPA: *A közép újralfedezése*, 31.

¹⁷ J. RATZINGER / XVI. BENEDEK PÁPA: *A közép újralfedezése*, 34.

¹⁸ J. RATZINGER / XVI. BENEDEK PÁPA: *A közép újralfedezése*, 3 utal így A. Wachtell és U. Dubrowwal a *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg 1971-ben folytatott vitáira.

¹⁹ JOSEPH RATZINGER: *Gesammelte Schriften 12. Künder des Wortes und Diener eurer Freude, Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes*, Freiburg–Basel–Wien 2010, 243. oldalán találhatóak egy lábjegyzetben utalások a „fraternitas” fogalom keleti kifejtői, egyébként a vaskos könyvben Szent Ágostonon kívül Szent Ambrustól olvasható még négy idézet, a többi atya csak véletlenszerűen jelenik meg egyszer–egyszer.

²⁰ II. János Pál pápa apostoli levele Szent Bazileiosz halálának 1600. évfordulójára, in *A kappadókiai atyák* (szerk. VANYÓ L.) (Ókeresztény Írók 6), Budapest 1983, 11–34.

1600. évfordulója alkalmat nyújt arra, hogy ragyogó alakját ismét fölidézzem és az egyetemes Egyház figyelmébe ajánljam közös épülésre.”²¹ Az Egyház egységéért aggódó és az Eucharisztia misztériumát minden veszélytől megvédeni kész pápa itt valóban aktualizálja Aranyszájú Szent János 1600 évvel korábbi tanítását, s a Szent Ágostonról szóló katekézis életszerűségével alkalmazza a jelenkorra Khrüszosztomosz teológiáját. Ugyanígy a „klasszikus” patrisztikus koron túllépve a 7. század hitvallóiról tartott katekézisében talán saját teológiájának tükröként is ezeket a sajátos szempontokat emelte ki Maximosz hitvalló szótériológiájából: „Szent Maximosz gondolkodása nemcsak teológiai, spekulatív, magába zárt gondolkodás, mert mindig a világnak és üdvösségének konkrét valóságát veszi célba. [...] S ahogyan Krisztus egyesítette magában az emberi lényt, a Teremtő az emberben egyesítette a világot. Megmutatta nekünk, hogyan egyesíthetjük Krisztusban a világot, hogy így valóban megváltott világához juthassunk el.”²² S a hitvalló szenvedéseire utalva hozzátette: „Ebben a kontextusban, melyben szenvednie kellett, nem menekülhetett pusztán elméleti-filozófiai állításokba; az élet értelmét kellett keresnie” – mondotta róla az a XVI. Benedek pápa,²³ aki szintén papszentelése óta folyamatosan az élet értelmét is kereste és mutatta ki. Hasonló életszerűséggel mutatta be Klimakosz Szent János főművét, főként A [Paradicsomba vezető] létra című mű²⁴ imádságról szóló részét. „A nyugalom, a belső békesség állapota készíti fel a »hészükhasztát« az imádságra, amely János számára kétféle lehet: a »testi imádság« és »a szív imája«. Az első azé, akinek még a testtartás segítségére van szüksége: kezét kitárni, hangosan fohászkodni, mellét verni stb. (15,26; PG 88,900). A második önkéntelen, mert a lelki érzék fölébredésének a hatása, Isten ajándéka annak, aki a testi imádságot gyakorolja. János művében ennek elnevezése a Jézus-ima (»*Iészu eukhé*«) és egyedül Jézus nevének segítségével hívását jelenti, a lélegzetvételhez hasonló állandó segítségével hívást: »Jézusra emlékezz, valahányszor csak lélegzel, és akkor majd megtudod mi a nyugalom haszna!« (27/2,26; PG 88,1112), mármint a belső békességé (27/2,26; PG 88,1112). Végül az imádság egészen egyszerű lesz: a »Jézus« szó eggyé válik lélegzetvételünkkel.”²⁵ Ezen a ponton a pápa patrisztikus elemzése egészen közel került a bizánci lelkiség hészükhasztá eszményéhez, illetve a modern kori ortodox teológia alap gondolataihoz.

A *Názáreti Jézus* című trilógiájában Joseph Ratzinger / XVI. Benedek pápa mérsékelten hivatkozik az egyházatyákra. Inkább magával a Szentírással és annak kontextusával igyekszik magyarázni az evangéliumot. Egyedül Szent Ágostontól szerepel viszonylag több idézet és utalás: csak a 2. kötetben legalább öt. A keletiek közül itt elsősorban

²¹ Aranyszájú Szent János halálának 1600. évfordulója alkalmából, in *Athanasiana* 26 (2007) 230.

²² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625_it.html. (A kutatás ideje: 2010. január 25.)

²³ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625_it.html.

²⁴ PG 88,632–1164. Magyar fordítás: ÁRKOSY, M.: *A létra*, Moreno Valley 2001. Az audiencián elhangzott katekézisben a latin címet is említette a pápa: „qualificata in Occidente come *Scala del Paradiso*.”

²⁵ „...la preghiera, che in Giovanni è duplice: la ‘preghiera corporea’ e la ‘preghiera del cuore’. La prima è propria di chi deve farsi aiutare da atteggiamenti del corpo: tendere le mani, emettere gemiti, percuotersi il petto, ecc. (15,26; 900); la seconda è spontanea, perché è effetto del risveglio della sensibilità spirituale, dono di Dio a chi è dedito alla preghiera corporea. In Giovanni essa prende il nome di ‘preghiera di Gesù’ (*Iesou eukhé*), ed è costituita dall’invocazione del solo nome di Gesù, un’invocazione continua come il respiro: ‘La memoria di Gesù faccia tutt’uno con il tuo respiro, e allora conoscerai l’utilità dell’*esichía*’, della pace interiore (27/2,26; 1112). Alla fine la preghiera diventa molto semplice, semplicemente la parola ‘Gesù’ divenuta una cosa sola con il nostro respiro.”

az apologéták, Nazianzoszi Szent Gergely és Szent Maximosz hitvalló idézetei tűnnek fel, de viszonylag csekély számban. Viszont nemegyszer szerepelnek az „egyházatyák” általánosságban, jól összefoglalva nagy részük „konszenzusát”, mint pl. az irgalmas szamaritánus példázatának magyarázatában. Itt a bajba jutott „ember elidegenedett és gyámoltalanul a történelem útja mellett fekszik, és Isten maga lett felebarátja Jézus Krisztusban.”²⁶ A 2. kötetben Jeruzsálemi Kürillosz katekézisei és Aranyszájú Szent János néhány idézete olvasható még. A szemlélet viszont, amely itt-ott határozottan távolodik a modern történetkritikai megközelítésektől, egyértelműen kontinuitásban van az egyházatyák teológiájával.

Pápaságának 6. évében adta ki Benedek pápa a „Verbum Domini” kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítását Isten szaváról az Egyház életében és küldetésében. Itt már nyilvánvaló az egyházatyák fontos szerepe a Magisztériumban. Annál is inkább, mert a 16. fejezet bevezető mondata szerint maguk a szinódusi atyák is „felhívták a figyelmet a Szentírással kapcsolatban a Szentlélek tevékenységére az Egyház életében”. Folytatásában Benedek pápa Szent Iréneusz és főleg Aranyszájú Szent Jánost idézi annak bizonyítására, hogy „a Szentléleknek fontos szerepe van a hívők és az Írások kapcsolatában”. Majd pedig a két keleti püspök után Szent Jeromost és Nagy Szent Gergely pápát hozza tanúul „a Lélek tevékenységére a Biblia kialakulásában és értelmezésében”. Az atyák és az egyház mindmáig élő hagyománya bizonyítja, hogy „nem lehet megérteni a Szó értelmét, ha valaki nem fogadja el a Vigasztaló tevékenységét az Egyházban és a hívők szívében”.²⁷ Ez az az elv, amely az ezredforduló protestáns és progresszív katolikus exegézisével szemben az egyházatyák hagyományos szemléletét tükrözi és érvényesíti.

ÖSSZEFOGLALÁS

Joseph Ratzinger szentségi teológiájában és ekkleziológiájában kezdettől fogva Szent Ágoston volt a meghatározó egyházatyája. Fiatalkori „szerelme” a nagy megtérő és a hippói püspök iránt lehetővé tette, hogy egész életében kedve legyen hozzá visszatérni és belőle ihletet meríteni. Természetesen nem a kizárólagosság igényével, hiszen profeszorként már másokra is folyamatosan támaszkodott és kész volt bővíteni eredeti megfigyeléseit másokéival.

Benedek pápaként azonban határozottan nyitnia kellett a többi egyházatya felé is. Nemcsak „a teljesség kedvéért”, hanem mert a szeretet primátusa értelmében Róma püspökeként felelős volt azokért a keletiekért is, akik mindig is távolabb álltak Szent Ágostontól és mindmáig kritikusak a hippói püspök bizonyos pesszimista meglátásaival szemben. Az ortodoxokkal folytatott párbeszéd érdekében is fontos volt bővíteni a palettát és olyan atyák életművét is feldolgozni, akik a keletiekhez állnak közelebb. Így mélyült el – néhány hűséges, szinte névtelennek megmaradt munkatársa segítségével – a négy nagy keleti egyházatya, a bizánci szent szerzetesek, sőt egyes nem szentként számontartott egyházi írók életművében is. Némelyikük műveiből a hit és az értelem kapcsolatát emelte ki, másoktól a szeretet és önfeláldozás extrém példáit hangsúlyozta, s szinte mindegyikükénél észrevette a lelkiiséget, a mély imaéletet. A szent püspökök életéből és műveiből lelkipásztori ösztönzéseket merített, szociális elkötelezettségeket pe-

²⁶ Joseph RATZINGER / XVI. BENEDEK: *A Názáreti Jézus I*, Budapest 2008, 174.

²⁷ „Verbum Domini” apostoli buzdítása Isten szaváról az Egyház életében és küldetésében, 16

dig mindenkinek szóló példává és mintává kiáltotta ki katekéziseiben, amelyeknek tudományos precizitása mögött a Hittani Kongregáció épületével szemközti *Augustinianum* Patrisztikai Intézet professzorainak segítő kézjegyét is ki lehet nyomozni. Néhol az irodalmi művek iránti nagybecsülés is megnyilvánult, de a pápa nem állt meg a patológusok szokott teológiai fordulatainál, hanem többször is imát kért hallgatóitól, sőt tanította is híveit az imádságra. S a megszokott korai és nyugati egyházatyák mellett a katolicizmus jeleként nyitott a szentté nem avatott ókeresztény írók és a bizánci misztikusok felé is. Kortárs gondolkodók mellé merte felsorakoztatni az ókori latin, szír és görög egyház íróit és exegetáit, akiknek olvasását melegen ajánlotta követőinek és hallgatóinak. S amit a pápa az Aranyszájú Szent János halálának 1600. évfordulójára írt, annak befejezése (II. János Pál pápa „*Patres Ecclesiae*” kezdetű apostoli levelének kezdetét idézve) az egyetemes Egyház teológusainak közös épülésére szolgál. Idézem ezt is: „Szeretném kifejezésre juttatni azt a hő óhajomat is, hogy az egyházatyák, akiknek szavaiban a keresztény hagyomány visszhangzik, egyre inkább szilárd vonatkoztatási ponttá váljanak az Egyház összes teológusa számára. Hozzájuk folyamodni annyit jelent, mint a keresztény tapasztalat forrásaihoz visszatérni, hogy annak friss üdőségét s tisztaságát ízelgessük. Mi jobbat kívánhatnék tehát a teológusoknak, mint hogy újra elkötelezzék magukat a szentatyák bölcsességi örökségének feldolgozására? Ez értékes gazdagodást jelenthet még abban is, ahogyan napjaink problémáiról gondolkodnak.”²⁸ Az a Ratzinger pápa, aki a modern katolikus teológiának a hagyománnyal való szakítását²⁹ egyfajta abszurditásnak, sőt keresztény hitünk elleni merényletnek fogta fel, itt tette le egyszerűsmind a voksát az egyházatyák által képviselt szent hagyomány mellett.

²⁸ Aranyszájú Szent János halálának 1600. évfordulója alkalmából, in *Athanasiana* 26 (2007) 240.

²⁹ Ratzinger ezzel kapcsolatban paradox egyidejűséget emleget: miközben a poszteurópai technikai szekuláris világ győzelmet arat, a technikai szekuláris életforma és gondolkodásmód egyetemesen elterjed, vele párhuzamosan, de főleg Európán kívül az a benyomás alakulhat ki, hogy a hagyományos európai értékvilág, kultúra és hit, amelyen a kontinens identitása alapult, a végét járja.

A hit Istene és a filozófusok Istene

MEGJEGYZÉSEK JOSEPH RATZINGER ISTENTANÁHOZ¹

BEVEZETÉS

„Az istenkérdés, amely még néhány éve a teológiai érdeklődés peremén helyezkedett el, inkább csak türelmesen áthagyományozódott, mintsem eleven kérdésként merült fel, váratlanul ismét a teológiai érdeklődés középpontjába került” – írja Joseph Ratzinger az „Istenkérdés” című, általa szerkesztett, 1973-ban megjelent kötet bevezetőjében.² Abban, hogy az Isten léte, megismerhetősége, a velünk való kapcsolata mint a legdöntőbb jelentőségű teológiai és az embert feltétlenül érintő kérdés ismét a figyelem középpontjába került, Ratzinger kétségtelenül lényeges szerepet játszott a 20. század második felének katolikus teológiájában, s meglátásai fontos és maradandó üzenetet hordoznak a 21. század keresztény teológiája számára is. Noha a bajor teológus nem írt önálló istentani dogmatikai traktátust, mégis fundamentálteológusként, majd a Hittani Kongregáció prefektusaként és végül pápaként, a változó történelmi-társadalmi-kulturális kihívásokra reagálva, újból és újból reflektált az alapvető istentani kérdésekre. A keresztény istenhitről és isteneszméről szóló megfontolásai áthatják egész teológiai életművét, gondolatait leggyakrabban a hit és értelem, a teológia és filozófia, a keresztény hit és kultúra, a metafizika és történelem, valamint a kereszténység és a vallások kapcsolatának összefüggésében fejtette ki. Istentanának egyik vezérgondolata a tanulmány címében szereplő téma: „A hit Istene és a filozófusok Istene”. Ratzinger 1959-ben ezzel a címmel tartotta meg a bonni teológiai fakultáson székfoglaló előadását,³ majd az 1968-ban megjelent *Be-*

¹ A tanulmány a PPKE Hittudományi Kara által „Egy 21. századi teológia körvonalai. Közéltetések Joseph Ratzinger teológiájához” címmel 2024. nov. 13-án rendezett szakmai napon elhangzott előadás szerkesztett és bővített változata.

² Joseph RATZINGER (Hrsg.): *Die Frage nach Gott*. (Quaestiones disputatae Bd. 56) Herder, Freiburg–Basel–Wien 1973, 5.

³ Bonni előadása 2004-es kiadásának visszatekintő előszavában így fogalmazott: „az akkor tárgyalt kérdések egészen máig nyíltan megmaradtak úgyszólván gondolkodásom vezérfonalának”. Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft*. Erster Teilband. Gesammelte Schriften, Band 3/1, (Hrsg. Gerhard Ludwig MÜLLER), Herder, Freiburg im Breisgau 2020, 190. Az előszóban arra is utal, hogy az 1968-ban megjelent *Einführung in das Christentum* című könyve, de az 1999-ben a Sorbonne-on tartott *Das Christentum – die wahre Religion?* című előadása is szerves folytatása és továbbgondolása a bonni székfoglaló előadásának. Megjegyzni, hogy mindhárom ugyanazt a problematikát, a bibliai-keresztény istenhit és a görög filozófiai isteneszme összekapcsolásának a lehetőségét, jogosságát, illetve szükségességét firtató kérdést tár-

vezetés a keresztény hit világába című könyve egyik fejezetének is ugyanezt a címet adta.⁴ Ez jól mutatja, hogy istentanának középponti témája a bibliai-keresztény istenhit és a görög filozófia isteneszméje összekapcsolásának a lehetősége, jogossága, szükségessége, illetve általában a kinyilatkoztatásteológiai és a filozófiai istentan párbeszéde. Ezt a kérdést szeretném megvizsgálni Ratzinger istentanának legátfogóbb kifejtését tartalmazó *Bevezetés a keresztény hit világába*⁵ című művében, az egyes fejezetek sorrendjében haladva, amelyekhez kommentáló megjegyzéseket fogok fűzni. Előbb azonban lássuk röviden e kötet keletkezésének kontextusát.

1. ELŐZMÉNYEK, KONTEXTUS

Joseph Ratzinger *Bevezetés a keresztény hit világába* című munkája, s abban az istentani kérdéseket tárgyaló fejezet keletkezésének más a kontextusa és a célja, mint a fentebb hivatkozott bonni székfoglaló előadásának, mégis szervesen illeszkedik ahhoz. Itt most nem egy katolikus–protestáns vitatott kérdéshez – a természetes teológia problémájához – szól hozzá, hanem a keresztény hitvallást magyarázza egy előadássorozat keretében a tübingeni egyetemen 1967 nyári szemeszterében minden fakultás hallgatóinak,⁶ s ennek keretében fejti ki az Istenről szóló keresztény hit alapvető szempontjait. Az előadások anyagát változatlan formában és terjedelemben tartalmazó, egy évvel később megjelent könyv előszavában célját így jelöli meg: „Segítséget akar nyújtani ahhoz, hogy a mai korban élők a hitben az emberi megvalósulás igazi erejét lássák, hitüket újra megért-sék”.⁷ Előadásai és a kötet címzettjei a „mai korban élők”, a hívők, hogy hitüket jobban megértsék, de a kereső, bizonytalan vagy éppen agnosztikus nem-hívők is, akik életük értelmét keresik. Ratzinger a „fides quaerens intellectum” és a „credo ut intelligam” ágostoni teológia programjának jegyében igyekszik megmutatni a keresztény hit ésszerűségét és átfogó valóságértelmező erejét. A hit alapvető döntésében akarja megerősíteni a hívőket és a hit alapvető döntésére szeretné hívni a nem-hívőket. Feltűnő, hogy magyarázatában az istenkérdés és a krisztológiai témák tárgyalásának milyen nagy teret szentel,⁸ ezzel szemben egyháztani, pneumatológiai és eszkatológiai kérdéseket csak egészen röviden vesz fontolóra. Ez annál is inkább figyelemre méltó, mert csupán két évvel vagyunk a II. Vatikáni Zsinat befejezése után, ahol a középponti téma az egyház természetének és küldetésének az értelmezése volt. Mindez arra utal, hogy Ratzinger korán felismerte, hogy mivel az egyház titka csak Krisztus és Isten misztériumának

gyalja. Egyúttal azt is jelzi, hogy ennek a kérdésnek alapvető jelentősége van az ökumenikus párbeszéd területén éppúgy, mint a keresztény hit inkulturációja szempontjából. A *Gesammelte Schriften* című összkiadásra a továbbiakban a következő rövidítéssel hivatkozunk: RGS.

⁴ A kötet első fő részének III. fejezete viseli ezt a címet. Megjegyezzük, hogy a Ratzinger műveinek összkiadását gondozó szerkesztők is úgy döntöttek, hogy ugyanezt a címet adják a bajor teológus istentani témákat tárgyaló írásait tartalmazó harmadik kötet címének.

⁵ A kötet eredeti címe: *Einführung in das Christentum*. Tanulmányomban a magyar fordítást veszem alapul. Vö. XVI. BENEDEK PÁPA/Joseph RATZINGER: *Bevezetés a keresztény hit világába. Előadások a keresztény hit világáról*. Vigilia Kiadó, Budapest 2007.

⁶ Előszó az első kiadáshoz. Uo. 27.

⁷ Uo.

⁸ Ezt ő maga is kiemeli a 2000-ben megjelent új kiadáshoz írt, „Bevezetés a keresztény hit világába – tegnap, ma és holnap” című Előszavában, amikor így fogalmaz: „az istenkérdést és a Krisztussal kapcsolatos kérdést helyeztem a középpontba”. Uo. 25.

a fényében értelmezhető kielégítően, ezért az alapvető istentani és krisztológiai kérdések megvilágítása a legsürgetőbb feladat.⁹

A hit elemzését nyújtó terjedelmes *Bevezetés* a keresztény istentan súlypontjait kifejtő első főrészt közvetlen előkészítése, bizonyos értelemben elővételezése, amennyiben a hit Istenbe vetett hit, vagyis a hitnek mind a tárgya, mind a hitaktus címzettje az önmagát kinyilatkoztató Isten. Ratzinger az istenkérdést az igazság, vagyis a lét értelmére vonatkozó kérdésként exponálja, s az istenhitet a lét értelmére vonatkozó alapvető, személyes és ésszerű döntésként értelmezi, amely egyszerre az Istenre való bízó ráhagyatkozás és egy eredeti létmegértés aktusa. Ezzel az istenhitet, mint a lét végső értelmére és igazságára irányuló kérdésre adott végső, személyes elkötelezettséget tartalmazó és Isten önkinyilatkoztatásán alapuló választ, a lét értelmét és igazságát kutató metafizikai kérdészéssel és az igazság metafizikai/ontológiai fogalmával hozza szoros összefüggésbe. Az újkori igazságfogalmak – a történeti tények és a természettudományos tények megállapításán alapuló igazságfogalom (*verum quia factum*), valamint a technikai alkotás és a jövő alakításának politikai igazságfogalma (*verum quia faciendum*) túl sekélyesek és részlegessé ahhoz, hogy megfeleljenek az Istenbe vetett hit mélységének és igényének.¹⁰ Ratzinger a metafizikai/ontológiai igazságfogalmat – *verum est ens* – tekinti az Istenbe vetett hit igazságával a legszorosabban és a legbensőségesebben összefüggőnek: a létező (a lét) érthető, értelmes, mert Istennek, mint teremő abszolút Értelemnek és Szeretetnek a megvalósult gondolata.¹¹ Már itt, a keresztény hitaktust elemző *Bevezetés*ben elővételez jó néhányat azon alapelvek közül, amelyekre istentana épül, s melyeket ott részletesen kifejt, így pl.: a láthatatlan primátusát a láthatóval szemben, az elfogadását az alkotással szemben, a logoszét a pusztá ténnyel szemben.¹² Ugyancsak elővételezi a bibliai hit és a görög filozófia termékeny párbeszédének, sőt a görög szellemiségnek a keresztény hitbe történő integrálhatóságának az alapelvét. A bonni székfoglaló előadásának alaptételét megismételve a *Bevezetés* utolsó lapjain leszögezi: „Ez a [lét]megértés csak a hitből tud kinőni. Ezért a keresztény hit legősibb feladatai közé tartozik a teológia, amely megértésre törekvően, logosz-szerűen (= racionálisan, értelmesen magyarázva) beszél Istenről. Ez a tény magyarázza azt is, hogy a görög szellem teljes joggal épült be a kereszténységbe. Meg vagyok róla győződve, hogy egyáltalán nem pusztá véletlen, hogy a keresztény tanítás elsőként a görög világba érkezett, és egybeötvöződött a megismeréssel és igazsággal kapcsolatos kérdésekkel.”¹³ A *Bevezetés a keresztény hit világába* c. kö-

⁹ Ezt néhány évvel később ő maga is kifejti a *Die Frage nach Gott* című, általa szerkesztett kötet előszavában. Vö. RATZINGER, J. (Hrsg.): *Die Frage nach Gott*, 6.

¹⁰ Hasonló gondolatokkal találkozunk a *Die Frage nach Gott* kötet Előszavában. Uo. 6–7.

¹¹ Itt érzékelhető némi hangsúlyeltolódás az *Üdvtörténet, metafizika és eszkatológia* (*Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie*) címmel 1967. január 19-én megtartott tübingeni székfoglaló előadásához képest, melynek egy előzetes vázlatát már az 1966. szept. 28-án Rómában megrendezett nemzetközi teológiai kongresszusra elkészítette. Lásd: *Editorische Hinweise*. RGS 3/2, 1988. Ratzinger ebben az előadásában Krisztus feltámadásában látja azt a középpontot, amelyben Isten történelmi cselekvése és a metafizikai igazság, a cselekvés és az ige, az eszkatológia és a történelem, az objektív történelem és az egzisztenciális jelentőség szorosan egybefonódik. Itt még Isten történelmi cselekvésének a primátusát állítja a lét és teremtés metafizikai igazságához képest. Később, így a *Bevezetés a keresztény hit világába* c. művében is, a teremtésben gyökerező és Isten történelmi cselekvését is megalapozó ontológiai igazság primátusát hangsúlyozta. Vö. Joseph RATZINGER: *Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie*. RGS 3/1, 97, 38. lábjegyzet.

¹² RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 42–62.

¹³ Uo. 65.

tetében Ratzinger sokoldalúan reflektál a bibliai istenhit és a filozófiai isteneszme egybefonódására, sőt ő maga valóra is váltja, tevékenyen alakítja ezt a termékenynek mutakozó párbeszédet. A hitvallás magyarázatának istentani fejezeteiben végig jelen van ez a párbeszéd, sőt már a *Bevezetésben* is feltűnik.

2. HIT ÉS MEGÉRTÉS

Ratzinger már a hit lényegét tárgyaló bevezető fejezetekben számot vet a hit és az értelem kapcsolatának, s ezen a belül a hellenizálódásnak a kérdésével, amikor a kulcsszövegnek tekintett Iz 7,9-nek a hitre vonatkozó kijelentését elemzi. Értelmezése során keresi azt a belső összefüggést, amely a bibliai szöveg eredeti héber formája – „Ha nem hisztek, nem maradtok meg.” – és annak görög fordítása – „Ha nem hisztek, nem fogtok megérteni.” – között van a tagadhatatlan különbség dacára. Ratzinger felidézi a bírálatot, amely szerint „ez a fordítás már a hellenizációs folyamat eredménye (...) A hitet intellektualizálták, nem az Isten szavának biztonságára hagytak rá, hanem a megértéssel és az értelemmel hozták kapcsolatba (...)”.¹⁴ Elismeri, hogy van némi igazság ebben a kritikában. Ugyanakkor hozzászól: „Mégis úgy gondolom, hogy más előjellel ugyan, de egészében véve ez a fordítás is megőrizte a lényegét. A héber szóhasználatban a hit tartalmát kifejező „megállni” szó közel áll a „megérteni” kifejezéshez.”¹⁵ Majd kicsit később megvilágítja, hogy a héber *'mn* (amen) kifejezés gazdag jelentései között a bizakodás, ráhagyatkozás, állhatatosság, szilárdság, hűség, szilárd alap mellett megtalálható az igazság is, amelynek révén a hit mint szilárdan „megállni” érintkezésbe kerül a görög „megértés, értelem” fogalmával. Ebből levonja a következtetést: „amin az ember végső értelemben megállhat, amit léte értelmének fogadhat el, az kizárólag az igazság lehet. (...) A keresztény hit aktusa ezért magában foglalja azt a meggyőződést is, hogy a létét értelmező alap nem más, mint a 'Logosz', maga az igazság, és erre az alapra állítja rá az életét. (...) az értelem, az alap, az igazság elválaszthatatlan egymástól, ahogy azt a görög 'Logosz' és a héber 'Amen' szó egyaránt kifejezi.”¹⁶

Ratzinger fejtegetéseinek hátterében ott találjuk tanárának, Gottlieb Söhngennek a megfontolásait, aki éppen az Iz 7,9 elemzése kapcsán részletesen reflektált a görög és a bibliai igazságfogalom, illetve a hit és az igazság fogalmának viszonyára.¹⁷ Söhngen elismeri azt a gondolkodásmódbeli különbséget, ami a héber és a görög igazságfogalom között húzódik – melyet sematikusán egzisztenciális és esszenciális jelzőkkel is lehet illetni –, ám kiemeli az érintkezési pontot is. Egyfelől megállapítja: „A hit és a hit igazsága esetében a zsidó próféta az Istenben és Isten igazmondásában, Isten hűségében való megállásra gondol. Isten az, aki igazán áll, és egyedül igazán áll. S a mi megállásunk azt

¹⁴ RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 58.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo. 64. Más megfogalmazásban: „Keresztény hívőnek lenni annyit jelent, hogy rábízom magam az engem és a mindenséget hordozó Értelmenre; szilárd talajnak fogadom el, amelyen félelem nélkül tudok megállni.” Uo. 61.

¹⁷ Tracey Rowland felhívja a figyelmünket, hogy Emery de Gaál szerint „[Joseph] Ratzinger teológiája nem más, mint bizonyos értelemben Söhngen látásmódjának nagyszabású kiterjesztése”. Emery DE GAÁL: *O Lord, I Seek Your Countenance: Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*. Emmaus Academic, Steubenville 2018, 37, 41. l.j. Idézi: Tracey ROWLAND: *Beyond Kant and Nietzsche: The Munich Defence of Christian Humanism* (Illuminating Modernity), T&T Clark, 2021, 115.

jelenti, hogy Istenben állunk szilárdan. Csak azért tudunk valóban megállni, mert Isten áll, s mert ő kapcsolatban áll velünk.”¹⁸ Másfelől azonban hozzáteszi: „Isten igazságában való megállás egyúttal kifejezi Isten útjainak a megértését – ez az istenhívó és istenfélő ember belátása és bölcsessége.”¹⁹ Végül így foglalja össze következtetését arra vonatkozóan, hogy a hit és az igazság miként függnek össze egymással: „A hit Isten szavában és igazságában való hívó megállás és hívó megértése Isten szavának és igazságának. (...) A hitben való megálláshoz hozzátartozik a hitben való megértés.”²⁰ A fentiek alapján világosan kirajzolódik előttünk Ratzinger és Söhngen bibliai szövegértelmezésének és érvelésének a hasonlósága: a héber „amen” fogalma eleve tartalmazza az igazság és a megértés jelentéselemét, amelyet a görög fordítás kifejezetté tesz és felerősít.²¹ Ezért a fordítással együttjáró görög gondolkodásmódbba történő áttünetése az izajási szövegnek, minden különbség dacára, nem jelenti a héber eredeti üzenettől való elidegenedést. Ugyanakkor érzékeljük a két szerző közötti különbséget is, amennyiben Ratzinger az igazság, értelem, megértés, alap, hit fogalmakat a lét végső értelmét kereső kérdés legátfogóbb horizontján értelmezi.

3. ELŐZETES KÉRDÉSEINK – VALLÁSFILOZÓFIAI MEGFONTOLÁSOK

Istentana első fejezetének legelején Ratzinger egy sokat mondó megjegyzést tesz: „Egy vallásfilozófiai elemzésre lenne szükség”.²² Ebben a megállapításban kifejezi azt az igényt, hogy az istenkérdésre reflektáló és az istenhitet kifejtő teológiának szüksége van vallásfilozófiai megfontolásokra, vagyis szükséges a teológia és a vallásfilozófia párbeszéde. E megállapítás mögött ott húzódik az a meggyőződés, hogy minden eredeti sajátossága ellenére a Biblia által tanúsított kinyilatkoztatás és istentapasztalat kapcsolódik olyan általános antropológiai adottságokhoz, amelyekben a vallási tapasztalat is gyökerezik. Másként fogalmazva, a bibliai istentapasztalat és istenhit soha nem nullpontról indul és nem légiures térben mozog, hanem előfeltételez egyfajta természetes istenismeretet, kapcsolódik a vallások világához és bizonyos analógiát is mutat velük. Noha részletes vallásfilozófiai elemzésre nem vállalkozik, Ratzinger mégis fontos megállapításokat tesz mind a vallási tapasztalat forrásairól, mind a vallások típusairól. Figyelemre méltó, hogy a vallási tapasztalat forrásvidékét nem szűkíti le egyetlen tapasztalatra, mint például a Végtelen megsejtése a végességgel való szembesülés kapcsán (Pannenberg), vagy a teljes függőség érzése (Schleiermacher), hanem az ember alapvető léttapasztalatának sokrétűségét és teljes gazdagságát tartja szem előtt. Az emberi élet mind pozitív, mind negatív dimenziójára úgy tekint, mint a vallási tapasztalat lehetséges forrására. Ez a megközelítés emlékeztet Pascalnak az emberi léthelyzet kettősségével, nagyszerűségével és nyomorával számot vető diagnózisára. Ratzinger szerint az emberi lét nagysága és szépsége épp-

¹⁸ Gottlieb SÖHNGEN: *Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen – Wissen – Glauben*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1955, 92.

¹⁹ Uo. 93.

²⁰ Uo. 95.

²¹ Söhngen teológiai látásmódjának Ratzingerre gyakorolt hatásáról lásd: Emery DE GAÁL: *The Theology of Pope Benedict XVI The Christocentric Shift*. Palgrave Macmillan, New York 2010, 33–36. Vö. Tracey ROWLAND: *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford University Press, Oxford 2008, 7, 20, 48, 87.

²² RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 87.

úgy kiindulópontja lehet az ember vallási tudatának és aktusainak (hála, dicsőítés), mint az emberi lét korlátoltságának és nyomorúságainak a tapasztalata (kérés, panasz). A magány élménye éppúgy túllendítheti az embert önmagán Isten felé, mint a szeretetben való elfogadottság nagyszerű élménye. Úgy tűnik, hogy a Ratzinger által megnevezett tapasztalatokat a kontingencia élménye köti össze: a megajándékozottságnak a pozitív kontingenciája és a végességnek a negatív kontingenciája. Ratzinger e vallásfilozófiai szemléletének a jelentőségét kiemeli az a tény, hogy a posztulatorikus ateizmus (lásd: Feuerbach, Marx) reduktív felfogásával, amely a vallási tudatot kizárólag a végesség, kiszolgáltatottság, nyomorúság negatív kontingencia-tapasztalatára vezeti vissza, szembehelyezi a megajándékozottság pozitív kontingencia-tapasztalatának módjait.

Figyelemre méltóak Ratzingernek a monoteizmussal kapcsolatos megfontolásai is. Rámutat Izrael és az egyház monoteista hitvallásának döntő jelentőségű szellemtörténeti, társadalmi, politikai következményeire: az ember felszabadítása, az egyetemes emberi méltóság, felvilágosodás a babonáság világából, a politikai hatalom, a jólét és élvezet istenítésének elutasítása, a világ mítosztalanítása. Ratzingernek ezek a gondolatai különös aktualitást nyertek a 20/21. század fordulóján, amikor a bibliai monoteista istenhitet éles kritikák érték mind a vallástörténet, mind a filozófia részéről. Intoleránsnak és fokozott erőszakpotenciált hordozónak bélyegezték a monoteista vallást, a kozmoteizmus vagy a politeista valóságértelmezés pluralistának és toleránsnak vélt szemléletét dicsérve.²³

4. ISTENHIT A SZENTÍRÁSBAN

– ISTEN NEVE ÉS A HELLENIZÁLÓDÁS KÉRDÉSE

Istentanáának második fejezetében Ratzinger részletesen foglalkozik a JHWH név ki nyilatkoztatásának értelmezésével. A tisztázásra váró alapkérdés kettős. A közvetlen és konkrét kérdés: jogtalan hellenizálás, meghamisítás-e vagy védhető, jogos-e a Kiv 3,14 – „Én vagyok, aki vagyok” (*ehye aser ehye*) – névkijelentés görög fordítása a LXX-ban – „Én vagyok a létező” (*Egō eimi ho ón*) – és az atyák erre épülő egzegézise? Az általánosabb kérdés: meghamisítja-e a bibliai istenhitet a filozófiával való kapcsolat, vagy jogos/szükséges-e a filozófiai létértelmezéssel való egységre törekvés? Ratzinger már az 1959-es bonni székkfogaló előadásában exponálta a problémát és ismertette Emil Brunner elutasító álláspontját, mely szerint a bibliai tanúságtétel arról, hogy Isten önmagát megnevezi, megszólíthatóvá teszi és személyes kapcsolatba lép az emberrel, élesen szemben áll a platóni „létező” általános, névtelen és személytelen fogalmával, s így a fordítással a bibliai istenhit végzetes meghamisítása történt. Erre a kritikára Ratzinger itt adja meg a saját válaszát. Elismeri, hogy a JHWH név nem általános fogalom, hanem a megszólíthatóságot, közelséget, személyességet, kapcsolatlétesítést kifejező tulajdonnév. Ugyanakkor arra hívja fel a figyelmet, hogy az „Én vagyok, aki vagyok” (Kiv 3,14) kijelentésben a JHWH név merőben tulajdonnévként való szerepe szinte teljesen megszűnik, s előtérbe lép az a gondolat, hogy aki itt kinyilatkoztatja nevét, az tér és idő fő-

²³ Lásd az egyiptológus Jan Assmann és a filozófus Odo Marquard kritikáját. Jan ASSMANN: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Carl Hanser Verlag, München 2003; Odo MARQUARD: *Az egyetemes történelem és más mesék*. (Előszó- és esszéford. Mesterházi Miklós, utószó, függelék, ford. Miklós Tamás.) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2001. A bibliai monoteizmus fogalmának tisztázáshoz és a kritikákra adott válaszhoz lásd Erich Zenger műveit, valamint a NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *A keresztény monoteizmus szemben az erőszakkal* (2014) című dokumentumát.

lötti, örök jelen, abszolút „lét”. A névkinyilatkoztatás kifejezésre juttatja, hogy az itt beszélő Isten egyszerre személyes és abszolút, az egészen Más közelsége. Ratzinger a JHWH-név jelentésének három lényegi, egymástól elválaszthatatlan mozzanatát azonosítja be. (a) Apofatikus mozzanat: a titokzatos „Én vagyok, aki vagyok” kijelentés olvasható úgy, mint Mózes kérésének visszautasítása (vö. Bir 13,18; Ter 32,30), amely arra utal, hogy JHWH nem uralható, s nem tartozik a névvel illelhető istenek közé. (b) A személyesség mozzanata: az „Én vagyok, aki vagyok” személyes közösséget és jelenlétet fejez ki: Én itt vagyok veletek és értetek. (c) Az abszolútság mozzanata: A keletkező és elmúló létezők világával, valamint a halandó istenekkel szemben JHWH nem keletkezik és nem múlik el, Ő örökkévaló (vö. Iz 40,6–8). A végső konklúzió: „Én vagyok a létező” görög fordítás nem hamisítja meg a JHWH név eredeti jelentéstartalmát, hanem annak apofatikus elemét és abszolútság mozzanatát nyomatékosan hangsúlyozza.

Az alábbi megjegyzéseinkkel szeretnénk megerősíteni Ratzinger bibliaértelmezésének lényegi pontjait és a belőle levont végkövetkeztetését.

(1) Ratzinger azokkal a biblikusokkal ért egyet, akik szerint a JHWH név teljes alakjával a Mózesnek adott kinyilatkoztatáshoz kötődik, korábban vagy Izraelen kívül ismeretlen volt. A magunk részéről inkább azt az álláspontot (Benó Jacob, Martin Buber, Christoph Dohmen) tartjuk valószínűbbnek, amely szerint a JHWH név már ismert lehetett az egyiptomi szolgaságban élő héberek előtt. Aligha elképzelhető, hogy Mózes küldetését Izrael előtt hitelesíthette volna egy az izraeliták számára addig teljesen ismeretlen, vagyis ismeretlen nevű Isten.²⁴ Ezért a JHWH-név kijelentés újdonsága valószínűleg nem is magának a név hangalakjának, hanem új tartalmának a közlésében keresendő: „Én vagyok, aki vagyok” (*ehye aser ehye*). Ha ez így van, akkor ebből a Ratzingerétől eltérő nézőpontból tekintve is, további megerősítést nyer Ratzingernek az az észrevétele, hogy a JHWH név merőben tulajdonnévként való szerepe szinte teljesen megszűnik, az új tartalom az, ami előtérbe kerül. A tulajdonnév szinte belesimul a jelentésbe.

(2) Ratzingernek azt a konklúzióját, hogy az „Én vagyok a létező” (*Egó eimi ho ón*) görög fordítás (LXX) nem hamisítja meg az „ehye aser ehye” héber eredeti kijelentést, a következőképpen támaszthatjuk alá.

(a) Nyelvileg lehetséges ez az értelmező fordítás. A Kiv 3,1–15 szövegének a kontextusában jól látszik, hogy a JHWH név jelentését az „Én vagyok, aki vagyok” kijelentés adja meg. Ez nyelvileg is lehetséges, hiszen a JHWH főnév képződhet a *hyh* (lenni) létige archaikus, ritkábban használt változatából, a *hwh* igéből; a JHWH név ennek az igének az egyes szám harmadik személyű hímnemű imperfektum alakja, ami annyit jelent, hogy (ő) Van. Ha ez így van, akkor a Kiv 3,14-ben szereplő görög „a létező” (*ho ón*) úgyis értelmezhető, mint a Kiv 3,15-ben szereplő héber JHWH szó, vagyis mint az „(ő) Van” fordítása. Ebben az esetben a fordító arra törekedhetett, hogy a JHWH név felől értelmezze az „Én vagyok, aki vagyok” kijelentés második felét, s ezért az „aki vagyok” helyére az „ő Van”-nak megfelelően „a létező” kifejezést tette.

(b) A fordítás nyelvi lehetőségének kimutatásánál is fontosabb azonban az a tény, hogy az Istenre alkalmazott „a létező” megnevezés beépült a Biblia későbbi szövegeibe, s ezzel szerves részévé vált a szentírási istenhitnek. Ez megtörtént nemcsak a LXX részét képező Bölcsesség könyvében – „a látható tökéletességekből nem tudták felismerni azt,

²⁴ Vö. Cristoph DOHMEN: *Exodus 1–18* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament) Herder, Freiburg–Basel–Wien 2015, 156–159.

aki van/a létezőt: (ton onta: Bölcs 13,1)”, hanem az újszövetségi Jelenések könyvében is. Ez utóbbiban olvassuk: „Én vagyok az Alfa és az Omega, mondja az Úr, az Isten, aki van/a létező (ho ón), és aki volt, és aki eljövendő (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος): a Mindenható (παντοκράτωρ)” (Jel 1,8).²⁵ A „létező” és az „eljövendő” mint szinte Isten neveivé vált fenségcímek együtt jól kifejezik, hogy Isten az igazán „létező” Örökkévaló „eljövendőként” egyszersmind a történelem formálója és beteljesítője. Az „Én vagyok” kijelentésben metafizika és történelem összekapcsolódnak.

(c) Végül már csak arra utalunk, hogy „a létező” bibliai (ὁ ὢν) és platóni (το ὄν) fogalma között lényeges különbség van. Platón az alkotó istenre a „létező” fogalmának semleges nemű alakját (το ὄν), használja, a hímnemű nyelvtani alakot (ὁ ὢν) nem. Ugyanakkor van kapcsolódási pont is a platóni ontológiához. Platón szembeállítja az örökké, mindig azonos módon létezőt mint az igazi, valóságos, valódi létezőt (ὄντως ὄν) a keletkező és keletkezett létezővel (γεννόμενον ὄν), amely nem tekinthető valóságos, igazi értelemben létezőnek (Timaios, 28a–29a). Egyedül az örökkévalóhoz és változatlanhoz illik a „van”; az időben haladó keletkezéshez pedig a „volt” és a „lesz”, a „van” nem (Tim 38a). Az (igazi) létező platóni fogalmához tehát az örökkévalóság, a változatlanság, a keletkezetlenség és a felfoghatatlanság tartozik, melyek jellemzik a bibliai isten-eszmét is.²⁶

5. A HIT ISTENE ÉS A FILOZÓFUSOK ISTENE – A FILOZÓFIAI ISTENESZME BEFOGADÁSÁNAK TÉTJE

Ebben a fejezetben Ratzingernek kettős célja van. Az első, hogy bemutassa a hit és értelem közötti patrisztikus szintézisre törekvés aktuális jelentőségét és tétjét. Hangsúlyozza, hogy a kereszténység eredeti döntése a filozófusok Istene mellett a vallások isteneivel szemben a logosz győzelme volt a mítosz felett. Feltehetően Karl Jaspersnek a „tengelykorral” (*Axenzeit*) kapcsolatos megfontolásaihoz csatlakozva Ratzinger kiemeli, hogy az ókori Görögországban és Izraelben egy időben párhuzamosan hasonló folyamat zajlott, amennyiben mindkét – általa felvilágosodásnak nevezett – mozgalom a mítikus (és politikai) vallásssággal szemben a logosznak megfelelő isteneszmét juttatta érvényre. A filozófiai felvilágosodás részleges volt, amennyiben a filozófiai monoteizmushoz a vallási politeizmus társult. A bibliai felvilágosodás azonban a logosz teljes győzelmét hozta a prófétai igehirdetésben és a bölcsességi irodalomban megfogalmazott bibliai monoteiz-

²⁵ A Jelenések könyvében a ὁ ὢν kifejezés ötször fordul elő: háromszor egy háromtagú formula – ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος – tagjaként (Jel 1,4; 1,8; 4,8; a 4,8-ban felcserélt szórenddel: ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος), kétszer egy kéttagú formula – ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν – részeként (Jel 11,17; 16,5). A formulákban használt hármas, illetve kettős titulus Istenre vonatkozik, de az 1,8 és a 16,5 krisztológiaiilag is értelmezhető, főleg, ha a Jel 22,11–17 szövegrész fényében olvassuk. Kommentárjában David E. Aune a szövegben használt ὁ ὢν titulus eredetét illetően megjegyzi, hogy a ὁ ὢν, „aki van/a létező” (az εἰμί, 'lenni' igéből képzett főnévi particípiumos alak), mely a görögül beszélő zsidók között kedvelt megnevezése volt Istennek, végső soron a Kiv 3,14 görög fordításából – ἐγώ εἰμί ὁ ὢν – származik. A szerző arra is utal, hogy a ὁ ὢν Istenre alkalmazott megnevezést Alexandriai Philón legalább kilenc alkalommal használta. Jeremiás könyvének LXX-beli görög fordításába négy helyre illesztették be (Jer 1,6; 4,10; 14,13; 39,17). Vö. David E. AUNE: *Revelation 1–5. Word Biblical Commentary*. Vol. 52. (ed. Ralph Martin), Nelson Reference & Electronic 1997, 30.

²⁶ Vö. Puskás Attila: Az istenismeret kérdése a Bölcsesség könyve 13,1–9 tanításában – Bibliai istenhit és filozófiai isteneszme párbeszéde. *Teológia* 53 (2019) 3–4, 192–211; különösen: 204–205.

musban. Az ókori politeista vallás összeomlásához az vezetett, hogy nem kereste a filozófiai isteneszmével, illetve az értelem igazságigényével való összhangot: „A vallás nem lépett a Logosz útjára, megragadt a valóságtól elidegenült mítoszban.”²⁷ Ratzinger szerint ez figyelmeztetés a mai kereszténység számára is, mi történik, ha az értelem igazságától visszahúzódik a pusztá jámborság, vallási érzés (Schleiermacher), a pusztá hit és kinyilatkoztatás (Barth) területére.²⁸ Ratzinger másik fő célja korrigálni azokat a divatos előítéleteket, amelyek talán éppen a filozófiai isteneszmére hivatkozva elutasítják a bibliai istenhit lényeges tartalmait. Vannak, akik kétségbe vonják, hogy a „legfelső Lénynek” tekintett Isten az emberek ügyeivel, személyes gondjaival, bűneivel foglalkozzék. Mások úgy vélik, hogy az abszolút szellemben nincs semmi érzés és szenvedély. E két előítélettel szemben hangsúlyozza Ratzinger, hogy a bibliai tanúságtétel szerint „az abszolút gondolkodás szeretet, nem pedig érzéketlen gondolat”,²⁹ s éppen abban nyilvánul ki az isteni, hogy a legkisebb is befogadhatja, noha a legnagyobb sem foghatja át.³⁰ Mindez azt jelenti, hogy a bibliai istenhit lényeges pontokon felülmúlja és átalakítja a filozófiai isteneszmét, amikor azt állítja, hogy az örökkévaló, változatlan, abszolút valóság, a tiszta lét és gondolkodás egyszersmind a tökéletes szeretet, az emberek Istene, a kapcsolatokban élő, teremtető Hatalom. A filozófia által állított isteni tulajdonságok mind átértelmezésre szorulnak Krisztus fényében, a megtestesülés és a kereszt fényében.

6. ISTEN MEGVALLÁSA MA

– A TEREMTÉSTEOLÓGIÁBÓL ADÓDÓ METAFIZIKAI ALAPELVEK

Istentanáinak negyedik fejezetében a hitvallás „Hiszem, hogy Isten létezik” alapvető állítását elemezve Ratzinger a keresztény istenhitből fakadó teológiai metafizika általános alapelveinek vázlatát körvonalazza, reflektálva a filozófia legalapvetőbb kérdéseire, s jelezve azokat a pontokat, ahol a keresztény teológiai metafizika eredeti és sajátos belátásokat fogalmaz meg.

Arra a metafizikai kérdésre, hogy a sokféle létező létének egységét biztosító egyetlen eredetnek és egyetemes princípiumnak mi a természete, Ratzinger három alapvető válaszlehetőséget vizsgál meg: a materialista, az idealista és a keresztény teista álláspontot. A materialista nézet szerint a saját létét és önmagát nem értő anyag mindennek marandó és végső princípiuma. Az idealista monizmus szerint mindennek végső princípiuma az eszme, a gondolat, a szellem. Az önmagát tudó, megértő és minden mást elgondoló egyetemes tudat mindennek a végső eredete; s minden, ami van ennek az egyetemes tudatnak a megjelenési formája. A keresztény teista felfogás ehhez hasonló, de különbözik is tőle. Azt állítja, hogy a minden elgondolt létet elgondoló szellem olyan teremtető tudat és szabadság, amely az elgondolt létezőknek önálló létet és szabadságot ajándékozik. A teremtető Istennek ebből az eszméjéből egyenesen következnek a keresztény teológiai ontológiai következő alapelvei: a logosz, a szabadság, a személy primátusa, továbbá a sokféleség és egység egyenrangúsága, valamint a transzcendencia és immanencia kölcsönössége.

²⁷ RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 120.

²⁸ Uo. 119. 121.

²⁹ Uo. 126.

³⁰ Uo. 125.

(1) A Logosz primátusa az anyaggal szemben azt jelenti, hogy „a Logosz minden létnek eredetet adó és átfogó hatalma”; „a gondolat, az értelem nem a lét mellékterméke, hanem minden létező a Gondolat terméke, sőt mindennek legbenső szerkezetét a gondolat adja”.³¹ A létezők azért érthetők és megismerhetők, mert a bennük lévő objektív szellem, mint érthető struktúra, elgondoltság egy szubjektív szellem, a teremtető Isten műve. Ratzinger itt az igazság ontológiai értelmezésének (*ens et verum conventuntur*) ókori-középkori hagyományához csatlakozik. Az az állítás, hogy „a Logosz minden létnek eredetet adó és átfogó hatalma”, különös jelentőségre tesz szert az evolúciós elmélet keresztény értékelésében. Ratzinger az evolúciós elmélet egyes képviselőivel folytatott későbbi vitájában világossá teszi, hogy végső soron arról „a kérdésről van szó, hogy minden dolgok kezdeténél és gyökerénél az értelem, illetve az értelemszerű áll-e vagy sem. Arról a kérdésről van szó, hogy a valós (...) az értelemnélküliből keletkezett-e, tehát hogy az értelem véletlenszerű mellékterméke-e az értelemnélkülinek és az értelemnélküli óceánjában végül is jelentéktelen, vagy igaz marad, ami a keresztény hit és filozófiája alapmeggyőződését képezi: *In principio erat Verbum* – minden dolgok kezdeténél az értelem teremtető ereje áll.”³² Ratzinger azt is világossá teszi, hogy a logosz elsőbbségére vonatkozó végső kérdés nem válaszolható meg sem természettudományos, sem filozófiai perdöntő érvekkel, hanem végső bizonyíték nélküli alapvető döntést, vagyis valamilyen hitet igényel. A logosz elsőbbsége melletti keresztény alapvető döntésnek sincs végső bizonyítéka, ugyanakkor ez a döntés a hitből fakadó értelmes döntés.³³

Míg a logosz elsőbbségének állítása messzemenően megfelel a görög filozófia szemléletmódjának, addig a másik négy alapelv a bibliai istenhit eredeti újdonságát érvényesíti a görög metafizika gondolkodásával szemben. (2) A teremtető Istenre vonatkozó bibliai hitből fakadó új ontológia alapelv a szabadság primátusát mondja ki a természeti szükségyszerűséggel szemben. Mivel a teremtető Isten személy, teremtető tudat, szabadság és szeretet, ezért teremtményeit az önálló lét szabadságával ajándékozza meg, önálló létében ismeri és szereti. „A csúcson egy gondolkodó szabadság áll, amely gondolkodva szabadságot teremt, ezáltal a szabadságot teszi minden lét alapvető szerkezeti formájává.”³⁴ (3) Ehhez szorosan kapcsolódik a személy primátusának az elve az egyetemességgel szemben. Míg a görög filozófiában az individuum, az egyed alá van vetve az egyetemességnek, mint annak egy tetszés szerint sokszorozható példánya, addig a bibliai gondolkodásban az ember, bár lényege szerint közösségi lény, mégis megismételhetetlen, egyszeri, végérvényes, méltósággal rendelkező, szeretetre képes személy, akit a teremtető Istennel az önmagával való szeretetdialogus kapcsolatába helyezett. (4) A személy primátusának elvéből egyenesen következik az egység és a sokféleség/különbözőség egyenrangúságának az elve. Ha a személy nincs alárendelve az egyetemességnek, s nem az általánosnak egy tetszőleges példánya, hanem megismételhetetlen és pótolhatatlan érték és méltóság hordozója, akkor a személyek esetében a különbség és sokaság ontológiailag nem alacsonyabb rendű az egységnél. Ratzinger ennek az alapelvnek a rögzítésével készíti elő a Háromszemélyű Egy Istenről szóló hit kifejtését a következő fejezetben.

Véleményünk szerint Ratzinger istentanában felbukkan még egy olyan tétel, amely a fent tárgyalt négy alapelvvel egy sorba helyezhető ötödik általános érvényű princi-

³¹ Uo. 130.

³² Joseph RATZINGER: *Das Christentum – die wahre Religion?* RGS 3/1, 454.

³³ Uo. 455.

³⁴ RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 135.

piumként. Ez nem primátust fogalmaz meg, hanem az isteni transzcendencia és immanencia kölcsönösségét, vagy más szóval a maximum és minimum paradox viszonyát. „A filozófusok Istenének átalakulása” című alfejezetben bukkan fel az a szinte axiómának tekinthető kijelentés, amelyet Ratzinger a következő formában idéz: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est”.³⁵ Az egészen Más Isten bensőséges jelenlétének a titkát írja le az idézett mondás paradox formában: a legnagyobbat túlszárnyaló Isten a legkisebben is jelen tud lenni, s éppen ezzel nyilvánítja ki isteni nagyságát. A kijelentés az egész üdvtörténetet átfogja: Isten jelenlétét a teremtésben, a megtestesült Ige emberi természetében, Krisztus áldott szenvedésében és a lelkiünk mélyén a Szentlélek kiáradása révén. Isten mintegy lekicsinyíti önmagát, s éppen így mutatkozik meg igazi nagysága.³⁶

7. A HÁROMSZEMÉLYŰ EGY ISTENBE VETETT HIT – EGY TRINITÁRIUS ONTOLÓGIA VÁZLATA

Ratzinger istentanának záró egysége szentháromságtani reflexió, melynek első része a Szentháromság misztériuma megértésének határaival foglalkozik, míg a második fejezete a trinitárius misztérium pozitív kifejtését tartalmazza.³⁷ Az elsőben egy trinitárius apofatikus teológia, a másodikban egy trinitárius ontológia körvonalazódik. Mindkettőben megfigyelhető a kinyilatkoztatásteológiai és a filozófiai megfontolások szoros egybefonódása.

7.1. Trinitárius apofatikus teológia

Ratzinger istentani reflexiójában meghatározó elemként végig jelen van az apofatikus teológia.³⁸ Már a hit lényegéről elmélkedő bevezető fejezetekben megjelenik három egymással szervesen összefüggő alapgondolat kapcsán, amelyek Isten láthatatlanságát, a hit egzisztenciális döntés jellegét és Isten mindeneget átfogó misztériumvoltát teszik szóvá. Ratzinger először is arra emlékeztet, hogy „Isten és ember között végtelen szakadék tátong; az ember úgy van megalkotva, hogy csak azt tudja látni, ami nem Isten. Ezért Isten az ember számára lényege szerint láthatatlan, kívül esik az ember látóhatárán – és mindig kívül is marad. Isten lényege szerint láthatatlan – a bibliai istenhítnak ez a kijelentése tagadja, hogy az istenek láthatók, elsősorban azonban az emberről szól. Az ember látásra rendelt lény, létének határát a látható és az elérhető jelenti. Ebben a látható és megragadható térben azonban, amely az emberi lét helye, Isten nem fordul elő, és nem

³⁵ Ratzinger itt Hölderlinnek *Hüperion* című műve mottóját idézi. A kijelentés Loyolai Szent Ignác sírfeliratán is szerepel, szerzője egy ismeretlen flandriai jezsuita. Vö. RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 125 oldalon 3. lábjegyzet.

³⁶ Az alapgondolat újból és újból, más és más kontextusban felbukkan Ratzinger könyvében. A keresztény „pozitívizmus” botrányaként (46); a gondviselő Istennek az egyes emberhez odaforduló személyes magatartásaként és tulajdonságainak értelmező alapelveként (125); a megismételhetetlen emberi személy titkaként (137–138); krisztológiai és pneumatológiai paradoxonként (140–141).

³⁷ Ratzinger szentháromságtanának áttekintéséhez lásd: Dariusz KOWALCZYK: Il mistero della Trinità secondo Joseph Ratzinger/Benedetto XVI. *Wrocław Theological Review* 31 (2023) 2, 35–60.

³⁸ Az istenismeret határainak ratzingeri értelmezéséhez lásd: Paweł BORTO: The Limits of Rational Knowledge of God According to Joseph Ratzinger. *Verbum vitae* 41/3 (2023) 735–749.

is fog soha megjelenni, akármennyire sikerül is kitágítani látóhatárunkat.”³⁹ Ratzinger itt a bibliai istenhit alapállításaként értelmezi Isten láthatatlanságának tételét, de ez valójában a filozófiai istentan belátásával is egybeesik. Isten lényegi láthatatlansága egyszerre ontológiai és ismeretelméleti állítás, ahogyan az idézett szövegrészből is kiviláglik. A láthatatlanság tétele egyszerre következik Isten egészen más, tökéletes szellemi létmódjából és az ember megismerőképességének a lehatároltságából. Másodszor, Isten láthatatlanságával függ össze, hogy szoros értelemben, egzakt módon, természettudományosan nem bizonyítható Isten létezése, hanem a hit alapvető egzisztenciális döntésére van szükség ahhoz, hogy valóban meg tudjuk ismerni és kapcsolatban tudjunk lépni vele. Ez azonban egyáltalán nem meglepő, hiszen az istenkérdés valójában a lét végső és átfogó értelmére vonatkozó kérdéssel azonosítható, amely kérdés természettudományosan nem, csak valamiféle hitbeli állásfoglalással válaszolható meg: „valamilyen formában minden embernek állást kell foglalnia létének legalapvetőbb kérdéseiben, de ezt senki sem teheti másképp, mint valamilyen hit által.”⁴⁰ Harmadszor, Isten felfoghatatlansága abból is fakad, hogy a létünket és a mindeneket átfogó létértelmet már nem tudják a mi foglmaink átfogni, az Átfogót már nem foghatjuk át. „A megértés lényegéhez tartozik, hogy a mi felfogásunkat mindig felülmúlja az a felismerés, hogy létünk körülölelt lét. Ha viszont a megértés felfogta létének ’körülöleltségét’, akkor természetes, hogy az így felismert egész nem tudjuk még egyszer körülfogni. Létünknek az ad értelmet, hogy minket átölel. Ebben az értelemben joggal beszélünk titokról, amely mindig megelőz, és mindig túlhalad bennünket.”⁴¹ Az idézett szövegrészben jól tükröződik az apofatikus teológia filozófiai eleme: megértjük, hogy Istennek szükségképpen felfoghatatlannak kell lennie. Ha foglmainkkal át tudnánk fogni/ölelni, akkor már nem lehetne a mindeneket Átfogó létértelme, akkor már nem Istennel lenne dolgunk. Ugyanez érvényes Isten láthatatlanságára és a hit egzisztenciális döntésére is. Belátható, hogy ha Isten az érzékelhető és látható vagy a természettudományosan detektálható és igazolható létezők tartományához tartozna, akkor már nem Istennel lenne dolgunk. A három tagadás – Isten nem látható, természettudományosan nem bizonyítható, foglmainkkal nem átfogható/uralható – a filozófiai istentan apofatikus teológiájának a tétele, mely egyszerre mind megfelel a bibliai istenhitnek is.

Ratzinger szentháromságtani megfontolásaiban még a hit lényegére irányuló reflexióiban megfigyelhető hangsúlynál is erősebben jelen van az apofatikus teológia, a Szentháromság felfoghatatlanságának az állítása. „Itt az igazi tudás csak a nem tudásunk alázatos beismerése lehet; Isten igazi megvállása csak a rácsodálkozó ámulat lehet a felfoghatatlan titok előtt.”⁴² Ugyanakkor Isten felfoghatatlansága állításának új indoklása jelenik meg. Míg korábban a filozófiai istentan által is belátható indokok szerepeltek – Isten egészen más létmódja, végtelen szakadék Isten és ember között, az emberi megismerés korlátozottsága, az Átfogó létértelme át-nem foghatósága foglmainkkal –, addig ezeken túl itt megjelenik a krisztusi kinyilatkoztatásból fakadó, eredeti és sajátos keresztény teológiai indok, a szeretet misztériumára való utalás. „A szeretet mindig ’misztérium’, messze felülmúlja azt, ami kiszámítható, vagy utólagos számíttatással megragadható. Elkerülhetetlen, hogy maga az Ős-Szeretet, a teremtetlen, örök Isten számunkra

³⁹ RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 40–41.

⁴⁰ RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 60.

⁴¹ Uo. 66.

⁴² Uo. 139.

a legteljesebb titok maradjon: maga a Misztérium.”⁴³ Valóban, már a törékeny emberi szeretet is titokhordozó. A szeretet már az emberi kapcsolatokban felülmúlja a számító-mérlegelő tudást, hiszen olyan szabadságból fakad, amely eredeti és másból levezethetetlen. Ha ez így van, akkor a tökéletes isteni szeretetre, amely mint minden szeretet összeforrása, abszolút levezethetetlen és önmagában alapozódik meg, még inkább érvényes, hogy olyan titok, amely minden emberi felfogást felülmúl, s így lényege szerint misztérium. A krisztusi kinyilatkoztatásról ismerjük meg, hogy Isten szeretet, hogy önmagában örök szeretet, s mint ilyen Szentháromság, Atya és Fiú és Szentlélek tökéletes szeretetközössége. Ezen a ponton jól megmutatkozik a filozófiai és a kinyilatkoztatásteológiai apofatikus teológia különbsége. A filozófiai negatív teológia Isten abszolút transzcendenciájából és az emberi megismerőképesség korlátozottságából, a teremtetlen Isten és a teremtett ember végtelen különbségéből következtet Isten felfoghatatlanságára. A kinyilatkoztatásteológiai trinitárius apofatikus teológia kiindulópontja a Krisztusról és a Szentlélek kiadásáról szerzett tapasztalat, az üdvtörténeti tapasztalat a transzcendens Isten immanenciájáról, vagyis arról, hogy a transzcendens Isten a megtestesült Fiúban és a szívünkben lakást vevő Szentlélekben végtelen szeretetként egészen közel jött hozzánk. Éppen az a felfoghatatlan, hogy örök Szeretetként az egészen Más egészen közel van, s a szeretetben való egyesülésre hív. A két felfoghatatlanság fogalom nem zárja ki egymást, de a kinyilatkoztatásteológiai apofatikus teológia kiigazítja, pontosítja, részben új tartalommal tölti meg és felülmúlja a filozófiai apofatikus teológiát.

Ratzinger a szentháromságtani dogma történetét úgy mutatja be, mint a Krisztusban megjelent tökéletes isteni szeretetről szerzett eredeti üdvtörténeti tapasztalat, a Háromságos szeretet misztériumának megőrzéséért folytatott küzdelem történetét, a misztérium elégtelen és téves értelmezései elutasításának a történetét. Ennek kapcsán hangsúlyozza, hogy a szentháromságtani dogma mindenekelőtt negatív teológia: „A szentháromságtan ebben az esetben lényege szerint negatív: elutasít minden olyan kísérletet, amely mindent meg akar érteni; éppen ez mutatja, hogy az isteni lét titokzatos világába nem tudunk behatolni. (...) minden kísérlet, hogy Istent be-fogjuk a fogalmainkba, abszurd eredményhez vezet. Helyesen akkor tudunk róla beszélni, ha lemondunk arról, hogy megragadjuk őt; ha belenyugszunk abba, hogy Isten felfoghatatlan. A szentháromságtan célja nem lehet az, hogy fogalmainkba zárja Istent. Talán a tudás határán elhangzó szónak, rá-mutató-szónak nevezhetjük, amely rámutat a határon túli Megnevezhetetlenre. Nem meghatározás, amely behatárolná az emberi tudás valamely területére. Nem fogalom, amely az emberi szellem számára megközelíthetővé tenné.”⁴⁴ Az idézett szakaszban Ratzinger a patrisztikus teológiában is (vö. Nüsszai Szent Gergely, Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész) használt filozófiai apofatikus teológia (vö. Plótinosz) szókészletét használja: Megnevezhetetlen, megragadó tudás tagadása, fogalmi definiálás elutasítása. Ez azt is jelenti, hogy a bajor teológus szerint a filozófiai apofatikus teológia szükséges eleme marad a trinitárius apofatikus teológiának, még akkor is, ha ez utóbbi új távlatba helyezi. Bármennyire is hangsúlyos az apofatikus elem Ratzinger trinitárius teológiájában, mégsem radikális, hanem mérsékelt negatív teológiai álláspontot foglal el. Jóllehet a szentháromságtani dogma nem megragadó fogalmi definíció a Szentháromságról, de valóban képes rá-mutatni a Szentháromság valóságára. Noha egyik teológiai értelmezés sem ragadja meg teljességgel a Szentháromság titkát, mégis Ratzinger

⁴³ Uo.

⁴⁴ RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 147–148.

szerint a különböző és egymással komplementer viszonyban álló megközelítések valamit megmutatnak a Misztériumból. Bár a teremtett világból vett analógiák mindig nagyobb különbséget tartalmaznak mint hasonlóságot, mégis Ratzinger maga is használ a fizika tudományos eredményeiből vett analógiát, amikor a fény hullám és korpuszkuláris természetére vonatkozó megállapítást továbbgondolja és illusztráció gyanánt alkalmazza a három isteni személy különbségének (aktus-hullámok) és egységének (hullámcsomag, kvantum) a megvilágítására.⁴⁵ Noha az „una substantia tres personae” szentháromságtani dogmát paradox megfogalmazásnak tekinti,⁴⁶ mégis a paradoxon nála nem belső ellentmondást, nem is az ésszel ellentéteset jelenti,⁴⁷ de nem is a gondolkodás pusztá határát és beszüntetését, hanem a misztérium jelét és a gondolkodás felébresztését, az értelem megnyitását a valóság teljesebb és mélyebb megértése felé.⁴⁸ Ratzinger pontosan ezt teszi „A szentháromság hit pozitív kifejtése” című fejezetben, melyben egy trinitárius ontológia alapvető szempontjait villantja fel.

7.2. Trinitárius ontológia

A „trinitárius ontológia” kifejezést Giulio Masperótól kölcsönözzük, aki egyik tanulmányában úgy fogalmaz, hogy Ratzinger általunk vizsgált művének szentháromságtani része valójában egy „trinitárius ontológia”.⁴⁹ Ratzinger valóban arra törekszik, hogy megmutassa az „una substantia tres personae” trinitárius axióma általános lételméleti jelentőségét, szorosan kapcsolódva azokhoz az általános ontológiai alapelvekhez – különösen a személy primátusáról valamint az egy és a sok egyenrangúságáról tett megállapításokhoz –, melyeket az előző fejezetben egy teremtésteológiai metafizika keretei között kifejtett. Így trinitárius ontológiája szerves folytatása, s egyben további elmélyítése és megalapozása a teremtésteológiai metafizika alapelveinek.

Trinitárius ontológiájának első tétele, hogy az „una substantia tres personae” axióma az egy és a sok viszonyának filozófiai problematikáját új megvilágításba helyezi, amennyiben feltárja az egy és a sok eredeti jelentését. Miután az apofatikus teológia jegyében kijelentette, hogy a Szentháromság felette áll a teremtményi „egy” és „sok” világának, azt is megmutatja, hogy a trinitárius gondolkodás miként haladja meg a görög filozófia szemléletmódját. Ez utóbbi a világ eredetének magyarázatában vagy csak a változatlan Egy-et ismerte el valós létezőnek, és a változékonyság sokaságot látszatnak mi-

⁴⁵ Vö. RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 149–151.

⁴⁶ Ratzinger a trinitárius axiómát értelmező mindhárom fejezet címében használja a „paradox megfogalmazás” kifejezést. Uo. 154–156.

⁴⁷ Ratzinger elutasítja a paradoxon fogalmának azt az alkalmazását a keresztény hitre, amely valami érthetetlen vagy értelemelleneset lát benne. „Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a keresztény hit eredeti lényegét tekintve nem érthetetlen, paradox kijelentések halmaza. Jelenti azt is, hogy ostobaság volna – s ez sajnos nem ritka eset –, ha valaki azért használná a ’misztérium’ fogalmat, hogy megmagyarázza vele az értelem csődjét.” Uo. 64.

⁴⁸ Itt Roberto Carelli meglátását követjük és alkalmazzuk Ratzinger szentháromságtanára. Carelli a paradoxon értelmezésének két hagyományát különbözteti meg: „[a paradoxont] az egyik úgy értelmezi mint a *gondolkodás határát és leállítását*, a másik mint a *misztérium jelét és a gondolkodás felébresztését* (...)” Roberto CARELLI: A misztérium jelenléte. Paradox struktúrák Hans Urs von Balthasar teológiájában. *Communio* 2024/1–2, 101–115; itt: 101–102.

⁴⁹ Giulio MASPERO: Ratzinger’s Trinitarian Ontology and Its Patristic Roots: The Breakthrough of Introduction to Christianity. *Wrocław Theological Review* 31 (2023) 2, 5–33; itt: 6.

nősitette (Parmenidész, Zénon); vagy csak a sokaságot tekintette valóságnak, igazi Egy-ség nélkül (Hérakleitosz); vagy dualista szemléletre hajlott, amikor a világ keletkezését az „Egy” (*hen*) és a „Kettő” (*diüad*) aszimmetrikus interakciójaként értelmezte; vagy az „Egy” abszolút primátusát állította a sokaság felett, melyet csak létcsökkenéssel (Plótinosz), esetleg bukással (valentiniánus gnózis) létrejövő negatívumként fogott fel. E sok-szoros filozófiai kiúttalansággal szemben a trinitárius axióma lehetővé teszi, hogy elismerjük a sokaság és sokféleség pozitív értékét, az eredethez tartozását és az Egy-séggel való egyenértékűségét anélkül, hogy az Egy-ségről lemondanánk. A szentháromságos hit fényében az „Egy-ség” új értelmet nyer, mint a különbözőséget és másságot magában foglaló tökéletes szellemi és szeretet-egység.

Ratzinger második tétele szerint az „una substantia tres personae” axióma feltárja a személyfogalom igazi jelentését és mélységét, amennyiben a személymivolt gyökerei magába Istenbe nyúlnak, aki Háromszemélyű egy Istenként örök kapcsolatokban élő, feltárulkozó és termékeny szeretet. A *Bevezetés a keresztény hit világába* című könyvében Ratzinger viszonylag röviden beszél a személyfogalom trinitárius eredetéről és jelentéséről. Ezt jóval részletesebben kifejtette a *Zum Personverständnis in der Theologie* című írásában.⁵⁰ Valószínűleg azért sem szentelt itt bővebb teret a személyfogalomnak, mert a személy mibenléte végső soron csak a reláció felől világítható meg, s Ratzinger harmadik trinitárius ontológiai tétele éppen ezzel foglalkozik. Az „una substantia tres personae” axióma az abszolút és relatív viszonyát helyezi új fénybe és a kapcsolat abszolút értékét fejezi ki. Ezzel egyúttal az egység fogalmának is új kontúrokat ad. A Háromszemélyű egy Isten a lényegben való egységként és a relációk hármasságaként létezik. Ratzinger a Fiú-Jézus imáit és Atyával való kapcsolatát elemelve hangsúlyozza, hogy Istenben Én–Te örök kapcsolat létezik, különbözőség, egymásra irányultság, dialógus. A Fiú teljesen az Atyától kapott és Atyára irányuló lét, ezért egy az Atyával; semmi saját-hoz nem ragaszkodik, nincs saját énje számára őrzött magánterület; tiszta reláció, ezért tökéletes egységben van az Atyával. Ebből egy új ontológia adódik, amelyben újraértelmeződik az egység, a reláció és a személy fogalma. Feltárul, hogy a legmagasabb egység a szellemi létben és szeretetben megvalósuló eggyé-válás és egység. Szemben az arisztotelészi metafizikával a reláció nem az önmagában álló szubsztanciához adódó változékony járulék, hanem örök, változatlan léthatározmány, a szubsztanciával egyenrangú. A személyt pedig alapvetően a reláció konstituálja; a személy a másikhoz viszonyulva önmaga.

Ratzinger mintegy összegzésként megállapítja, hogy a Szentháromság isteni valósága a „filozófiai gondolkodás számára új feladatot jelölt ki, amelynek még egyáltalán nem ért a végére”.⁵¹ Az 1967. nyári szemeszterében tartott előadásaival Ratzinger mintegy elébe ment annak az igénynek, amit Jean Daniélou *A Szentháromság és a létezés misztériuma* című 1968-ban megjelent könyvében fogalmazott meg, melyben egy trinitárius ontológia kidolgozását sürgette.⁵² Az 1960-as évek német teológiájában már néhány évvel korábban megfogalmazódott egy ilyen igény, s történtek is ennek megvaló-

⁵⁰ Vö. Joseph RATZINGER: *Zum Personverständnis in der Theologie*. RGS 3/1, 54–72. Ez a tanulmánya egy 1966-ban *Das Personverständnis in der Dogmatik* címmel tartott kongresszusi előadásának (ez a következő kötetben jelent meg: *Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, 1966) a bővített kiadása. A szöveg korábban megjelent a *Dogma und Verkündigung* című kötetében (1973). A témával kapcsolatos másik írása: *Gott ist dreifaltig-einer*. RGS III/1, 138–146.

⁵¹ RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 160.

⁵² Jean DANIELOU: *La Trinité et le mystère de l'existence*. Paris 1968, 52. Idézi MASPERO, G.: *Ratzinger's Trinitarian Ontology and Its Patristic Roots*, 6–7.

sítására vonatkozó kezdeti lépések, amelyek Ratzingert inspirálhatták. A Rahner tiszteletére készített és 1964-ben megjelent ünnepi kötetben olvashatunk ilyen tanulmányt Walter Kern tollából, aki így jellemezte az akkori teológia helyzetét: „Valamennyi létező alapszerkezetének a trinitárius értelmezése, ahogy ezt Rahner érintőlegesen egy speciálisabb tematika előfeltételének nevezte – a keresztény ókor és középkor nagy hirdetői ellenére – a mai teológiában a legtöbbször csak csökevényes formában jelenik meg.”⁵³ Az ókori és középkori trinitárius ontológia újkori feledésbe merülése után Kern azt a célt tűzte maga elé, hogy az egység transzcendentális léthatározmányát és Isten belső szellemi életének az egységét az ágostoni „unum multiplex” (Trin 6,4) alapján közelítse meg.⁵⁴ Ratzinger trinitárius ontológiai vázlata mutat ugyan érintkezési pontokat Walter Kern alapvető célkitűzéseivel, de egy lényegesen más stílusú gondolkodást képvisel.

Összességében megállapíthatjuk tehát, hogy Ratzinger ott volt azon kevés teológus között, akik a 20. század közepén elsőként tettek lépéseket egy trinitárius szemléletű ontológia irányába. Érdeme, hogy alapvető és nélkülözhetetlen szempontokat vázolt egy jövőbeli trinitárius ontológia kidolgozásához. A Ratzingernél és néhány kortársánál az 1960-as évek közepén megjelenő trinitárius ontológia igénye és „programja” a következő évtizedekben termékenynek bizonyult, s a katolikus, ortodox és protestáns teológiában egyaránt szép gyümölcsöket hozott.⁵⁵

⁵³ Walter KERN: Einheit-in-Mannigfaltigkeit. In Johann Baptist METZ – Walter KERN – Adolf DARLAPP – Herbert VORGRIMMLER (Hrsg.): *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. 1 Bd., Herder, Freiburg im Breisgau 1964, 207–239, itt: 208. Ratzinger fejtegetéseinek az egy és a sok viszonyát taglaló részében hivatkozik Walter Kern tanulmányára. Lásd: RATZINGER, J.: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 154. oldalon a 7. lábjegyzet.

⁵⁴ „Mivel tehát minden teremtettt végese a Szentháromság Isten ’nyoma’ és ’képe’, ezért szükségképpen a belső sokfélesége nem pusztán végességének és tökéletlenségének a következménye, hanem a végtelen tökéletesség isteni pluralitásáé is. (...) Egyfelől egység, másfelől pluralitás, sokféleség, különbözőség korrelatív fogalmak.” KERN, W.: *Einheit-in-Mannigfaltigkeit*, 207. A Rahnert köszöntő ünnepi kötetben Emerich Coreth is foglalkozik az egység és sokaság viszonyának kérdésével. Vö. Emerich CORETH: *Identität und Differenz*. Uo. 158–187, itt: 177.

⁵⁵ A trinitárius ontológia igényével készült néhány fontosabb munka. Katolikus: Klaus HEMMERLE: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln 1976; Gisbert GRESHAKE: *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg–Basel–Wien 1997; ortodox: John D. ZIZIOULAS: *Being as Communion*, 1985; *Communion and Otherness*, 2006; protestáns: Colin GUNTON: *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*. 1993.

Szinodális folyamat a 19. századi Magyarországon: az 1822. évi nemzeti zsinat

Az egyházi döntéshozatalnak az ókortól kezdve kiemelt fórumai voltak a zsinatok. Mindezek sorában sajátos típust képeznek a nemzeti zsinatok, amelyek megtartására először a népvándorlás idején létrejött germán államalakulatokban került sor, amelyet a frank birodalomban és utódállamaiban számos további zsinat követett.¹ A gregorián reformok nyomán az állam és a helyi egyház közös törvényhozó gyűléseként működő középkori nemzeti zsinatok a 11. századtól a pápai hatalomgyakorlás eszközeivé váltak, így jelentőségük fokozatosan csökkent és egyre ritkábban került sor összehívásukra: nemzeti és prímási zsinatok – mint az egyházszakadás eszközeül szolgáló, minden esz-közzel akadályozott intézmények – idővel szinte teljesen eltűntek az egyházi gyakorlatból.² A nyugati trendekhez hasonlóan a 14. századtól kezdve Magyarországon is szűntek a nemzeti zsinatok, és ismételt összehívásukra egészen a 17. századig kellett várni. Miután a Trienti Zsinat reformprogramjának részeként az egyetemes egyházban ismét szorgalmazták az egyházmegyei és tartományi zsinatok megtartását, a *Tridentinum* határozatainak gyakorlati megvalósítására a Magyar Királyságban is különböző szintű zsinatokon, köztük nemzeti zsinatokon került sor.³ A 17. század második felétől azonban a nemzeti zsinatok megtartása Magyarországon is ismét háttérbe szorult. Ennek részben az erősödő abszolutizmus volt az oka, amely nem tolerálhatta, hogy fennhatósága alatt egy államon belüli alternatív törvényhozó szerv működjön; részben az, hogy az 1648. évi nemzeti zsinat tapasztalatai alapján a magyar püspökök sem erőltették újabb nemzeti zsinat(ok) összehívását; részben pedig a gallikanizmus, az episzkopalizmus, majd a 18. század végétől különösképpen a febronianizmus decentralizáló törekvéseivel szemben álló pápaság akadályozta nemzeti zsinatok megtartását.⁴ Ilyen körülmények között

¹ SIEBEN, Hermann Josef: *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1990. (Frankfurter Theologische Studien 37), 40–41., 58., 63.; BÁNK József: *Egyházi jog. Az egyházi alkotmányjog alapjai*. Szent István Társulat, Budapest 1958. 202. Ld. még: MELICHÁR Kálmán: *A zsinatok*. Szent István Társulat, Budapest 1932. 10–14.

² SIEBEN: *Die Partikularsynode*, 59., 61–62., 65., 67., 73–74.

³ NAGY KONSTANTIN: *A magyar katolikus egyház nemzeti zsinatai*. s. n., Gyöngyös 1943. 151–157.; TUSOR Péter: Nemzeti zsinat, 1648. Katolikus rendi autonómiatörekvés a kora újkori Magyarországon. In: *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16–20. században*. (Szerk. BALOGH Margit – VARGA Szabolcs – VÉRTESI Lázár.) Pécsi Hittudományi Főiskola Pécsi Egyháztörténeti Intézet – Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest–Pécs 2014. (Séria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis 10) 69–129.

⁴ TUSOR, P.: *Nemzeti zsinat*, 70., 79–80., 104.

rendre sikertelenül végződtek azok a kezdeményezések, amelyek előbb 1682-ben, majd az 1733-ban, illetve 1786-ban irányultak nemzeti zsinat összehívására.⁵ A 18. század végi, 19. század eleji jozefinista egyházpolitikai gyakorlat, illetve a decentralizációs törekvéseket megakadályozni kívánó szentszéki politika kontextusában tehát egyedülálló sikernek számított, hogy 1822-ben végül újabb nemzeti zsinatot lehetett összehívni és megtartani a Magyar Királyságban. Az alábbiakban azt vizsgáljuk, miként lett az utolsó magyar nemzeti zsinat egy átfogó szinodális folyamat – torzóban maradt megvalósításának – terepe.

1. A NEMZETI ZSINAT MINT A PROBLÉMÁK MEGOLDÁSÁNAK KITÜNTETETT HELYE

A felvilágosult jozefinista egyházpolitikai gyakorlat hatására a Magyar Királyságban már a 18. század végén súlyos válság tünetei jelentkeztek az egyházi fegyelmet illetően és a vallási életben. A problémák megoldására 1802-ben a magyar rendek a királynak szóló, sérelmeiket és javasataikat tartalmazó emlékiratukban ezért egyházmegyei zsinatok és nemzeti zsinat összehívását szorgalmazták. Jóllehet a bécsi kormánykörök állásfoglalása egy esetleges zsinatot illetően kedvező volt, a kezdeményezés mégis elakadt, mert számos püspökség üresedése miatt a Királyi Udvari Magyar Kancellária nem tartotta időszertűnek nemzeti zsinat összehívását. A megvalósítás akadályát különösképpen a prímás hiányában látták, hiszen az előkészítés és összehívás joga az esztergomi érsek hatáskörébe tartozott.⁶

Amikor hat évvel később a király kezdeményezte egy nemzeti zsinat összehívását, és Erdődy József kancellár útján kérte az esztergomi érseket, hogy érsektársainak és szuffraganeusaiknak előzetes véleményét kikérve dolgozza ki egy nemzeti zsinat megtartásának módját, valamint tegyen javaslatot a tárgyalandó témákra, Károly Ambrus hercegprímás a felkérésre negatív választ adott. Ő a háborús körülmények és a gazdasági nehézségek miatt nem tartotta az adott helyzetben megvalósíthatónak a király szándékát, ellenben azt javasolta, hogy a zsinatot halasszák későbbre, kedvezőbb és biztonságosabb időkre.⁷

Az 1822. évi magyar nemzeti zsinat összehívásának közvetlen kiváltó oka végül nem a korábbi kezdeményezések felelevenítése, hanem Somogyi Lipót szombathelyi püspöknek egy személye elleni támadásra védekezésül a Magyar Királyi Udvari Kancelláriához 1818. november 7-én kelt beadványa volt, amelyben az egyházi élet csaknem minden területén megfigyelhető általános erkölcsi romlásra hívta fel a figyelmet.⁸

⁵ CSERNOCH János: Nemzeti zsinat. *Magyar Sion* 9./23. (1895), 887–913., 885.; RITSMANN Pál: Az 1822. évi nemzeti zsinat és a kormányhatóságok. *A Gróf Klebelsberg Kunó Magyar Történetkutató Intézet Évkönyve* 10. (1940), 150–186., 162–163.; ADRIÁNYI Gábor: Szelepcshényi prímás és XI. Ince pápa. Az 1682-es meg nem tartott nagyszombati nemzeti zsinat. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 17 (2005) 3–4, 25–33.; KOLTAI András: Esterházy II. Imre. In: *Esztergomi érsekek 1001–2003.* (Szerk. BEKE MARGIT.) Szent István Társulat, Budapest 2003. 335.

⁶ Vö. Erdődy József átiratát Károly Ambrushoz. Bécs, 1808. december 16. PL Nr. 70/15. A sérelmi emlékiratról lásd: RITSMANN, P.: *Az 1822. évi nemzeti zsinat*, 152–153.

⁷ Károly Ambrus Erdődy Józsefhez. 1809. február 8. PL Nr. 70/15; RITSMANN, P.: *Az 1822. évi nemzeti zsinat*, 152–153.

⁸ Vö. MESZLÉNYI Antal: *A jozefinizmus kora Magyarországon (1786–1846)*. Stephaneum, Budapest 1934, 250. A beadványt közli BAKÓ Balázs: *A szombathelyi egyházmegye zsinatai*. MTA Bölcsészettudományi

A beadvány eljutott I. Ferenc király asztalára, aki Erdődy József kancellár útján úgy rendelkezett: a Somogyi püspök által szükségesnek nevezett egyházi reformok megvalósítására Fischer István egri érsek Kurbély György veszprémi és Vurum József székesfehérvári püspökökkel dolgozzon ki közös javaslatot.⁹ Az egri érsek, miután valamennyi püspök véleményét kikérte,¹⁰ a nevezett két püspökkel 1819. július 21–22-én Székesfehérváron személyesen vitatta meg a királynak küldendő választ.¹¹ A tanácskozás eredményeként megfogalmazott felterjesztésben a három főpap a király engedélyét kérte, hogy valamennyi püspök közös gyűlésen tanácskozhasson a kérdésről, mivel a válság egyformán érint minden egyházmegyét, és így az erkölcsi romlás okainak feltárása s a megoldás lehetséges módozatainak megvitatása csak közös fórumon lehet eredményes. A magyar kancellárnak címzett levélben ugyanakkor nem kifejezetten nemzeti zsinat összehívására tettek javaslatot, hanem csupán a püspökök közös tanácskozó gyűlésének (*comune omnium episcoporum simul congregandorum consultatio*) megtartására.¹² Ennek oka – mint utóbb az egri érsek Rudnay prímásnak kifejtette – az volt (miként éppen húsz évvel korábban), hogy jóllehet az országos probléma láttán a székesfehérvári tanácskozás mindhárom résztvevője nemzeti zsinat megtartását tartotta volna leginkább célravezetőnek, amíg a prímási szék nem volt betöltve, nem láttak erre lehetőséget.¹³ A helyzet azonban hamarosan megváltozott, amikor I. Ferenc 1819 júliusában esztergomi érsekké nevezte ki Rudnay Sándor erdélyi püspököt.

Azt követően mindenesetre, hogy az új esztergomi érsek a királyhoz címzett levelében egyértelműen egy nemzeti zsinat összehívására tett javaslatot és kért engedélyt, több mint fél év telt el, amíg megérkezett a király jóváhagyása és a tényleges szervező munka megkezdődhetett. Hiába továbbította ugyanis Koháry Ferenc kancellár november végén a magyar kancellária egyetértő véleményével együtt a hercegprímás levelét a királynak, Ferenc csupán 1820. július 10-én járult hozzá, hogy a prímás Esztergomban zsinatot tarthasson.¹⁴

Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest 2017. (Magyar Történelmi Emlékek. Okmánytárak. Egyháztörténeti Források 10.), 60–65. Másolata megtalálható: PL Nr. 70/5A.

⁹ Erdődy József Fischer Istvánhoz. Bécs, 1819. január 8. PL Nr. 70/5A. Kiadása: *Az 1822. évi magyar nemzeti zsinat története*. Összeáll., bev. és jegyz. Fejérdy András. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest 2018. (Magyar Történelmi Emlékek. Okmánytárak. Egyháztörténeti Források 15.) 207. (I.1. sz. dokumentum). MESZLÉNYI, A.: *A jozefinizmus kora*, 250–251. tévesen Kopácsy József székesfehérvári püspökről beszél, jóllehet ekkor még Vurum József állt a székesfehérvári egyházmegye élén.

¹⁰ Az egri érsek 1819. február 18-án kelt levelére válaszolt: Kurbély György (s. d.) PL Nr. 70/5B; Vurum József. Székesfehérvár, 1819. március 16. PL Nr. 70/5C; Kluch József. (s. d.) PL Nr. 70/5D; Somogyi Lipót. Szombathely, 1819. március 8. PL Nr. 70/5E; Klobusiczky Péter szatmári püspök. Szatmár, 1819. március 25 PL Nr. 70/5F; Verhovác Miksa. Zágráb, 1819. május 28. PL Nr. 70/5G.

¹¹ Vö. Fischer István Rudnay Sándorhoz. Karlsbad, 1819. augusztus 13. PL Nr. 70/2.

¹² Fischer István, Kurbély György és Vurum József Erdődy Józsefnek. Székesfehérvár, 1819. július 21. MNL OL, A 39 1819. Nr. 8851. Kiadása: *Az 1822. évi*, 209–210. (I.2. sz. dokumentum); Fischer István Rudnay Sándornak. Buda, 1819. december 2. PL Nr. 70/4.

¹³ Fischer István Rudnay Sándornak. Karlsbad, 1819. augusztus 13. PL Nr. 70/2. Valószínűleg ugyanezen megfontolásból javasolta Somogyi Lipót 1819. március 8-án, Fischer körkérdésére adott válaszában – illetékes metropolita által összehívható – tartományi zsinat megtartását: „Mea demissa opinione synodus provincialis requireretur.” PL Nr. 70/5E. RITSMANN, P.: *Az 1822. évi nemzeti zsinat*, 155. 15. j. ezzel szemben úgy vélte, hogy a tartományi zsinat és nemzeti zsinat elnevezéseket Somogyi szinonimaként használta.

¹⁴ A kancellária votuma I. Ferenc számára. Bécs, 1819. november 26. MNL OL, A 39 1820. Nr. 8328. I. Ferenc határozata. Pöggstall, 1820. július 10. Kiadása: *Az 1822. évi*, 216–220. (I.4. sz. dokumentum).

2. A NEMZETI ZSINAT SZERVEZÉSÉNEK FOLYAMATA

2.1. A napirendi pontok meghatározása

A magyar egyházi vezetés a nemzeti zsinat igényének megfogalmazásával együtt a leendő zsinat által tárgyalandó témaköröket is kijelölte. Rudnay Sándor kinevezett prímás már a nemzeti zsinat megtartását javasló, 1819. november 4-én I. Ferenchez intézett levelében felsorolta azt az öt pontot, amelyet a zsinaton meg kívántak vitatni.¹⁵ Első helyen a nemzeti zsinat összehívását kiváltó erkölcsi romlás megállítására a szerzetesi és világi papság, valamint a tanulóifjúság erkölcsének helyreállításának szándéka szerepelt. Ezt részben ezzel szorosan összefüggő, részben pedig a katolikus egyházi vezetésben amúgy is napirenden lévő témák egészítették ki. Az előbbi csoportba tartozott a püspöki líceumokban bevezetendő egységes tanrend, valamint annak kérdése, miként alkalmazták a szerzetesrendek szabályzatait, tekintettel az egyház új helyzetére. Az utóbbiban pedig a pesti egyetem tanárai között évek óta folyó teológiai vita megoldása¹⁶ és egy új magyar nyelvű bibliafordítás kiadása szerepelt.¹⁷

Az uralkodó ugyanakkor 1820 júliusában – a legteljesebb titoktartás mellett – megbízta Koháry kancellárt azzal, hogy tegyen javaslatot további, a zsinaton tárgyalandó témákra.¹⁸ A kancellár augusztus 18-án elkészült előterjesztésében, melyhez a magyar kancellária egyházi referensének, Alagovich Sándornak véleményét is kikérte, négy további napirendi pontot javasolt a nemzeti zsinatra.¹⁹

Elsőként a gregorián naptár egész Magyarországra történő bevezetésére tett javaslatot, mert a királyság területén vegyesen élő latin és görög rítusú katolikusok, valamint ortodoxok eltérő időben megtartott ünnepei nemcsak a vallási életben okoztak bonyodalmakat, hanem a polgári munkarendben is fennakadásokkal jártak. A második javaslat arra vonatkozott, hogy a vallásalapot mentesítsék az alapítványi misék kifizetésének terheitől. Koháry elismerte ugyan, hogy a rendek feloszlátása kapcsán létrehozott vallásalaphoz az alapítványi misék tőkéjét is hozzákapcsolták – ugyanis így a misék kifizetésének van jogalapja –, mégis amellett érvelt, hogy a kamatok már nem fedezik a felmerülő misestipendiumok költségeit. Hangsúlyozta továbbá, hogy a szerzetesapok számának folyamatos csökkenésével előálló paphiány miatt az alapítványi misék elmondása mindinkább a világi papságra hárul, ami terhes ezek számára, mert a csekély mise-stipendiumot beleszámítják kongruájukba. Kétséges ezért, vajon a rájuk háruló alapítványi miséket valóban elmondják-e, ezáltal pedig az alapítók szándéka sérül. Harmadik pontként Koháry azt javasolta, hogy célszerűbb formában alakítsák át az egyházi bíróságok működését mind a különböző fokok bírait, mind a perrendtartást, különösképpen pedig a házassági pereket illetően. A magyar egyházi bíróságok rendszerében ugyanis amellet,

¹⁵ Rudnay Sándor I. Ferencnek. Károlyváros, 1819. november 4. PL Nr.70/3. Kiadása: *Az 1822. évi*, 211–215. (I.3. sz. dokumentum).

¹⁶ A kérdésről részletesen lásd: ADRIÁNYI Gábor: Az egzegéták vitája a pesti egyetemen 1806–1820. *Vigilia* 71 (2006) 1, 7–11.

¹⁷ Az új magyar nyelvű bibliafordítás kiadásával kapcsolatos munkálatokra lásd még: HORVÁTH Konstantin: A bibliafordítás kérdése utolsó nemzeti zsinatunkon. *Katolikus Szemle* 43 (1929) 2, 97–111., valamint SZÖRÉNYI László: Verseggy értekezése a Káldi-féle bibliafordításról. In: *In memoriam Verseggy Ferenc. II.* (Szerk. SZURMAY Ernő.) Verseggy Ferenc Megyei Könyvtár, Szolnok 1983. 43–54.

¹⁸ I. Ferenc Koháry Ferencnek. Pöggstall, 1820. július 10. MNL OL, A 45, 1820. Nr. 61.

¹⁹ Koháry Ferenc I. Ferencnek. Bécs, 1820. augusztus 18. MNL OL, A 45, 1820. Nr. 61.

hogy a püspöki bíróságtól az érsekihez, az érsekitől a prímásihoz, a prímásitól a pápai bírósághoz lehet fellebbezni, a szokásjog alapján a kalocsai érseki bíróságtól közvetlenül a Szentszékhöz is lehet fellebbezést benyújtani, ami számos félreértésre ad okot.²⁰ A kancellári előterjesztés negyedik pontja végül a protestánsok katolikus egyházba történő visszatérésére vonatkozott. A háromszáz éve meglévő felekezeti széttagoltságot Koháry az államhatalom számára is hátrányosnak tekintette, egyben az első évtizedek heves szembenállását követő korábbi kezdeményezésekhez hasonlóan elérkezettnek látta az időt, hogy ismét szorgalmazza az egyesülést.²¹

A Koháry által javasolt négy pont közül végül kettő került a zsinat által tárgyalandó témák közé. A gregorián naptár görög rítusú egyházakra is érvényes bevezetésére vonatkozó előterjesztés – jöllehet a görögkatolikusok részéről ténylegesen volt rá igény –, valamint a protestáns felekezetekkel való egyesülés előkészítése végül nem szerepelt a király által a zsinat napirendjére tűzött kérdések között.

A Koháry kancellár által javasolt, nemzeti zsinaton megtárgyalandó témák mellé időközben azonban egy újabb pont is bekerült: az 1816-ban alapított bécsi Augustineum fenntartásához szükséges magyar hozzájárulás mértékének kérdése. A finanszírozás ügyében I. Ferenc már 1819. október 29-én javaslatot kért a frissen kinevezett esztergomi érsektől, aki azt ajánlotta, hogy az általa szükségesnek tartott tíz magyarországi növendék éves költségeinek fedezésére a kaposfői prépostság bevételeit kössék le. Amennyiben pedig ez nem fedezi a szükséges összeget, a magyar püspökök önkéntes hozzájárulásait helyezte kilátásba.²² Az uralkodó utóbb úgy vélte, Rudnay javaslatának foganatosítására éppen a nemzeti zsinat a megfelelő alkalom.

Végül összesen három hónapba telt, amikorra a királyi *rescriptum* – a kancellária által előkészített előterjesztés alapján – elkészült. A zsinat napirendi pontjait illető egyetlen változtatás abban állt, hogy a kancellária szükségesnek tartotta a nyolcadik, az egyházi bíróságok rendszerének átalakításáról szóló pont végére beszúrni a pontosítást, nevezetesen: mindezt a magyar állam törvényeinek sérelme nélkül kell megvalósítani.²³

2.2. Előzetes konzultáció a püspökök között 1819-ben

A nemzeti zsinatot előkészítő egyházmegyei konzultációk bizonyos formában már azelőtt megkezdődtek, hogy a nemzeti zsinat megtartásának igénye *expressis verbis* megfogalmazódott volna. Fischer István egri érsek ugyanis – miként említettük – miután

²⁰ Az egyházi bíróságok rendszeréről ld. KHLÓSZ, Paulus: *Praxis seu Forma Processualis fori spiritualis in Mariano Apostolico Hungariae Regno usu recepta*. Typis Academicis Societatis Jesu, Tyrnaviae 1756.; GÓZONY György: *Egyházi törvénykezés Magyarországhban papok, ügyvédek 's perlekedők' használatára*. Beemel, Pest 1841.; KAZALY Imre: *A katolikus egyházjogtan kézi könyve, különös tekintettel Magyarország jogi viszonyaira*. Serédi, Vác 1882.

²¹ Ld. ehhez: ADRIÁNYI, Gabriel: Die letzte ungarische Nationalsynode von 1822 und die Protestanten. *Annuaire Historiae Conciliorum* 42 (2010), 103–118.

²² TUSOR Péter: A bécsi Augustineum és Magyarország, 1816–1918. (Vázlat). *Aetas* 22 (2007) 1, 37–38. Rudnay I. Ferencnek küldött javaslata: Rudnay Sándor hercegprímás opinója, Pozsony, 1819. november 15. In: TUSOR Péter: *A Bécsi Frintaneum tagjai Magyarországról, 1816–1918. Adat és forrásközlés. Lymbus (Magyságtudományi Forrásközlmények)* (2007) 217–218.

²³ A királyi leirat elkészítésének folyamata nyomon követhető: MNL OL, A 39, 1821. Nr. 3742. Az elkészült dokumentumot lásd: TÖRÖK János: *Magyarország prímása. Közjogi és történeti vázolat*. Laufer–Stolf, Pest 1859. 232–233.

megkapta I. Ferenc felszólítását, hogy a Somogyi Lipót által jelzett általános egyházi válságtünetek kezelésére Kurbély György veszprémi és Vurum József székesfehérvári püspökökkel közösen készítsen javaslatot, nem csupán a nevezett főpásztorokkal egyeztetett, hanem 1819. február 18-án kelt levelében a többi püspök véleményét is kikérte. Fischer érsek levelére – a konzultációban hivatalból részt vevő Kurbély és Vurum püspökökön kívül – további négy főpásztor küldte el reflexióit. Míg Verhovác Miksa zágrábi püspök semmi konkrét javaslattal nem állt elő, Kluch József nyitrai, Somogyi Lipót szombathelyi és Klobusiczky Péter szatmári püspökök válaszeveleiben számos olyan elemet találunk – különösképpen az ifjúság vallásos nevelését, a vallásos társulatok, mindenekelőtt a Mária-kongregációk visszaállításának szükségességét, és általában az erkölcsi romlás okait illetően –, amelyek később a nemzeti zsinat határozatai közé is bekerültek.²⁴

2.3. Egyházmegyei gyűlések és zsinatok (1821–1822)

Rudnay prímási kinevezését és a nemzeti zsinat összehívása érdekében tett első lépéseket követően hamarosan ismét napirendre került az előzetes konzultáció formájának kérdése. Az 1820. december 8-án készült, gyakorlati tennivalókat összefoglaló elaborátumában Jordánszky Elek kanonok mindenekelőtt azt tartotta tisztázandónak, vajon a nemzeti zsinatot megelőzően vagy azt követően célszerűbb-e egyházmegyei zsinatokat tartani, netán esetleg mindkét esetben? A maga részéről mindenesetre nem javasolta előkészítő egyházmegyei zsinatok vagy akárcsak egyházmegyei papi gyűlések megtartásának kötelezővé tételét, de nem zárta ki ennek lehetőségét sem. Az esztergomi főegyházmegye esetében azt tartotta célszerű megoldásnak, hogy miután a tárgyalandó pontokat a főesperesek és esperesek saját kerületük papságával megvitatták, az ott felmerült javaslatokat egy Esztergomban a prímás vagy vikáriusa elnökletével, az Esterházy Imre érseksége idején 1734-ben összehívott papi gyűlés mintájára megtartandó „egyházi összejövetelen” (*conventus ecclesiasticus*), azaz nem egyházmegyei zsinaton összegzik.²⁵

Az elaborátumban megfogalmazott javaslatokat Rudnay végül csak részben fogadta el. 1821. május 24-én a Magyar Királyság valamennyi megyéspüspökének, illetve az üresedésben lévő egyházmegyéek káptalani helynökének írott levelében arra kérte a címzetteket, hogy a nemzeti zsinat gyors sikere érdekében egyházmegyéjük papságával előzetesen vitassák meg a zsinat napirendi pontjait, és mindenhol tartsanak egyházmegyei zsinatot (*Synodi Nationali dioecesanos synodos ubique celebrandas praemittant*). Ezeknek eredményeit (*acta*) – de nem határozatait (*decreta* vagy *statuta*) idejekorán küldjék meg a prímásnak, hogy anyagaik alapján megfelelően elő tudja készíteni a nemzeti zsinatot.²⁶

²⁴ Kluch József javaslatai. (dátum nélkül) PL Nr. 70/5D; Somogyi Lipót Fischer Istvánhoz. Szombathely, 1819. március 8. PL Nr. 70/5E; Klobusiczky Péter Fischer Istvánhoz. Szatmár, 1819. március 25. PL Nr. 70/5F; és Verhovác Miksa Fischer Istvánhoz. Zágráb, 1819. május 28. PL Nr. 70/5G.

²⁵ Pro Sacra Synodo Nationali Hungarica c. elaborátum. 1820. december 8. PL Nr. 70/43. ff. 9v–10v. Kiadása: *Az 1822. évi*, 243–265. (I.10. sz. dokumentum).

²⁶ Rudnay Sándor a Magyar Királyság püspökeihez és a vacans egyházmegyéek káptalani helynökeihez. [Esztergom], 1821. május 24. PL Nr. 70/18. Kiadása: *Az 1822. évi*, 271–274. (I.13. sz. dokumentum). Vö. VILLÁNYI Győző: *A magyar papság vallás-erkölcsi reformjavaslatai a pozsonyi nemzeti zsinaton (1822). Különös tekintettel Győregyházmegyére*. Győregyházmegyei Alap, Győr 1938. 19. A megyéspüspököknek és az üres székeket vezető káptalani helynököknek más és más formában megfogalmazott levélről

Az egyházmegyéek jelentős része tartotta is magát ehhez a rendhez, és 1821 szeptembere és 1822 januárja között megrendezte a maga tanácskozását. Az első egyházmegyei zsinatot Joan Bob fogarasi püspök tartotta meg 1821. szeptember 15-én Balászfalván.²⁷ Ezt követte 1821. szeptember 18–19. között a Somogyi Lipót szombathelyi püspök vezetésével ülésezett szombathelyi zsinat. Az egyházi zsinat – a legtöbb ilyen tanácskozáshoz hasonlóan – a korona-gyűléseken lefolytatott előzetes viták alapján vette számba a vallási és erkölcsi romlás okait, és tett javaslatokat a bajok orvoslására.²⁸ A primás kérésének megfelelően az egyházmegyei zsinatot követően a főpásztor hamarosan megküldte Esztergomba a zsinat aktáit.²⁹ Szeptemberben további két egyházmegyei zsinat összehívására került még sor. A hónap 23–26. napja között Klobusiczky Péter szatmári püspök,³⁰ szeptember 24–26 között pedig Kőszeghy László csanádi püspök tartott szabályos egyházmegyei zsinatot,³¹ melynek statútumait hamarosan a primás rendelkezésére bocsátották.³²

Rajtuk kívül 1821 őszére még négy megyéspüspök hirdetett meg egyházmegyei zsinatot. Pócsy Elek munkácsi görögkatolikus püspök augusztus 8-án kelt levelével³³ szeptember 29-ére Ungvárra hívta össze az egyházmegyei zsinat tagjait, akikkel a szeptember 30-án közösen celebrált *Veni Sanctet* követően, október 1–3 között, az espereskerületekben lefolytatott előzetes konzultációkra támaszkodva, szabályos egyházmegyei zsinatot tartott.³⁴ Az Eszterházy László püspök által összehívott rozsnói egyházmegyei zsinat 1821. november 4–7 között ülésezett Rozsnyóban. A nemzeti zsinat napirendjén szereplő nyolc pont megvitatása során, az egyházmegyében megfogalmazódott konkrét sérelmek ügyében is határozatokat hoztak (hitoktatás, káplánok és plébános viszonya, esperes feladatai, kongrua, kishonti kerület tizede).³⁵ Eszterházy püspök a zsinat határo-

beszámol a nunciusnak Geisz János esztergomi egyházmegyéés pap. Geisz János levele a nunciusnak. Komárom, 1821. okt. 26. ASV, Arch. Nunz. Vienna, Vol. 240., f. 541r–v.

²⁷ Joan Bob Runday Sándornak. Fogaras, 1821. október 10. PL Nr. 70/148. A levél melléklete: Acta Synodi Dioecessanae, in palatio episcopali in quo synodi dioecessanae haberi consuevere, Balászfalvae anno 1821 die 15 septembris celebratae.

²⁸ GÉFIN Gyula: *A Szombathelyi Egyházmegye története. I. Szily József, Herzan Ferenc gróf bíboros, Somogyi Lipót és Böhle András püspökök élete és működése.* Szerző kiadása, Szombathely 1929. 316–320.; A felterjesztett javaslatokat közli BAKÓ, B.: *A szombathelyi egyházmegye*, 75–108.

²⁹ Somogyi Lipót Rudnay Sándornak. Szombathely, 1821. szeptember 19. PL Nr. 70/157.

³⁰ *A Szatmári Egyházmegye jubileumi sematizmusa.* Összeáll. Ilyés Csaba. Szatmári Római Katolikus Püspökség, Szatmárnémeti 2006. 38.; *A szatmári püspöki egyházmegye emlékkönyve fennállásának századik esztendőjén.* (Schematismus centenarius) 1804–1904. Szatmár 1904. 26. csak a zsinat kezdőnapját, 1821. szeptember 23-át adja meg. Klobusiczky Péter zsinatot összehívó levelének datálatlan másolatát ld. KÁL Beregszász, F. 151., op. 25. Nr. 528. 8r–9r.

³¹ A csanádi egyházmegyei zsinatról ld. ZAKAR Péter: *19–20. századi zsinatok és zsinati előkészületek a Csanádi egyházmegyében.* MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest 2016. (Magyar Történelmi Emlékek; Okmánytárak; Egyháztörténeti Források 4.) 18–20. A határozatok kiadása: Uo. 75–106 (latinul); Uo. 106–130. (magyar fordításban).

³² A Szatmári egyházmegyei zsinat statútumait Klobusiczky Péter küldi meg 1821. október 11-én ld. PL Nr. 70/159. A Csanádi egyházmegye határozatait szeptember 27-én küldte meg Kőszeghy László Esztergomba, majd 1822. augusztus 19-én a csanádi káptalan is továbbította az aktákat. PL Nr. 70/144–144b.

³³ Pócsy Elek egyházmegyei zsinatot összehívó levele. Ungvár, 1821. augusztus 8. KÁL Beregszász, F. 151., op. 6., Nr. 2736. 6v–7v.

³⁴ A munkácsi egyházmegyei zsinat Luktsay Mihály püspöki titkár által lejegyzett aktái. KÁL Beregszász, F. 151., op. 6. Nr. 2736. 10r–26v.

³⁵ Annus protocolli officii episcopalis 1821^{us}. ABÚ RV.

zatait végül nem csupán Esztergomba küldte meg,³⁶ hanem 1822-ben nyomtatásban is kiadta.³⁷ Ugyancsak a prímás által megadott szempontok alapján tartott szabályos egyházmegyei zsinatot Tarkovits Gergely eperjesi püspök 1821. november 18–20. között, melynek aktáit 1822 augusztusában küldte meg Rudnaynak.³⁸

Az 1821 őszen összehívott és lezajlott egyházmegyei zsinatok sorát a besztercebányai szinódus zárta november 27–28-án. Makay Antal püspök, mivel a leendő nemzeti zsinat központi témája az erkölcsi romlás megállítása volt, a zsinat első napján megerősítette az egyházmegye szenátusával közösen elkészített egyházmegyei konstitúciókat, amelyek a papság fegyelmét voltak hivatottak biztosítani. A kiadott konstitúciók bevezetőjeként egyházmegyéje papságához címzett körlevelében, majd később Rudnay prímásnak küldött levelében is rámutatott: a konstitúciók egyházmegyei zsinat általi elfogadásával azok hatékonyságát kívánta növelni, publikálásával pedig a megyéspüspök törvényhozói jogkörét is alá kívánta húzni, hiszen a papság fegyelmének helyreállítása a megyéspüspök sajátos joga.³⁹ Makay a kétnapos egyházmegyei zsinatnak csupán a második napját fordította arra, hogy a leendő nemzeti zsinat napirendjén szereplő nyolc pontot megtárgyalják. Miként arra Hermann Egyed is felhívta a figyelmet, ez a magatartás „a nemzeti zsinat kontextusában csendes tiltakozásnak számított, hiszen prejudikálta a nemzeti zsinat első pontját, amely ezt a kérdést országosan akarta rendezni.”⁴⁰ Mindezeket figyelembe véve, nem tekinthető véletlennek, hogy Makay püspök a nemzeti zsinaton végül – betegsége hivatkozva – nem vett részt.⁴¹

Míg Makay Antal kiállása az püspöki jurisdikció autonómiája mellett nem vert komolyabb hullámokat, nem így történt ez a nemzeti zsinatot előkészítő egyházmegyei szinódusok sorában utolsó, 1822. április 13–17. között megtartott erdélyi zsinattal.⁴²

³⁶ Eszterházy László Rudnay Sándornak. Rozsnyó, 1822. augusztus 7. PL Nr. 70/156.

³⁷ *Acta et Statuta synodi dioeceseanae, sub Illustrissimo, ac Reverendissimo Domino Domino Ladislao e comitibus Eszterházy de Galantha episcopo Rosnaviensi, quarta, et sequentibus diebus Novembris Anno Domini M. DCCC.XXI. Rosnaviae celebratae.* Typis Josephi Mayer R. prin. Typograph, Rosnaviae 1822.

³⁸ Eperjesiensis Episcopus Tarkovits Gregorius sensa cleri sui super punctis in Synodo Nationali pertractandis submittit. PL Nr. 70/147.

³⁹ Vö. Makay Antal körlevele egyházmegyéje papságához. Publikálva: *Constitutiones ecclesiasticae Dioecesis Neosoliensis.* Typis Joannis Stephani, [Neosolii], 1822. Vö. még: Makay Antal levele Rudnay Sándornak. Besztercebánya, 1821. december 24., valamint a levél melléklete: *Consultatio cleri dioecesis Neosoliensis.* PL Nr. 70/153. és HERMANN Egyed: Az 1822. Erdélyi egyházmegyei zsinat. *A Gróf Klebelsberg Kuno Magyar Történetkutató Intézet évkönyve* 5 (1935), 243–269., 248.

⁴⁰ HERMANN, E.: *Az 1822. Erdélyi egyházmegyei zsinat*, 243–269., 248.

⁴¹ Makay eredetileg azzal számolt, hogy betegsége csak a zsinat kezdetén való megjelenésben akadályozza. Míután azonban gyors felgyógyulása elmaradt, le kellett mondania a személyes részvételtől, így Folger Ferenc kanonokot küldte el követeként. Vö. Makay Antal levelei Rudnay Sándorhoz. Garamszentbenedek, 1822. szeptember 1., ill. szeptember 3. PL Nr. 70/101–102. Ld. még: *Schematismus historicus dioecesis Neosoliensis pro anno saeculari MDCCCLXXVI.* Neosolii, 1876. 31–33.

⁴² A zsinatról ld. HERMANN, E.: *Az 1822. Erdélyi egyházmegyei zsinat*, 243–269. Legújabbban: TAMÁSI Zsolt: Egyházmegyei zsinatok Erdélyben a 19. században. In: *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16–20. században.* (Szerk. BALOGH Margit – VARGA Szabolcs – VÉRTESI Lázár.) Pécsi Hittudományi Főiskola Pécsi Egyháztörténeti Intézet – Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest–Pécs 2014. (Seria Historiae Dioecesis Quinqueeclesiensis 10) 237–266.; FEJÉRDY András: Hogyan került Szepes a pécsi püspöki székhöz? Szepes Ignác, az 1822. évi erdélyi zsinat és az Apostoli Szentszék. In: „A hazának hű őre és oszlópa.” Szepes Ignác pécsi püspök emlékezete. Tudomány és kutatás a Klimó Könyvtárban konferencia. A 2018. október 4-én rendezett tudományos konferencia tanulmányai. (Szerk. MÉREG Martin – MOLNÁR Dániel – SCHMELCZER-POHÁNKA Éva.) Pécs 2019. (A Pécsi Egyetemi Könyvtár kiadványai 17.) 21–39.

Szepesy Ignác püspök eleve nem a prímás által megkívánt időpontban tartotta egyházmegyei zsinatát, hanem csupán 1822. áprilisában, és ezáltal – más egyházmegyek vezetőihez hasonlóan – köze volt ahhoz, hogy az eredeti tervektől eltérően a nemzeti zsinatot 1822 májusa helyett csupán szeptemberre lehetett összehívni.⁴³ Az erdélyi püspök ráadásul abban sem követte Rudnay intencióit, hogy az egyházmegyei zsinaton ne dekretumokat hozzanak, hanem csupán posztulátumokat fogalmazzanak meg a nemzeti zsinaton szereplő nyolc napirendi ponttal kapcsolatban, amelyek alapján azután a nemzeti zsinat hozhat az egész magyar egyházra érvényes határozatokat.⁴⁴ Szepesy ugyanis a megyéspüspök önálló törvényhozói jogának védelmezőjeként⁴⁵ – Makay Antalhoz hasonlóan – statútumokat hozott a Gyulaféheváron üléső zsinaton, amelyeket rögtön kihirdetett és nyomtatásban is megjelentetett.⁴⁶

Annak ellenére, hogy Rudnay prímás 1821. májusi körlevelében kifejezetten egyházmegyei zsinatok megtartását szorgalmazta, a Magyar Királyság egyházmegyéinek többségében mégsem kerül sor szabályos zsinat összehívására. Hat egyházmegye esetében ennek objektív okai voltak: a prímási felszólítás idejében tudniillik a győri, kalocsai, nagyvárad, szepesi, váci és veszprémi püspöki szék nem volt betöltve, így nem is volt lehetséges egyházmegyei zsinatot tartani.⁴⁷ A *vacans* egyházmegyeket vezető káptalani helynökök mindazonáltal csaknem kivétel nélkül nagyon komolyan vették a nemzeti zsinat előkészítését, és az egyházmegyei szinódus mintájára szervezett, az alsópapság bevonásával megtartott előzetes konzultációk javaslatait összegző papi gyűlések keretében foglalták meg az egyházmegyéjük posztulátumait. Vácott Tiller József káptalani helynök vezetésével 1821. szeptember 17–18-án,⁴⁸ Veszprémben Hornyik János káptalani helynök elnöklésével szeptember 26-án tartottak papi gyűléseket.⁴⁹ A győri egyházmegye-

⁴³ Hermann Egyed szerint Rudnay prímás 1822. június 1-én kelt, zsinatot meghirdető levelében Szepesyre célzott, amikor a szóvá tette, hogy a nemzeti zsinatot májusban egyéb okok mellett azért sem tudta megtartani, mert „egyes egyházmegyek” nem küldték be a tanácskozások jegyzőkönyvét. HERMANN, E.: *Az 1822. Erdélyi egyházmegyei zsinat*, 248–249.

⁴⁴ HERMANN, E.: *Az 1822. Erdélyi egyházmegyei zsinat*, 247–248.

⁴⁵ A jozefinista szemléletet magáévá tevő Szepesy eljárásában mindenesetre bizonyos fokú ellentmondás fedezhető fel. Miközben ugyanis az önálló egyházmegyei statútumok kiadását a megyéspüspök jurisdikciójának autonómiájára alapozta, azzal, hogy a zsinati határozatok meghozásakor a parlamenti elvet (szótöbbség) követte ellentétbe került azzal az egyházi alapelvvel, miszerint az egyházmegyei törvények kötelező ereje nem a többségi akaratból, hanem a püspök szankciójából fakad. HERMANN, E.: *Az 1822. Erdélyi egyházmegyei zsinat*, 256., 266.

⁴⁶ *Statuta almae dioecesis Transilvanicae anno 1822 die 17^{ma} aprilis in synodo dioecisana publicata et concordibus votis approbata*. Typis Lycei Regii, Claudiopolis, [1822].

⁴⁷ Lehet, hogy Rudnay ezt eleve figyelembe vette: erre utal legalábbis, hogy a megyéspüspököknek és az üres székeket vezető káptalani helynököknek más és más formában megfogalmazott levélről beszámol a nunciusnak Geisz János. Geisz János levele a nunciusnak. Komárom, 1821. okt. 26. ASV Arch. Nunz. Vienna, Vol. 240, ff. 541r–v.

⁴⁸ KARCSÚ Antal Arzén: *Vác város története*. V. kötet. *A váci egyházmegye általános, s a püspöki lakok története és a püspökök életrajzai az első főpásztortól Peitler Antal Józsefig bezárólag*. (1036–1885). Mayer Sándor Ny., Vác 1885. 64–68.; LÉNÁR Andor: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai a 19. és 20. században*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest 2017. (Magyar Történelmi Emlékek. Okmánytárak. Egyháztörténeti Források 14.) 21–22. Az egyházmegyei gyűlés Tiller József váci káptalani helynök által megküldött statútumait ld. PL Nr. 70/161.

⁴⁹ A káptalani helynök által *conferentia sacra*nak nevezett gyűlésről: HERMANN, E.: *Az 1822. Erdélyi egyházmegyei zsinat*, 248.; GÁRDONYI Máté: *Egyházmegyei zsinatok és tanácskozások Veszprémben*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest 2016. (Magyar Történelmi Emlékek. Okmánytárak. Egyháztörténeti Források 6.) 15–19.; A gyűlésen megfogalmazott vélemények 1821. november 2-án érkeztek Esztergomba, ld. PL Nr. 70/162.

gyében Minian Antal káptalani helynök október 24-ére hívta össze a *congregatio cleri* névvel illetett gyűlést, amelynek javaslatai utóbb gyakran szó szerint is visszaköszöntek a nemzeti zsinat határozataiban.⁵⁰ November 20-án a nagyváradi latin rítusú egyházmegyében is megtartották az egyházmegyei gyűlést Csáky László c. püspök, káptalani helynök vezetésével, amelynek anyagát érdekes módon egyházmegyei zsinat (*synodus dioecesis*) megnevezéssel küldték meg a prímásnak.⁵¹ A kalocsai főegyházmegye gyűlését 1821. október 10-re hirdette meg Újváry Dávid káptalani helynök, de ugyanaznap kelt, prímásnak címzett levelében arra panaszkodott, hogy a tanácskozássra igen alacsony számban jöttek el a meghívottak.⁵² Minden bizonnyal ezzel magyarázható, hogy utóbb 1822. január 12-én a főegyházmegye néhány plébánosa további észrevételeket küldött a prímásnak a nemzeti zsinat pontjaihoz.⁵³ Az üresedésben lévő egyházmegyek közül egyedül a szepesi nem tartott semmiféle gyűlést a Rudnay által kért időben. Csupán Kisskó Márton pobrádi apátplébános küldte meg 1822 májusában esperes-kerületének javaslatait, jelezve, hogy általános papi gyűlés hiányában kényszerült a szolgálati utat megkerülve, közvetlenül megküldeni az anyagot.⁵⁴ A prímás 1822. májusi levelére reagálva – melyben a nemzeti zsinat csúszásának egyik okát a még hiányzó egyházmegyei véleményekben jelölte meg – Kidmanszky Antal káptalani helynök június 15-én sietett bocsánatot kérni, amiért elmulasztotta az szepesi papi gyűlés összehívását, és egyúttal megküldte véleményét a nemzeti zsinat pontjairól.⁵⁵

A Magyar Királyság fennmaradó 12 egyházmegyéjében – jóllehet megyéspüspök vezetése alatt álltak – miként azt a kortársak egy része előre sejtette,⁵⁶ nem tartottak helyi zsinatot, hanem csak papi gyűlést, vagy más formájú konzultációt. Mindazonáltal az egyetlen egyházmegye, amelyben ismereteink szerint semmiféle javaslat nem készült a nemzeti zsinatra a zengg-modrusi. Esetében, tekintettel periférikus, és ezért a Magyar Királyság egyházi-kulturális miliőjébe kevésbé illeszkedő voltára, ez korántsem volt meglepő.

Érdekes módon maga Rudnay érsek sem hívott össze főegyházmegyei zsinatot, hanem munkatársai tanácsát követve,⁵⁷ az esperes-kerületekben a plébánosokkal meg-

⁵⁰ VÖ. VILLÁNYI, Gy.: *A magyar papság*. A javaslatok 1821. december 23-án érkeztek Esztergomba. PL Nr. 70./149.

⁵¹ *Acta synodi dioecesis Magno-Varadiensis die 20^a novembris celebratae*. PL Nr. 70/150.

⁵² Újváry Dávid Rudnay Sándornak. 1821. október 10. PL Nr. 70/140.

⁵³ *Colocensis Archidioecesis quorundam parochorum generales opiniones et reflexiones intuitu synodaliū punctorum*. 1822. január 12. PL Nr. 70/140b.

⁵⁴ Kisskó Márton Rudnay Sándornak. PL Nr. 70/158b.

⁵⁵ Kidmanszky Antal Rudnay Sándornak. Szepes, 1822. június 15. PL Nr. 70/158.

⁵⁶ „Quin, primum est cogitare, non defuturos esse complures episcopos, qui vel ex hoc motivo, ne intra unius eiusdemque anni decursum duplici expensarum synodaliū onere graventur, ab hoc abhorrent proposito, illudque directe aut indirecte declinent.” *Pro Sacra Synodo Nationali Hungarica c. elaboratum*. 1820. december 8. PL Nr. 70/43. e. pont. Kiadása: *Az 1822. évi*, 243–265. (I.10. sz. dokumentum).

⁵⁷ „In specie vero in hac alma archidioecesi Strigoniensi, et proficuum, et satis esse futurum censeo, si praemissa archidiaconorum ad suos archidiaconatus exmissione, ac super eos concernentibus punctis, ad obiecta synodalia pertinentibus, cum singulorum districtum curatis consultatione, collectis per eosdem congruis informationibus, intra Ascensionem Domini ac Pentecosten, aut intra feriam 3. Pentecostes et festum Sanctissimi Corporis Christi, Strigonii haberetur conventus ecclesiasticus sub celsissimi ordinarii, aut eiusdem vices gerentis, praesidio, conflatus ex archidiaconis, vicearchidiaconis, ac nonnullis electis parochis, ad normam Esterházyani, de anno 1734.” *Pro Sacra Synodo Nationali Hungarica c. elaboratum*. 1820. december 8. PL Nr. 70/43. 10v. Kiadása: *Az 1822. évi*, 243–265. (I.10. sz. dokumentum).

tartott konzultációk eredményét a főegyházmegye két helynöki kerületében (*districtus vicariális*), a helynökök elnöklete alatt megtartott egyházi gyűlésen összegezték. Straiter József nagyszombati helynök vezetésével az alá tartozó terület papjai részvételével 1822. január 29–30-án zajlott le általános gyűlés (*congregatio generalis cleri*).⁵⁸ Bélik József az esztergomi helynöki kerület vezetője pedig 1822. április 17-én tartott Esztergomban egyházkerületi gyűlést (*conventus ecclesiasticus*).⁵⁹ Hasonlóképpen jártak el a székesfehérvári, diakóvári, és nagyváradai püspökök is, amikor nem szabályos zsinatot hívtak össze, hanem egyszerű papi gyűlésen foglalmazták meg a nemzeti zsinat napirendjén szereplő pontokkal kapcsolatos javaslataikat. Vurum József székesfehérvári püspök 1821. október 23–34-én,⁶⁰ Raffay Imre Károly diakóvári püspök 1821. október 9–10-én,⁶¹ Vulkán Sámuel nagyváradai görögkatolikus püspök pedig 1821 novemberében folytatott papi tanácskozást (*consultatio cleri*).⁶² Ugyancsak egyszerű konzultáció alapján összegezte Király József pécsi, és Verhovác Miksa zágrábi püspök a papjainak egyházmegyei javaslatait.⁶³

Jóllehet 1821 szeptemberében Nyitrán is megkezdődött egy egyházmegyei zsinat előkészítése,⁶⁴ a szinódust Kluch József püspök betegsége miatt végül nem tartották meg. A püspök írásban konzultált egyházmegyéje papságával, és az összegzett válaszokat végül 1822 júniusában juttatta el Esztergomba.⁶⁵ A nemzeti zsinat szeptemberre halasztásában szerepet játszott, hogy további három olyan egyházmegye volt, ahol 1822 kora tavaszáig nem zajlott le az előzetes konzultáció. Fischer István egri érsek 1822. május 25-én kelt levelében betegségére hivatkozva mentette ki magát, amiért nem tudott papi gyűlést összehívni. Olyannyira gyenge volt már, hogy az utolsó kenetet is fel kellett vennie. Egyúttal jelezte, hogy helynöke elnökletével hamarosan megtartják az egyházmegye papjainak tanácskozását.⁶⁶ Tajer György káptalani helynök végül 1822. július 14-én juttatta el Esztergomba az egyházmegye papsága által esperes-kerületenként megfogalmazott és a püspök halála miatt a káptalan által véglegesített egri javaslatokat (*opinio consistorialis*).⁶⁷ A káptalan erősen hiányos volta miatt a kassai egyházmegyében ugyancsak meglehetősen későn, 1822. július 9–10-én zajlott le a papi gyűlést (*congregatio cleri*). A zsinat napirendi pontjainak megfelelően nyolc bizottság keretében előre előkészített

⁵⁸ Acta congregationis generalis cleri Archidioecesis Strigoniensis Districtus Vicariális Tyrnaviensis anno 1822. PL Nr. 70/139.

⁵⁹ Conventus ecclesiasticus vicariális districtus Strigoniensis. PL Nr. 70/138.

⁶⁰ Vurum József Rudnay Sándornak. Székesfehérvár, 1821. október 12. PL Nr. 70/142.

⁶¹ Raffay Imre Károly Rudnay Sándornak. Diakovár, 1822. január 9. PL Nr. 70/146a. Raffay püspök ezen felül külön tartott értekezletet a káptalan tagjaival és a szeminárium előjáróival. PL Nr. 70/146b.

⁶² Vulkán Sámuel Rudnay Sándornak. Nagyvárad, 1822. január 10. PL Nr. 70/151.

⁶³ Proiectum cleri dioecesis Quinqueecclesiensis ad synodum nationalem die 24 octobris 1821. PL Nr. 70/155. Verhovác Miksa 1822. január 10-én küldte meg az egyházmegye állásfoglalását (*opinio*) Esztergomba: PL Nr. 70/163.

⁶⁴ Synodi pro dioecisana celebratione super propositis sibi sub 26a Iunii a. c. punctis tam singulorum capitularium individuorum, quam communem consistorii opinionem praesentat Capitulum Nitrense. 1821. szeptember 1. Archivum Dioecesanum Nitriense, Archivum Privatum Episcopii Nitriensis, Archivum Novum, Nr. 1044/1821.

⁶⁵ Kluch József Rudnay Sándornak. Mocsonok, 1822. június 7. PL Nr. 70/154.

⁶⁶ Fischer István Rudnay Sándornak. 1822. május 25. PL Nr. 70/141. A gyengeségére való hivatkozás nem volt alaptalan: Fischer István még a nemzeti zsinat előtt, 1822. július 4-én meghalt.

⁶⁷ Tajer György Rudnay Sándornak. Eger, 1822. július 14. PL Nr. 70/141b.

javaslatok alapján tartott tárgyalás eredményeit Cseh István püspök rögtön a tanácskozás lezárulását követően sietett elküldeni Rudnay prímásnak.⁶⁸

3. A NEMZETI ZSINAT RÉSZTVEVŐI

Az előzetes tanácskozások során összeállított javaslatokat utóbb a nemzeti zsinat résztvevői vitatták meg. Hivatalból a zsinat tagjának tekintették az esztergomi érseknek mint a Magyar Királyság primásának és az Apostoli Szentszék *legatus natus*ának a joghatósága alá tartozó érsekeket, püspököket és prelátusokat, akik a zsinati részvétel kötelezettsége alól csak megfelelő okból kaphattak felmentést. Igazolt távolmaradásuk esetén mindenképpen őket képviselőt kellett küldeniük maguk helyett. Jordánszky Elek a zsinat szervezésével kapcsolatos kérdéseket tárgyaló háttérdokumentumban a történelmi előzmények alapján, az országgyűlésen bevett gyakorlattól eltérően nem javasolta, hogy a zsinati atyák közé sorolják a választott püspököket, és csupán a felszentelt püspökök és a katonai apostoli vikárius meghívását tartotta kívánatosnak.⁶⁹ Végül azonban a választott püspökök is kaptak meghívót.⁷⁰ Az üresedésben lévő püspökségek esetében pedig az egyházmegyét átmenetileg vezető káptalani helynökök voltak hivatalosak a zsinatra. A prelátusok közül meghívták továbbá az ország területén található monostorok apátjait, a szerzetesrendek, valamint a székes- és társas-káptalanok prépostjait, a káptalanok küldöttjeit, valamint a szerzetesrendek tartományfőnökeit még abban az esetben is, ha rendtartományuk egy része kívül esett a primás joghatóságán. A primás – részben a zsinat napirendi pontjaiban való érintettség okán – ezen felül meghívta még a pesti egyetem teológiai karának képviselőit is.

4. A NEMZETI ZSINAT ÜGYMENTE ÉS MUNKÁJÁNAK ÉRTÉKELÉSE

A pozsonyi nemzeti zsinat lefolyása a trienti zsinat nyomán kiadott *Caeremoniale Episcoporum* előírásait követte, amelyekre praktikus szempontból a magyar országgyűlés gyakorlata is hatott.⁷¹ A munkálatok a zsinat hivatalos nyitónapját megelőzően, 1822.

⁶⁸ Cseh István Rudnay Sándornak. Kassa, 1822. július 10. PL Nr. 70/143. A kassai egyházmegyei konzultációról részletesebben: SZOKOLSZKY Bertalan: *A száz éves kassai püspökség. 1804–1904*. Vitéz A., Kassa 1904. 34–37. Az egyes bizottságok elaborátumai és az egyházmegyei papi gyűlés határozatai: AACass, BL Synodalia. Synodus Nationalis Posonii.

⁶⁹ „demisse censeo ab horum episcoporum convocatione hic et nunc praes[c]indi posse.” Pro Sacra Synodo Nationali Hungarica c. elaborátum. 1820. december 8. PL Nr. 70/43. 2r. Kiadása: *Az 1822. évi*, 243–265. (I.10. sz. dokumentum).

⁷⁰ Erre utalnak mindenekelőtt a zsinaton meg nem jelent választott vagy felszentelt püspökök Rudnaynak írott levelei, melyekben távolmaradásukért kimentik magukat. Vö. Pauer József dulmi címzetes, Kollár István tribunici választott, Tajer György vovadreji választott, Madarassy Ferenc ansari választott, Juranits Antal bosoni választott, Mittelpacher Dániel skutari választott, Csáky László tinnini felszentelt, Paintner Mihály novi választott püspökök leveleit: PL Nr. 70/112–120. A zsinaton részt vevő választott és felszentelt püspökök mindenestre végül rendszerint nem kizárólag ebben a minőségükben, hanem valamely püspök vagy káptalan követeiként, esetleg mint káptalani tisztségviselők vettek részt. Vö. Decreta Synodi Nationalis. MNL OL, A 39 1824. Nr. 6021. Kiadása: *Az 1822. évi*, 391–580. (II.1. sz. dokumentum)

⁷¹ ADRIÁNYI GÁBOR: A római katolikus egyház zsinatai. In: *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16–20. században*. (Szerk. BALOGH Margit – VARGA Szabolcs – VÉRTESI Lázár.) Pécsi Hittudomá-

szeptember 7-én a prímási palotában tartott előkészítő üléssel vették kezdetüket. Az előkészítő ülésen az öt zsinati bizottságot alakítottak, és meghatározták a zsinat ügyrendjét, valamint kijelölték a nyilvános üléseket megnyitó ünnepélyes szentmisék szónokait.⁷²

A nemzeti zsinat ünnepélyes nyitóülésére 1822. szeptember 8-án került sor,⁷³ majd szeptember 11-étől kezdődően zsinati bizottságokban folyt a munka. A rájuk bízott feladatot már elvégző bizottságok anyagát szeptember 22-én (bibliafordítás és Augustineum ügye),⁷⁴ 25-én (Augustineum és egységes teológiai tanrend),⁷⁵ illetve szeptember 27-én⁷⁶ és 28-án⁷⁷ (szerzetesrendek reformja) a prímási palotában tartott teljes üléseken vitatták meg. Az ezek során véglegesített határozat-szövegeket a szeptember 29-én, Szent Mihály napján, az Isteni Megváltó templomban tartott ünnepélyes, nyilvános ülésen hirdették ki. A Szent Mihály ünnepén tartott második nyilvános ülést követően október 2-án⁷⁸ és 3-án⁷⁹ került sor a következő általános ülésekre, melyeken az egységes teológiai oktatás feltételeiről, illetve az egyházi bíróságok rendjének újraszabályozásáról folyt a vita. Az október 5-én a prímási palotában tartott újabb teljes ülésen véglegesítették a következő nap sorra kerülő harmadik nyilvános ülésen kihirdetendő határozatok szövegét: az alapítványi misék, valamint az egyházi bíróságok rendjének szabályozása ügyében meghozott döntéseket.⁸⁰ A nemzeti zsinat központi témáját jelentő erkölcsi

nyi Főiskola Pécsi Egyháztörténeti Intézet – Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest–Pécs 2014. (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis 10) 18–19.; VIL-LÁNYI, Gy.: *A magyar papság*, 29–30. Az ügymenet rövid összefoglalását adja: Rudnay Sándor I. Ferencnek. Esztergom, 1822. november 30. MNL OL, A 39, 1824. Nr. 6021. 42r–43r. Kiadása: *Az 1822. évi*, 334–363. (I.25. sz. dokumentum). Az országgyűlés hatását említi pl.: *Diarium Synodi Nationalis*. PL Nr. 70/170. 5. valamint FABIVS: *Nachrichten und Betrachtungen über die ungarische Nationalsynode vom Jahre 1822*. Seidel, Sulzbach 1824. 37. Az országgyűlés gyakorlatának követése ezek alapján mindenekelőtt abban nyilvánult meg, hogy az egyes napirendi pontokat egy-egy kijelölt püspök elnöklete alatt előbb deputációkban vitatták meg. A szűkebb körben kidolgozott határozattervezeteket a zsinat általános ülése öntötte végleges formába. További hasonlóságként említi Rudnay azt a tényt, hogy a nemzeti zsinat napirendjét, az országgyűlésen tárgyalandó témákhoz hasonlóan királyi leirat közölte. Vö. A nemzeti zsinatot meghirdető okmány. MNL OL, A 39 1822. Nr. 8407. Kiadása: *Az 1822. évi*, 308–313. (I.17. sz. dokumentum).

⁷² *Diarium Synodi Nationalis*. PL Nr. 70/170. 5–6.

⁷³ Az első nyilvános ülés lefolyásáról lásd: *Diarium Synodi Nationalis*. PL Nr. 70/170. 8–18.; *Diarium Minetti*. BFL XII-3 IV. tétel. 4–5.; *Decreta Synodi Nationalis*. Sess. I. MNL OL, A 39 1824. Nr. 6021. Kiadása: *Az 1822. évi*, 391–580. (II.1. sz. dokumentum). FABIVS: *Nachrichten und Betrachtungen*, 24–37.

⁷⁴ *Diarium Synodi Nationalis*. PL Nr. 70/170. 18–37. Minetti naplójában a szeptember 22-i első teljes ülés helyett két külön ülésről beszél: feljegyzései szerint szeptember 16-án kizárólag a bibliafordítás ügyéről, szeptember 24-én pedig a bibliafordítás és az Augustineum ügyéről tárgyaltak. *Diarium Minetti*. BFL XII-3 IV. tétel. 9–11.

⁷⁵ *Diarium Synodi Nationalis*. PL Nr. 70/170. 37–59. A szeptember 25-i ülésen tárgyalták Böhle András szombathelyi káptalani helynök írásos beadványát is, amelyben a nemzeti zsinat tervének megfogalmazásához vezető, Somogyi Lipót püspökkel szemben felhozott vádra hivatkozva kérte, hogy a zsinat ünnepélyesen cáfolja a szombathelyi klérus különleges romlottságát. Az ügy ugyan nem került be a zsinati dekrétumok közé, de – mivel Vurum József hozzászólása nyomán a kérést jogosnak ítélték – a szombathelyi beadványt csatolták a zsinat aktáihoz. Uo. 38., 263. Böhle András beadványa megtalálható: PL Nr. 70/185.

⁷⁶ *Diarium Synodi Nationalis*. PL Nr. 70/170. 59–80.

⁷⁷ Uo. 80–87.

⁷⁸ Uo. 91–116.

⁷⁹ Uo. 117–136.

⁸⁰ Uo. 139–148.

romlás kérdésével foglalkozó bizottság előterjesztését az október 11-én,⁸¹ 12-én,⁸² 14-én⁸³ és 15-én⁸⁴ – szokás szerint a prímási palotában – tartott általános üléseken vitatták meg. Az viták során megszülető végleges szöveget az október 16-i⁸⁵ negyedik, és egyben utolsó nyilvános ülésen tették közzé.

A zsinati határozatok⁸⁶ kidolgozása során zsinat nagymértékben támaszkodott az előzetes konzultációk anyagára: a bizottságok előterjesztései, és következésképpen a végző határozatok jelentős arányban az egyházmegyei gyűlések anyagából készült, áttisztított kompilációk voltak. Rudnay Sándor számítása bevált tehát, amikor ismételten szorgalmazta, hogy helyben már előzetesen vitassák meg a zsinat napirendi pontjait. A konzultáció egyáltalán nem bizonyult hiábavalónak, hiszen éppen az ennek keretében kikristályosodott gondolatok tették később lehetővé, hogy a meglehetősen szerteágazó problematikát felölölő tárgysorozattal viszonylag rövid idő, hat hét alatt végezzenek.

Ugyancsak eredményesnek bizonyult a hercegprímásnak az a törekvése, amellyel a zsinat belső szabadságát igyekezett elérni. Az egyes deputációk munkája során folytatott diskussziókról ugyan nem rendelkezünk adatokkal, de a bizottságok által készített határozat-tervezetek plenáris vitájáról készült különféle feljegyzések⁸⁷ egyértelműen dokumentálják, hogy a királyi biztosok távoltartását célzó kompromisszumoknak köszönhetően szabad eszmecsere jellemezte a zsinati munkát. Ez a belső szabadság mindenestre korántsem jelentette azt, hogy a zsinati atyák ne tartották volna folyamatosan szemük előtt a korabeli egyházpolitikai viszonyokat. A rendelkezésünkre álló dokumentumokból nyilvánvalónak tűnik, hogy a zsinat résztvevői tudatosan figyelembe vették az uralkodó, illetve a bécsi udvar elvárásait és érzékenységét, amikor kényes – jellemzően az állami és egyházi szféra között vitákat keltő – kérdések kihagyása mellett döntöttek;⁸⁸ amikor egy-egy probléma tárgyalása során az államhatalmat, vagy annak funkcionáriusait támadó hangnem használatának még látszatát is kerülni igyekeztek,⁸⁹ vagy éppen séggyel akkor, amikor ismételten *expressis verbis* hivatkoztak arra, hogy a javaslatokhoz vagy a bizottsági előterjesztéshez képest elfogadott változtatás célja az, nehogy a jóváhagyási procedúra során elakadjon a zsinat ügye.⁹⁰

A bécsi udvar reakciójára vonatkozó aggodalmak ellenére a zsinat nem csak a vitákban, hanem a határozatok meghozásakor is meg tudta őrizni szabadságát. Erre utal, hogy a király által a zsinat napirendjére tűzött pontok esetében nem haboztak az egyház érdekeit szem előtt tartó, következésképpen a bécsi udvar által remélttel ellentétes dön-

⁸¹ Uo. 150–177.

⁸² Uo. 177–201.

⁸³ Uo. 201–234.

⁸⁴ Uo. 234–253.

⁸⁵ Uo. 253–258.

⁸⁶ A határozat szövegét ld.: Kiadása: *Az 1822. évi*, 391–580. (II.1. sz. dokumentum). Az egyes határozatok megszületésének folyamatáról ld. uo. 70–157.

⁸⁷ *Diarium Synodi Nationalis*. PL Nr. 70/170.; *Diarium Minetti*. BFL XII-3 IV. tétel.; *Notata synodalia*. SzPKL, *Synodus Nationalis* 1822.

⁸⁸ Pl. az egyházi perrendtartáshoz szorosan nem kapcsolódó különböző házasságjogi és szerzetesjogi kérdések kapcsán, a püspöki székek betöltésének szorgalmazásakor, vagy éppen amikor végül a vegyesházasságot nem nevezték az indifferentizmus melegágyának.

⁸⁹ Pl. nem került a határozatokba, hogy az Augustineumra kétségtelenül szükség van. Ugyancsak kimaradt az állami dikasztériumokkal szemben az áthelyező parancsok gyakorlata miatt megfogalmazott vád.

⁹⁰ Így mellőzték pl. a tanárokkal szembeni követelmények kapcsán megfogalmazott partikuláris eseteket.

tést hozni. Így történt, hogy az Augustineum esetében a zsinat nem szavazta meg a királytól kívánt pénzalap létesítését és ugyancsak elutasította az alapított misék uralkodó által szorgalmazott összevonását, mert álláspontja szerint a Vallásalap kamataiból változatlanul fedezhetők voltak a misestipendiumok.

Az előzetes konzultációk javaslataira épülő, zsinati bizottságok által kidolgozott előterjesztésekből szabad viták során megszülető zsinati határozatok mintegy pillanatfelvétel módjára rögzítik, milyen problémákkal kellett a magyar katolikus egyháznak a 19. század második évtizedében szembenéznie. A zsinat napirendi pontjainak – és határozatainak – többsége konkrét kérdések megválaszolásáról (bibliafordítás, Augustineum, alapítványi misék, teológiai tanrend, egységes egyházi bíraskodási rend) szólt, de a nemzeti zsinat összehívását kiváltó központi kérdéssel – a társadalom minden szegmensében tapasztalható erkölcsi romlás megállításával – foglalkozó határozatok adták a dekrétumok terjedelmileg nagyobb részét. Ezekből a szerzetesrendekkel, valamint a világi papság és hívek helyzetével foglalkozó határozatokból mindenekelőtt az látszik, hogy a papság általában és a zsinati atyák köre is kész volt a problémákkal őszintén szembenézni, és minden igyekezetükkel tényleges javulást kívántak elérni. A feltárt problémák jó részét a korszellem negatív befolyásával, az állam és egyház közötti egészségtelen viszony, illetve az egész társadalmat érintő gazdasági krízissel függtek össze, de szép számmal akadtak azért a kortól független, az emberi gyengeségre visszavezethető hiányosságok is.

Az erkölcsi romlás megállítását célzó zsinati határozatokban rögzített gyógy módok és eszközök alapján arról is képet kaptunk, milyen szemlélet jellemezte a korabeli (felső) klérust. Annak ellenére, hogy céljuk a racionalista és egyházellenes felvilágosodás negatív hatásának ellensúlyozása volt, nem tudták a korszellem alól kivonni magukat, és jelentős mértékben a felvilágosodás eszköztárát gyógy módul használva, oktatással, ismeretközléssel és külső szabályok felállításával vélték megállíthatónak az erkölcsi hanyatlást. Természetesen annak is tudatában voltak, hogy az igazi javulást csak a hitből fakadó értékrend interiorizációjával, azaz megfelelő vallásos neveléssel lehet elérni. Így miközben a lelkiélet fejlődésének előmozdításában nagy szerepet szántak mind a külső szabályozóknak, mind a szankcióknak, ugyanúgy hangsúlyozták a tanárok, előljárók, papok példamutató magatartásának jelentőségét. Sőt a vallásos társulatok helyreállításának szándékával kifejezetten olyan eszközöket is számba vettek, amelyek igazán hatékonyan járulhattak hozzá a következő generációk vallásos szocializációjához.

Nemcsak a felvilágosodás eszmevilágára visszavezethető problémák orvoslását célzó eszközök terén tapasztalható kettősség: a zsinatnak a jozefinista egyházpolitikai gyakorlat negatív hatásaira adott válaszai legalább ugyanolyan paradox képet mutatnak. Amíg ugyanis egyfelől fontos célként jelentkezett a határozatokban az egyház tekintélyének, szabadságának, valamint társadalmi szerepének és befolyásának erősítése, másfelől ennek a célnak az elérését jelentős mértékben az állami hatalom – különösképpen a vallásos uralkodó – támogatásától remélték. A határozatok szelleme tehát arra utal, hogy a zsinati atyák, miközben őszintén törekedtek az egyház belső szabadságának helyreállítására, nem tudták magukat a jozefinista államegyházi felfogástól maradéktalanul függetleníteni, és ennek a modellnek a keretei között tudták csak elképzelni az egyház belső megújítását.

A határozatokban rejlő ellentmondások ellenére összességében az 1822. évi magyar nemzeti zsinat számos olyan pontban határozott, amelyek kihirdetése és megvalósítása jelentős mértékben hozzájárult volna a magyar katolikus egyház megújulásához. Annak, hogy a mindinkább előrehaladó szekularizáció és plurális társadalom kihívásaira adott

– még az államegyházi rendszer keretei között mozgó – megoldási javaslatok hatékonyságát nem lehetett maradéktalanul kipróbálni, mindenesetre nem a magyar püspöki kar, hanem maga a bécsi udvar volt az oka. Bécs ugyanis a nemzeti zsinatot ellentmondásával együtt is érdekeire veszélyesnek tekintette, és nem járult hozzá ahhoz, hogy a határozatokat eredeti formájukban hirdessék ki.

Az elvégzett munka azonban mégsem tekinthető teljességgel hiábavalónak. A püspökök többsége kimondatlanul is a zsinati határozatok szellemét követte főpásztori munkájában, és az egyházi ügyekben kiadott királyi rendelkezések között is számos olyan akadt, amelyekben kitapintható a zsinat hatása. A nemzeti zsinathoz fűzött várakozásokat, és publikálásának elmaradása ellenére kifejtett hatását jelzi, hogy a katolikus sajtó még évek múltán is figyelmet szentelt a határozatok ügyének. 1833-ban Guzmics Izidor folyóirata, a *Vallási és Egyházi Tár* emlékeztetett, hogy még mindig várják a zsinati döntések legfelsőbb megerősítését.⁹¹ A *Sion* című folyóirat pedig 1841. évi 26–31., illetve 33–34. számában közölte a zsinat negyedik ünnepélyes ülésén az erkölcsi romlás megállítása ügyében hozott végzések egy részét.⁹² Lányi Károly 1844-ben megjelent egyháztörténete ugyancsak tárgyalja a nemzeti zsinat sorsát, amely ezzel már a történetírás részévé vált.⁹³

⁹¹ RITSMANN, P.: *Az 1822. évi nemzeti zsinat*, 185–186. vö. még: FEHÉR Katalin: *Az Egyházi Tár történetéhez. Magyar könyvszemle* 119 (2003) 3. 356–366.

⁹² A *Sion*ban közölt szöveg nem minden elemében egyezik a zsinat által elfogadott határozatokkal. A közölt pontok sorrendje, valamint kérdésenként egy-egy bekezdésben tapasztalható eltérések (hiányok vagy kiegészítések) alapján valószínűsíthető, hogy a publikált szöveg alapja a zsinati deputáció által készített előterjesztés valamelyik változata lehetett. *Desolationis moralis aevo nostro praecipui fontes. Sion*, 1841. április 30. (Nr. 26.) 101–102.; 1941. május 7. (Nr. 27.) 105–106.; *De remediis revehendae in populo morum disciplinae a Synodo Nationali Posoniensi propositis. Sion*, 1841. május 11. (Nr. 28.) 110–111., 1841. május 20. (Nr. 29.) 113–114.; *Acta Synodi Nat. Posoniensis de administrandis revehendae in clero saeculari pristinae morum disciplinae. Sion*, 1841. május 25. (Nr. 30.) 117–118.; *Acta Synodi Nat. Posoniensis de provisione parochorum. Sion*, 1841. május 28. (Nr. 31.) 121–122.; *Acta Synodi Nat. Posoniensis de gymnasiis et academiis. Sion*, 1841. június 4. (Nr. 33.) 129–130.; *De educatione. Sion*, 1841. június 8. (Nr. 34.) 133–134.

⁹³ LÁNYI Károly: *Magyarföld egyháztörténete. Austria-házi korszak. III. 1711-től 1840-ig*. Landerer-Heckennast, Pest 1844. 89–96., 181–182., 246–248.

HISTORIOGRÁFIAI ELŐZMÉNYEK

A zsinatkutatás historiográfiai helye meglehetősen egyenetlen a magyar egyháztörténet művelésében. Míg a 18. századdal bezárólag a magyar zsinattörténeti kutatások mind minőségben, mind terjedelemben megelőzték a korabeli nyugati szakirodalmat, addig a legutóbbi kétszáz év magyar egyháztörténet-írása nem mutatott kellő figyelmet az egyháztartományi és egyházmegyei zsinatok dokumentumai iránt. A mulasztást részben törlesztette *A katolikus egyház zsinatai és nagygyűlései Magyarországon (1790–2010)* című, 2011–2017 között az Országos Tudományos Kutatási Alap (OTKA) által támogatott kutatási projekt.

Ami a konkrét historiográfiai előzményeket illeti, a magyar nemzeti és egyháztartományi zsinatok határozatait először Péterffy Károly jezsuita szerzetes eredeti levéltári források alapján *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in regno Hungariae celebrata* címmel adta ki, amelynek első kötete 1742-ben Bécsben, második kötete pedig a következő évben Pozsonyban jelent meg. Az I. kötet az 1016-tól 1544-ig, a II. kötet pedig az 1547-től 1734-ig tartott magyarországi nemzeti zsinatokat öleli fel, és néhány nagyobb jelentőségű egyházmegyei zsinatra is kitér. Majd Szvorényi Mihály, pesti egyetemi hit-tudománykari professzor készített és jelentetett meg 1807-ben egy zsinatgyűjteményt *Synopsis critico-historica decretorum synodaliū pro Ecclesia Hungaro-catholica editorum* címen, amely szintén a 12. század óta tartott nemzeti tartományi és nevezetesebb egyházmegyei zsinatokra fókuszál. S itt említjük meg Batthyány Ignác püspök *Leges ecclesiasticae regni Hungariae et provinciarum adiacentium* című, Gyulafehérvárott 1785 és 1827 között megjelent háromkötetes munkáját is. Ennek a munkának azonban, mint a szoros teológiai kutatásoknak is, a félvilágosodás és a jozefinizmus határt szabott.

Ezzel szemben időközben messze előrébb jutottak a nemzetközi zsinattörténeti kutatásokban. A 17. században megjelent szakirodalomból érdemes kiemelni Jacques Sirmond jezsuitának a *Concilia antiqua Galliae...* című, 1629-ben Párizsban (reprintben 1970–72-ben) megjelent háromkötetes munkáját vagy a spanyol Joseph Saenz de Aguirre: *Collectio maxima Conciliorum Hispaniae et novi orbis* című, összesen hatkötetes publikációját (I–IV. Salamanca, 1693; V–VI. Roma, 1753). Korszakos jelentőségű a német Karl Joseph von Hefele (1809–1893) rottenburgi püspöknek hét kötetben 1855 és 1874 között kiadott *Konziliengeschichte* című munkája. Hefele e nagy zsinattörténetét Josef Hergenröther würzburgi professzor folytatta. Ennek a folytatólagos zsinattörténet-

nek 8. és 9. kötete 1887-ben és 1890-ben jelent meg. Hefele munkáját átdolgozta és kiegészítette a francia Henri Leclercq *Histoire des Conciles* címen kilenc kötetben 1907 és 1921 között. Ezekon kívül említésre méltó zsinattörténeti kutatások folytak Belgiumban (Xavier de Ram: *Synodicon Belgicum, sive acta omnium ecclesiarum Belgii a celebrato Concilio Tridentino usque ad concordatum anni 1801*. I–IV. Mechelen 1828 – Leuven 1858) és Nagy-Britanniában (David Wilkins: *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*. I–IV. London, 1737; W. Haddan–W. Stubbs: *Councils and Ecclesiastical documents relating to Great Britain and Island*. I–IV. Oxford, 1860–1878). 1966-ban a mai napig működő kezdeményezésbe fogott Walter Brandmüller, az Augsburgi Egyetem Katolikus Teológiai Kar Közép- és Újkori Egyháztörténelmi Tanszék vezetője: elhatározta Hefele és Leclercq munkájának átdolgozását, illetve folytatását. E célból egy tudományos társaságot alapított, és *Annuario Historiae Conciliorum* címmel folyóiratot, *Studien zur Konziliengeschichte* címmel sorozatot indított. A társaság két évente tudományos gyűlést tart, erre először 1972-ben Reisenburgban került sor, utána más és más helyszíneken, így 2010-ben Esztergomban, ami már jelzi, hogy – elsősorban Adriányi Gábornak és a fiatalabb nemzedékből Tusor Péternek köszönhetően – a magyarországi zsinatkutatás ismét felkerült a nemzetközi palettára. 2012-ben Freiburgban három (Adriányi Gábor, Klestenitz Tibor és Lénár Andor), 2014-ben Bécsben már heten (Adriányi Gábor, Balogh Margit, Bárány Zsófia, Fejérdy András, Klestenitz Tibor, Lénár Andor, Tóth Tamás) jelenhettek meg magyar színekben egy-egy előadással.

ZSINATTARTÁSI SZOKÁSOK ÉS ELŐÍRÁSOK

A római katolikus egyházban zsinatnak nevezik a püspököknek a kánoni formák betartásával tartott gyűlését és tanácskozását, amelyeken hit és egyházfegyelmi ügyekben járnak el. A történelem folyamán sokféle zsinati típus alakult ki: az ókorban a zsinatok elsősorban krisztológiai (dogmatikus) és liturgikus kérdésekben (például a húsvéti vita) döntöttek, a középkortól kezdve azonban egyházfegyelmi kérdésekben is illetékesek voltak. A legfontosabb zsinatok négy típust képviselnek: az *egyetemest* (ökumenikust), a *nemzetit*, a *tartományit* és az *egyházmegyeit*.¹ A zsinat fogalmával kapcsolatban hazai egyházjogászok megjegyzik, hogy mivel a klasszikus értelemben vett zsinat (*concilium*) résztvevői kizárólag püspökök, ezért az egyházmegyei zsinatok esetében – amint az a nyugati nyelvekben is szokásos – célszerűbb lenne tanácskozásról (*synodus*) beszélni. A magyar egyházi terminológiában azonban mértékadó szerzők írásai nyomán az egyházmegyei zsinat kifejezés honosodott meg.² A 325. évi Nicaei Zsinat a tartományi zsinatok két-évenkénti összehívását rendelte el, az 1215-ös Lateráni Zsinat évente egyszer, a Trienti Zsinat (1545–1563) minden harmadik évben írta elő.

¹ ADRIÁNYI Gábor: A római katolikus egyház zsinatai. A zsinatok meghatározása, fajtái és gyűjteményei. In BALOGH M. – VARGA Sz. – VÉRTESI L. (szerk.): *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16–20. században*. (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis X.) Pécsi Hittudományi Főiskola, Pécsi Egyháztörténeti Intézet – MTA BTK, Pécs–Budapest 2013, 13–25.

² Vö.: ERDŐ Péter: Az egyházmegyei zsinatok egyházjogi kérdései és a nemzetközi tapasztalatok. *Távlatok* 6 (1992). <http://www.tavlatok.hu/38elottiek/tavlatok06.htm#6korszlelkipasz> (letöltés időpontja: 2024. január 22.)

Az állami abszolutizmus kialakulásával, főleg a felvilágosodás idején a zsinatok mindenütt állami felügyelet alá kerültek. Megtartásuk, sőt tanácskozásaik tárgysorozata is állami engedélytől függött. Éppen ezért a zsinatok lassan elmaradtak, a püspökök lemondtak róluk. A középkorban és az újkorban az egyházmegyék évtizedekig, bizonyos esetekben évszázadokig nem tartottak egyházmegyei zsinatot. Így volt ez nemcsak a német nyelvterületen, hanem Magyarországon is. A Szentsek a püspököknek zsinatok tartása helyett egyházmegyéjük úgynevezett kánoni vizitációját szorgalmazta. Sőt a barokk korban – a tapasztalatokon okulva – a Szentsek a tartományi zsinatok kivételével akadályozta a nemzeti és az egyházmegyei zsinatok tartását. A tartományiakat megengedte, ám V. Sixtus pápa már 1588-ban elrendelte, hogy a tartományi zsinatok döntését jóváhagyás céljából fel kell terjeszteni a római *S. Congregatio Concilii*-hez. Ez azután az iratokat nemcsak átvizsgálta, de nem egyszer ki is egészítette vagy egyenesen törölt belőlük.

Magyarországon a jozefinista, majd késő-jozefinista egyházpolitika (II. József, II. Lipót, I. Ferenc 1780–1836 között) állami kontrollja olyan méreteket öltött, hogy amikor állítólagos egyházi visszaélések, botrányok merültek fel, a feljelentő nemhogy magához az egyházhoz, netán a Szentsekhez fordult volna, hanem a Bécsben székelő királyhoz és a kormánytanácshoz. A megvádolt püspök (Somogy Lipót, Szombathely) igazolta magát, de a hazai egyházi bajok lekiűzésére nemzeti zsinat tartását javasolta, amit 1822. szeptember 8. és október 16. között Pozsonyban meg is tartottak. Erre készülve a legtöbb egyházmegyében szinódusokat, tanácskozásokat vagy papi gyűléseket rendeztek. A magyarországi protestánsok a zsinattól katolikus támadásra számítottak, aminek teológiai háttere a korabeli protestáns bibliakritika beszivárgása volt a katolikus teológiába. A zsinat így a pártok és a hivatalok keresztütiüzebe került, amit Rudnay Sándor prímás egy anonim szerző írásával igyekezett kivédeni. Így is azonban a zsinatot támadás érte, sőt határozatai sohasem léptek hatályba. A zsinat története természetesen nem ismeretlen a magyar történettudomány előtt, a 90 oldal terjedelmű zsinati határozatok latin nyelvű szövegének közreadását és elemzését az említett kutatási program keretében Fejérdy András végezte el.

Az 1848–1849-es események Magyarországon újra csak egy nemzeti zsinat tartását tették szükségessé. Erre előkészületek is történtek, de a szabadságharc történései a zsinatot elsodorták, csakúgy mint Horváth Mihály kinevezett csanádi püspök, kultuszminister 1849-ben tervezett egyetemes egyházi „tanácskozmányát”, amely radikális követelményeivel (például a szerzetesrendek eltörlésével, a káptalanok és a papi nőtlenség megszüntetésével) nemcsak egy új katolikus egyházat hozott volna létre, hanem egy Rómától elszakadt nemzeti egyházat is. Míg a magyarországi egyházfők az alsópapsági radikalizmustól való félelem miatt általában csak egyszerű és egyházjogilag semleges tanácskozásokra hívták össze a papságot, addig az erdélyi püspök egyházmegyei zsinatot tartott (amelynek egyházjogi tartalma inkább ugyancsak tanácskozásnak felel meg).

Az 1855-ös osztrák konkordátum tartományi és egyházmegyei zsinatok tartását tette lehetővé (Art. IV.), amit IX. Pius pápa kétszer is szorgalmazott (1855, 1856). Így jött létre 1858-ban Esztergomban és 1863-ban Kalocsán tartományi gyűlés, illetve tartottak egyházmegyei zsinatot Pécsen (1863), Kalocsán (1869-ben és 1882-ben, eközben továbbá öt egyházmegyei tanácskozmányt is, *quasi* zsinatokat – határozatok nélkül). Ezek közül Adriányi Gábor feldolgozta az 1858. évi esztergomi zsinatot (*concilium provinciae Strigoniensis*), amelynek legfontosabb határozata az egyházzól szólt, előre vetítve az I. Vatikáni Zsinat tanítását a pápáról. Ugyancsak Adriányi Gábor tárta fel az 1863. évi kalocsai

tartományi zsinat anyagát, amely az Osztrák Császárságban Bécs, Esztergom és Prága után a negyedik volt, és az egyetlen ilyen esemény az érsekség újkori történetében. Az egyházmegyei tanácskozások Haynald Lajos érseksége idején váltak rendszeressé (1869, 1871, 1872, 1878, 1882),³ és tulajdonképpen csak ebben az időszakban teljesült az a célkitűzés, hogy az egyházmegyei szintű összefüggéseket néhány évente, viszonylag gyakran érdemes tartani, elsősorban a lelkipásztori munka előmozdítása céljából. Az esztergomi szinódus is motiválta Girk György pécsi megyéspüspököt (1853–1868), aki 1863 szeptemberére egyházmegyei zsinatot (*synodus dioecessana*) hívott össze, amely a török utáni egyházmegye életében a második alkalom volt (azelőtt 1714-ben, 149 évvel korábban rendeztek egyházmegyei zsinatot Pécsen, Nesselrode Ferenc pécsi megyéspüspök vezetésével).

Az 1917-ben kiadott és 1918 pünkösdjétől hatályos CIC új fejezetet nyitott a zsinatok történetében: az egyházmegyei zsinatok tízévenkénti megtartását írta elő (356–365. can.), ahol a papság és a hívek különleges szükségleteire vagy hasznára vonatkozó dolgokat kellett megvitatni. A zsinatot a megyéspüspök hívta össze, és a zsinat által megvitatott javaslatokat kizárólag ő volt jogosult szentesíteni. A szinódusnak a megyéspüspök mellett tehát kizárólag tanácsadó funkciója volt. A törvénykönyv előírta, hogy az általános helynöknek, a székesegyház kanonokjainak, az egyházmegyei tanácsosoknak, a papnevelő intézet rektorának, az espereseknek, esperesi kerületenként egy a kerületi papság által választott plébánosnak, az egyházmegye területén működő szerzetesrendek képviselőinek kötelező jelleggel részt kell venniük a szinóduson. Maguk helyett helyettest nem állíthattak, távollétüket írásban meg kellett indokolniuk. A felsoroltakon kívül a főpásztor más személyeket is meghívhatott, akik az említettekhez hasonlóan szavazati joggal rendelkeztek. A megyéspüspök amennyiben jónak látta a zsinat előkészítése érdekében bizottságot állíthatott fel, amely az ülések anyagát előkészítette. A határozati javaslatokat a zsinat megkezdése előtt el kellett juttatni a résztvevőknek.

EGYHÁZMEGYEI ZSINATOK 1921 ÉS 1945 KÖZÖTT

Az egész világegyházban lendületet kapott az egyházmegyei zsinatok szervezése. Magyarországon 1920 és 1945 között 14 egyházmegyei zsinatra került sor: kétszer Vácott (1921, 1930), kétszer Veszprémben (1923, 1934), kétszer Székesfehérvárott (1924, 1934), kétszer Egerben (1931, 1942), egyszer Kalocsán (1928), egyszer Győrben (1935), egyszer Pécsen (1936), kétszer Pannonhalmán (1926, 1940), és egyszer Esztergomban (1941). A felmerülő problémák igen hasonlóak: esperesi kerületek újraszabása, az egyre modernizálódó élet által elvárt kihívásokra való reagálás volt az általános célkitűzés. A zsinatok emellett megteremtették az egyházmegye papságának összetartozás-érzését, és – ha korlátozottan is – a vidéki papság is véleményt formálhatott mindennapi problémáiról, és sokszor jó megoldási javaslattal is szolgáltak a szinódusok számára.

³ Haynald Lajos érsek egyházmegyei tanácskozásaira lásd LAKATOS Andor: *Haynald Lajos élete és kora (1816–1891). Biográfia*. Doktori disszertáció, kézirat. Budapest 2003, 109–110.

Vác, 1921 és 1930

Magyarországon elsőként Hanauer Árpád István váci püspök vállalkozott arra, hogy az új kódex szellemében egyházmegyei zsinatot hívjon össze, ami a húszas években mintául szolgált más egyházmegyek számára is. Hogy miért épp ő lett az egyházmegyei szinódus intézményének hazai úttörője, az azzal is magyarázható, hogy a veszprémi és a székesfehérvári egyházmegyek mellett a váci volt az, amelynek területét nem érintették a trianoni békediktátummal bekövetkező határmódosítások.⁴ A váci egyházmegyében régóta nem tartottak szinódust, a 18. században egyet sem. A 19. század folyamán viszont több alkalommal is összegyűlt az egyházmegye papsága bizonyos kérdések megvitatására, azonban e tanácskozások kánonjogi szempontból nem tekinthetők egyházmegyei zsinatnak, mivel azokat a püspöki szék üresedése alatt tartották. Sem a résztvevők, sem pedig az utókor nem tekintett egyházmegyei zsinatként e tanácskozásokra. A trianoni határmódosítások következtében területét, lakosságát és katolikusainak számát tekintve az esztergomi érseki tartomány részét képező váci egyházmegye lett Magyarország legnagyobb egyházmegyéje. Hanauer püspök bérmaútjai során szembesült a papi fegyelem megbomlásával, a pap- és templomhiánnyal, a tanyasi lelkipásztorkodás szervezetlenségével és a nagyvárosi pasztoráció gondjaival. Mindezen problémákra részben az új kódex által sürgetett egyházmegyei zsinat segítségével kívánt reflektálni. A főpásztor 1921-ben, 1930-ban és 1940-ben hívta össze papjait, azonban betegsége a harmadik szinódus megrendezését már nem tette lehetővé.

Veszprém, 1923 és 1934

A magyarországi egyházmegyek sorában – Vác után – másodikként Veszprémben tartottak egyházmegyei zsinatot. Rott Nándor megyéspüspök (1917–1939) a zsinatot 1922. október 25-én kelt körlevelével hívta össze. Papjait felhívta az előkészületben való aktív részvételre, javaslataik előterjesztésére és előírta számukra a zsinattal kapcsolatos liturgikus ténykedéseket. Az összehívással egyidejűleg felállított egy reprezentatív jellegű előkészítő bizottságot, és a püspöki hivatal munkatársainak köréből kinevezte a zsinat tisztségviselőit. A zsinat négy ünnepélyes ülését 1923. június 19–21. között tartották a székesegyházban, az öt érdemi tanácskozó ülést pedig a püspöki palota nagytermében rendezték, itt vitatták meg a bizottságok felterjesztését. A záróülésen, miután a zsinati tagok az egész tervezet elfogadásáról szavaztak, a megyéspüspök ünnepélyesen kihirdette a meghozott határozatokat, s azokat 1923. július 26-ai hatállyal a Veszprémi egyház-

⁴ A szakirodalom tévesen – vagy mert a változás csupán filiákat érintett – a sértetlenül maradt egyházmegyek sorában említi az egri főegyházmegyet is. Valójában innen is leválasztottak öt települést: 1920-ban Csehszlovákiához, 1947-ben a Szovjetunióhoz került a mándoki plébánia négy leányegyháza: Tiszaágtelek, Ásvány (Tiszaásvány), Eszeny és Szalóka, valamint Romániához csatolták Érkenézt, amely a nyírábrányi plébánia görögkatolikus lakosságú leányegyháza volt. *Pesti Hírlap*, 1939. január 28. 61. évf. 23. sz. 19. oldal: „Mit hozott vissza a felszabadított Felvidék az egri főegyházmegyének?” Az egri főegyházmegyei határ módosulására – Sasi Attila térképész tényfeltárására hivatkozva – elsőként SOMORJAI Ádám hívja fel a figyelmet, lásd: Helyzetkép a trianoni békeszerződés által szelt római és görögkatolikus egyházmegyekről, előadás 2020. szeptember 11-én Esztergomban. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 35 (2023/3–49), 105.

megye törvényeivé nyilvánította. A határozatok rövidesen nyomtatásban is megjelentek, s az egyházmegye működésének normájává váltak.

Rott Nándor püspök 1934. január 30-án kelt körlevelében hirdette meg a veszprémi egyházmegye újabb zsinatát, egy évvel elcsúszva a CIC előírásához képest. Ezt a püspök a szeminárium átépítésével magyarázta, mert enélkül nem tudott volna megfelelő elszállásolási lehetőséget biztosítani a résztvevők számára. A püspök 8 bizottságot állított fel kanonokok vezetésével: 1. Lelkipásztori bizottság, 2. Lelkiéletet és általános kötelességeket tárgyaló bizottság, 3. Adminisztrációs ügyek bizottsága, 4. Tanügyi bizottság, 5. Papnevelési bizottság, 6. Szerzetesi bizottság, 7. Cancellariai bizottság, 8. Javaslatokat előkészítő bizottság. Az előkészítő munkálatokba bevonták az alsópapságot is, amely az áprilisi espereskerületi koronákon fogalmazhatott meg közös javaslatokat, illetve egyénileg is fordulhattak beadványokkal a püspökséghez. Az egyházmegyei zsinat a kijelölt időpontban, 1934. június 25–28. között zajlott le., az utolsó nap a megyéspüspök szentesítette az elfogadott határozatokat, majd a veszprémi egyházmegye törvényeiként kihirdette azokat. Annak ellenére, hogy a kitűzött cél a korábbi rendeletek felülvizsgálata volt csupán, s a munkálatok nagyobb része ténylegesen is csak a szövegrevízióra korlátozódott, az 1934. évi zsinat határozatai újdonságokat is tartalmaztak. Ez részben a magasabb szintű egyházi és állami jogszabályok adaptálásának követelményéből (a szeminárium oktatási rendje; Actio Catholica; egyházközségek; anyakönyvi utasítások), részben pedig Rott püspök plébánialátogatásokon szerzett tapasztalataiból (templomok felújítása; új kegytárgyak beszerzése, népművelés) adódott. Érdekes kezdeményezése volt a zsinatnak, hogy a püspöki *ad limina*-látogatás mintájára előírták: háromévenként minden plébános, adminisztrátor és helyi káplán megjelenni tartozik Veszprémben, ahol be kell számolnia főpásztorának a rábízott lelkipásztori feladatok teljesítéséről (74. §. 4.).

Székesfehérvár, 1924 és 1934

Időrendben harmadikként a székesfehérvári egyházmegyében tettek eleget a CIC zsinattartást elrendelő 356. kánonjának. A három zsinat – Vác, Veszprém és Székesfehérvár – joganyagának összevetése azt mutatja, hogy a székesfehérvári szabályozás volt a leg-tömörebb, legszigorúbb megfogalmazású – ám egyszersmind a leggyakorlatiasabb is. Mózy Gergely levéltáros összegyűjtötte, jegyzetelte és magyarázta az 1924-es zsinat előkészületeit, jegyzőkönyvét, dekrétumát és utóéletét (az 1934-es zsinat esetében a dekrétumot csak digitális formában közölte). A papság ekkor már folyamatként tekintett a zsinatra, és a püspök 1942-ben megkezdte egy újabb zsinat előkészítő munkálatait, de azt a világháború és az azt követő társadalmi változások megghiúsították.

Szombathely, 1927

Az 1777-ben alapított szombathelyi püspökség történetében 1945-ig összesen három egyházmegyei szinódus volt. Az 1821-ben tartott első egyházmegyei gyűlésre az 1822. évi nemzeti zsinatot előkészítő konzultációk részeként került sor: eredményeit – a többi egyházmegye szinódusainak vagy papi gyűléseinek javaslataihoz hasonlóan – felhasználták a nemzeti zsinat határozatainak megfogalmazásakor. 1821-et követően csak 1927-ben gyűlt össze az egyházmegye papsága a következő zsinatra, amelynek legfontosabb

feladata a trianoni béke után megcsonkított egyházmegye kormányzatának és hitéletének reformja és egy új egyházmegyei törvénykönyv megalkotása volt. A következő évtizedek nem kedveztek a CIC rendelkezései betartásának. Így csak a rendszerváltás után ültetett össze megint a zsinat 1998-ban, amikor a jelentősen megváltozott társadalmi környezet és a II. vatikáni zsinat által elindított egyházi reformok miatt ismét elodázhatatlanná vált az egyházmegye megújítása.

Kalocsa, 1928

Kalocsán meglehetősen ritkán tartottak zsinatot az újkorban: 1763 után – nem számítva az 1822-es és az 1848-as zsinatok előkészületeit – 1863-ban, majd további 71 év elteltével 1928-ban. Az 1928. december 5-én tartott tanácskozás témáit Zichy Gyula érsek az újról körlevelében meghirdette. A szervezés és az előkészítés egész éven át tartott. Az egyházmegyei zsinaton összesen 140, elsősorban hitéleti-lelkipásztori területet érintő rendelkezést fogadtak el, amit az érsek jóvá is hagyott. Többek között szorgalmazták az akkoriban még újdonságnak számító egyházközségek szervezését a plébániákon, valamint a gyakori szentáldozást mind a felnőttek, mind a gyermekek körében.⁵

Győr, 1935

A győri egyházmegye első zsinatai a 15. századra adathozhatóak: Molnári Kelemen győri püspök 1438-ban tartott zsinatot, majd a Trienti Zsinatról (1545–1563) hazatérve 1579-ben Draskovich György győri püspök Szombathelyre hívta egyházmegyéje papságát, hogy a *Concilium Tridentinum* rendelkezéseit kihirdethesse és megvitathassa. Ezután több mint 350 évet kellett várni, hogy Győr megyés főpásztora egyházmegyei zsinatot hívjon össze és csaknem 500-at, hogy Győrben újra zsinatra jöjjön össze az egyházmegyei papság. Az eltelt több zsinat nélküli évszázad oka még kutatásokra vár, de annyi bizonyos, hogy ennek okai a nemzeti és az esztergomi tartományi zsinatok voltak, másrészt pedig ezt az egyes püspökök személyisége is okozhatta. Breyer István (1933–1940) győri püspök székfoglalása után alig egy hónappal, 1934. február 5-én körlevelében rendelt el *canonica visitatiót*, hogy jobban képbe kerüljön az egyházmegye állapotát illetően. Pár hónappal később, novemberben megkezdte az egyházmegyei zsinat szervezésének előkészületeit is. A zsinat összehívásáról az 1935. évi első körlevelében tájékoztatta az egyházmegye papságát, majd ezt követően kiküldte a zsinati határozatok tervezeteit. A papság észrevételeit egyrészt a visszaküldendő tervezetekre vezethette rá, másrészt megvitatták őket a soron következő tavaszi esperesi koronákon. A koronák jegyzőkönyvei nemcsak az egyházmegye és a klérus mindennapjaiba engednek betekintést, de fontos adalékokat tartalmaznak a papság gondolkodásmódjáról. A zsinatot 1935. augusztus hó 27–29. között tartották. Széles körű előzetes egyeztetéseknek köszönhetően a zsinat három napja alatt komoly vita már nem bontakozott ki.

⁵ LAKATOS Andor: A változások évszázada – fejezetek a Kalocsai Főegyházmegye 20. századi történetéből 1909–1999. In *A Kalocsai Érsekség 100 esztendeje. 1909–2009*. Kalocsa–Kecskeméti Főegyházmegye, Kalocsa 2009, 41–43.

Pécs, 1936

Virág Ferenc pécsi püspök eredetileg a kódex 1918. évi életbe léptetése után tíz évvel szándékozott összehívni a zsinatot, de több felmerült akadály miatt csak nyolc évvel később, 1936-ban kerülhetett erre sor, ugyanakkor addigra mindezt jól előkészítetten tehetette. Ezt megelőzően – még a Trienti Egyetemes Zsinat alapján – 1863-ban volt Pécsi egyházmegyei zsinat. A köztes 73 év alatt azonban nemcsak az egyházjog, hanem a világ is sokat változott, amire reagálni kellett, s Virág püspöknek útmutatást kellett adnia papjainak és híveinek. Ebben jól felkészült „szakmai stáb” segítette, élén többek között Sipos Istvánnal, a kor neves egyházjogászával, vagy Szőnyi Ottóval, az egyházi műemlékvédelem akkori első emberével. Az alapos előkészületeknek és a zsinati atyáknak köszönhetően tartalmas, 563 paragrafusból álló határozatgyűjtemény született, amely a papság életével, valamennyi tevékenységével kapcsolatban igyekezett részletes és hasznos útmutatóul szolgálni. Újabb zsinat megtartására ezt követően már nem került sor Virág Ferenc 1958-ig tartó püspöksége alatt.

Pannonhalma, 1926 és 1940

A pannonhalmai bencés főapátság már alapításától kezdve végzett lelkipásztori munkát, amelyet illetően közvetlenül a pápának volt alárendelve. A pannonhalmai apát, illetve főapát gondoskodott az apátság birtokain lévő lelkipásztori helyek (szerzetespap) plébánosokkal való betöltéséről. Az egyházmegye 19. századi területe 356 km²-t ölelt fel, húszezer lakossal, 13 plébániával. A plébánosok akkor is részben helyben laktak, részben a többi rendtag segítségével a főapátságból látták el a pasztorációs feladatokat. Az első világháborút lezáró trianoni békeszerződést (1920) követően a 13 plébániából kettő Csehszlovákia területére esett. A magyarországi rész továbbra is a győri és a veszprémi egyházmegyék közé ékelődött, és tizenegy települést (Bakonybél, Bakonypéterd, Győrszentiván, Győrszentmárton, Kajár, Lázi, Nyalka, Ravazd, Tárkány, Tényő, Veszprémvarsány) foglalt magában.⁶

A rend a pannonhalmai egyházmegyével (1983 óta: területi apátság), a más apátságok plébániáival és a pasztorációval kapcsolatos kérdéseket évszázadokon át a rendi káptalanokon vitatta meg. Az új egyházi törvénykönyv megjelenése viszont itt is változást hozott, és a bencés atyák is fontosnak tartották az egyházmegyei zsinat tartását, amelyet a korábbi szokásnak megfelelően a rendi nagykáptalannal egy időben, de attól elkülönítve tartottak. Eddig – az egyházmegyei törvénykönyv megalkotása miatt – csupán az 1940-es pannonhalmai egyházmegyei zsinatról tudott a történetírás, de magával a zsinattal csak említés szintjén találkozhatott az érdeklődő. A forrásokat kutató Dénesi Tamás

⁶ 1951-ben a pannonhalmai egyházmegye átmenetileg megszűnt, és az itt működött, ekkor már 13 plébániáját (a főszevegben említettekén kívül még Bársonyos és Ménfőcsanak) és 5 lelkészét (Szent István-telep, Kismegyer, Ölbőpuszta, Tarjánpuszta, győri Szent Ignác-templom) a győri egyházmegyéhez csatolták. A II. Vatikáni Zsinat után az egykori exempt egyházmegye exempt területi apátság lett. Pataky Kornél győri püspök 1989. március 3-i dátummal adta vissza a pannonhalmai egyházmegye kormányzását Szennay András főapátnak. II. János Pál pápa *Hungarorum gens* kezdetű, 1993-ban kibocsátott bullája óta a Pannonhalmai Területi Főapátság egyházközségei: Bakonybél, Bakonypéterd, Győr-Győrszentiván, Győr-Kismegyer, Győr-Ménfőcsanak I., Győrasszonyfa, Lázi, Nyalka, Pannonhalma, Ravazd, Táp, Tápszentmiklós, Tarjánpuszta, Vének, Veszprémvarsány.

érdeme egy teljesen új eredmény: az 1926-os pannonhalmi zsinat létének feltárása. A rendi nagykáptalannal egy időben tartott zsinat eddig elkerülte a történetírás figyelmét, hiszen eleve keveset írtak a két világháború közötti pannonhalmi egyházmegyeről, másrészt ekkor csupán határozatokat fogalmaztak meg, és nem született egyházmegyei törvénykönyv. Annak megalkotása a következő, 1940-ben összehívott zsinatra várt.

Esztergom, 1941

Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímás gondosan előkészítette a tanácskozást, majd egy kényszerű halasztás dacára 1941. november 11–12. között sikeresen lefolytatta, határozatait pedig kihirdette.⁷ Anyaga azonban a Prímási Levéltárban egyelőre lappang, így annak elemzését a kutatói utódoknak kell majd elvégezni.

Eger, 1931 és 1942

Az egri főegyházmegyében már majdnem két évszázadon át nem tartottak egyházmegyei zsinatot, amikor Szmrecsányi Lajos érsek 1931. július 2–3-ára meghirdette azt. Az előkészítő munkálatok során az egyházmegye egész papságát bevonva több fórumon is megtárgyaltak minden, az egyházmegye életét érintő kérdést a hitélettől kezdve a vagyonkezelésen át a papság társadalmi tevékenységéig, bár minden témában a döntő szót az egyházjog értelmében az érsek mondta ki. Az ünnepélyes zsinati üléseken már csak a határozatok ismertetésére és érseki jóváhagyására került sor. Tizenegy évvel később, 1942. június 16-án ismét egyházmegyei zsinatot tartottak Egerben, ennek feladata azonban már nem új statútumok megalkotása, hanem csak a régiók javítása, módosítása és kiegészítése volt az elmúlt évtized társadalmi-vallási-közéleti változásainak megfelelően. A tíz év múlva, 1952-ben esedékes egyházmegyei zsinatot a kommunista diktatúrában már nem lehetett megtartani.

EGYHÁZMEGYEI ZSINATOK 1945 UTÁN

Az 1941-es esztergomi és az 1942-es egri zsinatok egy korszakot zártak le: ezek voltak utolsó olyan magyar egyházmegyei zsinatok, amelyek az 1918-as egyházi törvénykönyv jegyében születtek. Ezt követően – miután Magyarország háborús hadszínterré vált, s a szovjet csapatok megszállták az országot, majd rövid átmenet után egy kommunista-szocialista, harcos ateista diktatúrát erőszakoltak rá a nemzetre és benne a katolikus egyházra – bármiféle zsinat tartására még csak gondolni sem lehetett. Hiszen az állam hivatalos egyházpolitikai célkitűzése nemhogy az egyház belső zsinati megújulása lett volna, hanem éppen annak és általában minden más vallásnak is a megsemmisítése. De egy zsinat tartása az egyházi illetékesek szemében sem volt kíváncsú, hiszen azt az 1951-ben felállított Állami Egyházügyi Hivatal – és ennek hátterében a politikai rendőrség – saját céljainak megvalósítására használta volna fel. Az egyházmegyei zsinatok szerepét 1945

⁷ Az *Esztergomi Főegyházmegyei Zsinat (1941. november 11–12.) határozatai*. Stephaneum, Budapest 1942.

és 1989 között a püspökkari konferenciák részben pótolták (de azok egyházjogi értelemben természetesen nem zsinatok, s azokon csak az ordináriusok tanácskoztak). A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) felébresztette az egyházmegyei zsinatok tartásának szokását (*Christus Dominus* 36.), majd az 1983-ban kiadott új Egyházi törvénykönyv szabályozta az egyházmegyei zsinatok tartását (460. és a kk. kánonok).

A rendszerváltozás után viszont Magyarországon is lendületet kapott a zsinati tanácskozási forma, miután a vallásszabadságról szóló 1990. évi IV. törvény visszaállította az egyházak önrendelkezési jogát. A főpásztorokat temérdek tennivaló várta, fel kellett építeni azt az új egyházat, amely mind a hagyományoknak, mind az új feladatoknak és kihívásoknak megfelelt. Ebben mérföldkövet jelentett II. János Pál pápa magyarországi látogatása 1991 nyarán, amikor is augusztus 20-án a püspöki karhoz intézett beszédében nemcsak a közelmúlt feldolgozásáról szólt, hanem a jövő feladatait is felvázolta.⁸ A püspökökre váró teendőkkel kapcsolatban említette a Nyugaton már lezajlott egyházmegyei zsinatokat, és az új evangelizáció keretében szorgalmazta ezek mielőbbi magyarországi megtartását is. A feladat tehát adva volt. Egyházmegyei zsinat szükségességére már jóval a pápa látogatása előtt gondoltak egyes főpásztorok. Paskai László bíboros, esztergomi érsek 1988-ban körlevélben jelentette be tervét egy zsinat megtartásáról, amihez kérte a plébániák javaslatait. Az előkészítés feladataival pedig Erdő Pétert, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem jogászprofesszorát bízta meg (aki 2003-ban az érseki székből hivatali utódja lett). A zsinatot eredetileg 1993. július 4. és 10. közötti napokra hirdették meg, ám az időközbeni komoly változások – köztük az egyházmegyei határoknak a *Hungarorum gens* apostoli konstitúcióval (1993. május 30.) elrendelt módosítása – miatt egy évvel elhalasztották, és arra végül 1994. július 3. és 9. között került sor.⁹

A zsinat munkája négy témakört ölelt fel. Az első „Krisztus tanítói működéséről” szólt négy fejezetben az evangelizációról, a hitoktatásról, a katolikus iskolákról és az ifjúságról. A második „Krisztus papi küldetését” tárgyalta szintén négy fejezetben: a szentségekről (liturgiáról), a családról, a papi életéről és a papképzésről. A harmadik témakör „Krisztus pásztori küldetése” témát ölelte fel öt fejezetben, úgymint az egyházi szervezetről, az anyagi javakról, a plébániák és a hívek életéről, a szerzetesekről, a világiakról. A negyedik az „egyház küldetését a világban” vázolta fel szintén öt fejezetben a sajátos csoportokról, az ökumenizmusról, a nem keresztényekről és a nem hívókról, a karitásról és a társadalomról.¹⁰ A példásan előkészített és lefolytatott esztergomi egyházmegyei zsinat mélyreható helyzetelemzésével nemcsak a katolikus egyházra, hanem az egész magyar társadalomra is hatást gyakorolt, valamint javaslataival és határozataival új feladatokat fogalmazott meg, így példaképe lett a következő egyházmegyei zsinatoknak az országhatáron innen és túl.¹¹

Az esztergomi zsinatot követően 2024-ig Magyarországon további tíz egyházmegyei zsinatot tartottak: Szeged-Csanád 1995, Kalocsa-Kecskemét 1995, Vác 1995, Veszprém 1996, Eger 1996, Székesfehérvár 1998, Szombathely 1998, Pécs 1998, Debrecen-Nyíregyháza 1999, végül 2022-ben az 1993-ban felállított kaposvári egyházmegyében. Nem volt zsinat a Győri Egyházmegyében, a Hajdúdorogi Görögkatolikus Egyházmegyé-

⁸ II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978–2005. III. kötet. (Szerk. Diós István). Szent István Társulat, Budapest 2005. A püspöki karhoz intézett beszéde Nr. 10, 111.

⁹ NÉMETH László: Az esztergomi főegyházmegyei zsinat. *Vigilia* LVIII. (1993/4), 260–266.

¹⁰ *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye zsinati könyve*. Szent István Társulat, Budapest 1994. 23–179.

¹¹ Például Gyulafehérvárott és Szabadkán. Vö. ERDŐ Péter: Die Diözesansynoden in Ungarn nach der Wende von 1989–1990. *Annuario Historiae Concilliorum* 42 (2010) 373–378.

gyében (a hozzá kapcsolt Miskolci Görögkatolikus Apostoli Exarchátussal), és nem volt zsinat a pannonhalmi főapátságban sem. A főapátság ugyan nem tartott zsinatot, de az egyik plébániája Győrszentivánban – meglehetősen unikális módon – igen. Ezt az ottani plébános, Nyiredy Maurus OSB hosszú előkészítés után hívta össze és vezette le 2001. április 20. és 22. között.

Összességében kijelenthető, hogy a polgári kori zsinatokat legfeljebb az egyes egyházmegye-történetek vagy püspök-életrajzok, a nagygyűléseket meg a politikai katolicizmussal foglalkozó munkák említik anélkül, hogy részletes elemzésükbe bocsátkoznának. Holott a zsinatok túlmutatnak önmagukon: a helyzetképek kíméletlenül feltárták a valós magyar katolikus életet, sőt azon túl, azokban a társadalom egészének lenyomata is ott van. A 2011 és 2017 közötti alapkutatásnak köszönhetően 102 publikáció készült, ebből 19 önálló kötet. A Bölcsészettudományi Kutatóközpont gondozásában kiadott *Magyar Történelmi Emlékek, Okmánytár* című sorozaton belül (szerk. Fodor Pál) elindított *Egyháztörténeti Források* című alsorozat (szerk. Balogh Margit) keretében az alábbi zsinattörténeti munkák jelentek meg:

- ADRIÁNYI Gábor (források válogatása, bevezetés, jegyzetek), BÁRÁNY Zsófia (kézírások latin szövegek átírása): *Az 1863. évi kalocsai tartományi zsinat*. (Egyháztörténeti Források 2.) MTA BTK, Budapest 2015. 179 oldal.
- TENGELY Adrienn (források válogatása, bevezetés, jegyzetek): *Az 1931. és 1942. évi egri egyházmegyei zsinatok*. (Egyháztörténeti Források 3.) MTA BTK, Budapest 2016. 528 oldal.
- ZAKAR Péter (források válogatása, bevezető tanulmány, jegyzetek): *19–20. századi zsinatok és zsinati előkészületek a Csanádi egyházmegyében*. (Egyháztörténeti Források 4.) MTA BTK, Budapest 2016. 260 oldal.
- MÓZESSY Gergely (források válogatása, bevezető tanulmány, jegyzetek): *A Székesfehérvári egyházmegye zsinatai a 20. század első felében*. (Egyháztörténeti Források 5.) MTA BTK, Budapest 2016. 345 oldal.
- GÁRDONYI Máté (összeáll., bevezette és jegyzetelte): *Egyházmegyei zsinatok és tanácskozások Veszprémben*. (Egyháztörténeti Források 6.) MTA BTK, Budapest 2016. 360 oldal.
- BAKÓ Balázs (forrásválogatás, bevezető tanulmány, jegyzetelés): *A Szombathelyi egyházmegye zsinatai*. (Egyháztörténeti Források 10.) MTA BTK, Budapest 2017. 487 oldal.
- DAMÁSDI Zoltán (forrásválogatás, bevezető tanulmány, jegyzetelés): *Az 1936. évi pécsi egyházmegyei zsinat*. (Egyháztörténeti Források 11.) MTA BTK, Budapest 2017. 406 oldal.
- Laura STANCIU (forrásválogatás, bevezető tanulmány, jegyzetelés): *Az erdélyi görögkatolikus egyház története zsinatai tükrében (1782–1900) / Istoria Bisericii Române Unite din Transilvania prin sinoadele sale (1782–1900)*. DVD-melléklettel. (Egyháztörténeti Források 12.) MTA BTK, Budapest 2017. 823 oldal.
- ADRIÁNYI Gábor (forrásválogatás, bevezető tanulmány, jegyzetelés): *Esztergomi zsinatok a 19–20. században*. CD-melléklettel. (Egyháztörténeti Források 13.) MTA BTK, Budapest 2017. 216 oldal.
- LÉNÁR Andor (forrásválogatás, bevezető tanulmány, jegyzetelés): *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai a 19–20. században*. (Egyháztörténeti Források 14.) MTA BTK, Budapest 2017. 576 oldal.

FEJÉRDY András (összeállította), RIHMÉR Zoltán (ford.): *Az 1822. évi nemzeti zsinat története.* (Egyháztörténeti Források 15.) MTA BTK, Budapest 2018. 654 oldal.

DAMÁSDI Zoltán: *Az 1863. évi pécsi egyházmegyei zsinat.* (Egyháztörténeti Források 16.) Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest 2020. 314 oldal.

DÉNESI Tamás: *A Pannonhalmi egyházmegyei zsinatai.* (Egyháztörténeti Források 17.) Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest 2021. 366 oldal.

A fenti sorozaton kívüli kötetek:

A 20. század egyház- és társadalomtörténetének metszéspontjai. BÁNKUTI G. – VARGA SZ. – VÉRTESI L. (szerk.) (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis VIII.) Pécsi Hittudományi Főiskola, Pécsi Egyháztörténeti Intézet, Pécs 2012. 240 oldal.

TAMÁSI Zsolt: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat.* Gondolat, Budapest 2013. 200 oldal.

Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16–20. században. Szerk. BALOGH M. – VARGA SZ. – VÉRTESI L. (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis X.) Pécsi Hittudományi Főiskola, Pécsi Egyháztörténeti Intézet–MTA BTK, Pécs–Budapest 2014. 516 oldal.

1. AZ ELŐZMÉNYEK: GÖRÖGKATOLIKUS EGYHÁZAK MÁRIA TERÉZIA URALKODÁSA IDEJÉN

Jóllehet a görögkatolikus egyházak a 17. század elején (1611: márcsai unió), közepén (1646/49: ungvári unió) és utolsó éveiben (1699/1700: gyulafehérvári unió)¹ jöttek létre a Habsburg-uralom alatt álló Magyarország és Erdély különböző régióiban, valódi egyházzervezeti fejlődésük csak évtizedekkel, vagy akár másfél évszázaddal később, számos nehézség közepette indult meg. Az uniók megkötése után aktuálissá váló alapkérdésre: pontosan miként valósuljon meg a bizánci rítusú katolikusok betagozódása a katolikus egyházba, az eseményeket alakító egyházi és világi aktorok szinte kivétel nélkül azt a választ adták, hogy a latin rítusú egyházi vezetőknek a lehető legszélesebb felügyeleti jogokat kell biztosítani a görögkatolikusok fölött. Ezt az álláspontot az a tényszerűen igazolható tapasztalat támasztotta alá, mely szerint az unitusok – megfelelő teológiai képzettség hiányában – nem rendelkeztek kellő ismeretekkel a katolikus egyház tanításáról és egyházfegyelmi szabályairól. Szükségesnek tartották tehát azt, hogy az uniót – előre nem látható ideig – a tudás- és normaátadás folyamatai kövessék, egyfajta egyházi szocializáció keretein belül. Ezen folyamatok sikerességét akkor látták biztosítva, ha a görögkatolikusok – korábban valamilyen formában meglévő – egyházkormányzati önállóságát korlátozzák, vagy felszámolják.² Így például a munkács-csernekegyi monostor püspöki rangú elöljárója, aki a monostor vonzáskörzetében évszázadokon át gyakorolt – igaz katolikus és közjogi szempontból nem értelmezhető – joghatóságot, 1689-től apostoli vikáriusként működhetett tovább, a gyakorlatban 1706-ig Kollonich Lipót bi-

¹ A bizánci rítusú közösségek uniója mellett Erdélyben egy másik keleti rítus, az örmény rítus képviselői körében is történtek kísérletek egy Rómával egyesült egyház megszervezésére, lásd NAGY Kornél: *Az erdélyi örmények katolizációja (1685–1715)*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest 2012, valamint NAGY Kornél: Mártonffy György püspök és az erdélyi örmények. *Erdélyi Múzeum* 78 (2016) 68–84.

² A betagozódás kérdéséhez: SZABÓ Péter: A keleti közösségek katolikus egyházba tagozásának ekkleziológiai elvei és jogi struktúrái az uniók korában. In VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*. (Collectanea Athanasiana I/1.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2008, 15–33.

borosnak, azt követően pedig a mindenkori egri püspöknek alárendelve.³ Némileg eltérő helyzetbe került az unióra lépett gyulafehérvári metropolita, aki egy ideig címét is megtarthatta, majd 1723-ban – elsőként a görögkatolikus egyházak közül – a katolikus egyházzal jognak és a magyar közjognak megfelelő módon felállított egyházmegyéjét is kapott, amit megyéspüspökként kormányozhatott. A székhelyét viszont kénytelen volt áthelyezni Gyulafehérvárról először Fogarasra, majd pedig Balázsfalvára.⁴ De ennél is súlyosabb következményekkel járt a „teológus” intézményének bevezetése. A „teológus” egy jezsuita páter volt, akinek eredetileg az volt a feladata, hogy a gyulafehérvár-fogarasi püspököt a katolikus teológia és egyházfegyelem területén segítse. A gyakorlatban viszont a „teológusok” az egyházmegye tényleges vezetői lettek, ami idővel egyre erősödő ellenálláshoz vezetett a görögkatolikus klérus körében, sőt az unió további terjedésének korlátjává is vált.⁵ A márcsai unióban megszülető görögkatolikus egyház vezetői 1671-től kaptak apostoli vikáriusi és címzetes püspöki kinevezést a Szentszéktől és lettek egyúttal a zágrábi püspök rítusvikáriusai. Ez utóbbi tisztség 1715 után megjelent az egri püspök joghatósági területén élő görögkatolikusok vonatkozásában, illetve 1748-tól a nagyváradi egyházmegyében is.

A 18. század közepére a görögkatolikusok alárendelése a latin rítusú hierarchiának számos konfliktus forrásává és lényegében a Rómával egyesült közösségek további fejlődésének akadályává vált. Mivel az uniók után a katolikus oktatási intézmények kapui megnyíltak a görögkatolikusok előtt is, idővel egyre kevésbé bizonyult indokoltnak a felettük gyakorolt gyámkodás. Létrejött egy olyan görögkatolikus egyházi réteg, mely kellő műveltséggel és képzettséggel rendelkezett az önálló egyházszervezet működtetéséhez.⁶ A rítusközi konfliktusok híre, melyek az Egeri egyházmegyére különösen is jellemzőek voltak Barkóczy Ferenc (1745–1761) és Eszterházy Károly (1762–1799) püspökök idejében, Bécsbe is eljutott. Mária Terézia királynő kezdetben egyfajta mediációval próbálkozott, de annak sikertelenségét követően úgy döntött, hogy a görögkatolikusok ügyét beemeli egyházpolitikai törekvéseinek szöveggörnyezetébe.

Padányi Bíró Márton veszprémi püspök *Enchiridion de fide* című művének betiltása (1750) Mária Terézia új egyházpolitikájának erőteljes megnyilvánulása volt, amivel jelezte, hogy az évszázados hagyományokkal szakítva a hatalmi struktúrák kiépítésében és működtetésében már nem kíván a katolikus felsőklérusra támaszkodni, sőt szükség esetén kész velük a konfrontációra is.⁷ Velük szemben a terézianus egyházpolitikában elő-

³ A latin hierarchiának való alárendeltség elméleti háttéréhez: VÉGHSEŐ Tamás: Jezsuiták és görögkatolikusok Északkelet-Magyarországon a 17. század második felében. In SZABÓ Irén (szerk.): *Katolikus megújulás Északkelet-Magyarországon*. Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak 2014, 214–226.

⁴ A Gyulafehérvárra 1716-ban véglegesen visszatérő latin rítusú püspök a IV. Lateráni Zsinat „*Quoniam in plerisque*” kezdetű rendelkezésére hivatkozva érte el a görögkatolikus püspök székhelyének megváltottságát.

⁵ I. TÓTH Zoltán: *Az erdélyi román nacionalizmus első százada. 1697–1792*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda 1998, 41–45.

⁶ SOLTÉS, Peter: A papság reformja a Munkácsi Egyházmegyében a 18. században. In VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Symbolae. A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*. (Collectanea Athanasiana I/3.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2010, 231–246., 238.

⁷ SPANNENBERGER Norbert: Felvilágosult abszolutizmus, tolerancia és paritás. Egyház- és valláspolitikai a 18. századi Habsburg Birodalomban. In VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*. (Collectanea Athanasiana I/6.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2014, 13–28., 22.

térbe kerültek az alsóbb szintű egyházi struktúrák és a lokális közösségek, melyek vezetői szerepet kaptak a köz szolgálatában és a közjó előmozdításában. Ahogyan arra Spannenberger Norbert rámutat,⁸ ez a paradigmaváltás magában rejtette a társadalom valamennyi rétegének, köztük a perifériára szorult közösségek megszólításának lehetőségét is. Mivel a görögkatolikusok a marginalizált társadalmi rétegekhez tartoztak, akik fölött a római katolikus felsőklérus olyan jellegű felügyeletet gyakorolt, amely akadályozta mind a további fejlődést, mind pedig az emancipációs törekvéseket, a terézianus egyházpolitika irányváltása számukra új távlatokat nyitott.

Az egyházpolitikai változás első kézzelfogható eredménye a görögkatolikusok számára a Munkácsi egyházmegye kánoni felállítása volt. Az erre tett első kísérlet azonban 1766/67-ben meghiúsult, ami jól mutatja a latin rítusú felsőklérus ellenállásának erejét. Mária Terézia római ügyvédei hiába alapozták érvelésüket arra, hogy a görögkatolikusok latin főpásztor alá rendelésével az unió egyik feltétele sérül, s ezt egy önálló görögkatolikus egyházmegye szabályszerű felállításával orvosolni kell, XIII. Kelemen pápa Eszterházy püspök érvelését fogadta el, aki a IV. Lateráni Zsinat *Quoniam in plerisque* kezdetű határozatára, illetve IV. Piusz pápa *Romanus pontifex* kezdetű bullájára hivatkozott. Ezek kimondták: a bizánci szertartásúak annak a latin szertartású püspököknek a joghatósága alá tartoznak, melynek területén élnek.

A Szentszék elutasító álláspontja nem tántorította vissza Mária Teréziát, a következő évek egyre súlyosabbá váló konfliktusai pedig sürgetővé tették a probléma megoldását. A császárnő 1770 májusában római ügyvédei útján újabb kérvényt terjesztett be immáron XIV. Kelemen pápához a Munkácsi egyházmegye felállítása érdekében. Az ügyvédek ekkor már ismerték Eszterházy püspök jogi érvelését, s annak állításait más szentszéki dokumentumok rendelkezéseivel cáfolták, mint például X. Leó *Accepimus* kezdetű bullája, mely kimondja, hogy a görög szertartású főpásztorok a görögök felett, a latin szertartású püspökök pedig a latinok felett gyakorolnak joghatóságot. A jogi érvelés mellett ugyanannyira fontos volt Mária Terézia erélyes fellépése, aki kilátásba helyezte azt is, hogy a Szentszék halogató vagy elutasító álláspontja esetén saját jogkörében eljárva rendezi a kérdést. XIV. Kelemen pápa – immáron Eszterházy püspök meghallgatása nélkül – 1770 novemberében tudatta Mária Teréziával, hogy kész megadni jóváhagyását. A majd egy évig tartó tárgyalások után 1771. szeptember 19-én adta ki az *Eximium regaliū* kezdetű bullát, mellyel felállította a Munkácsi egyházmegyét.⁹

A Munkácsi egyházmegye megalapítása és az uralkodó részéről bőkezű dotálása áttörést jelentett a görögkatolikusok egyházzervezeti fejlődése, s ennek folyományaként társadalmi emancipációjuk szempontjából. Mindössze hat évvel később Mária Terézia újabb két egyházmegyét alapított számukra.¹⁰ A Nagyváradi egyházmegye területén élő görögkatolikusok számára a latin rítusú püspökség javadalmát megosztva és a püspöki székvárost székhelyként kijelölve létesített egyházmegyét. Az alapítás módja önmagában is jelzésértékű volt, hiszen mind a vagyonomegosztás, mind pedig a székhely (és névviselés) megosztása azt üzenete, hogy a világi hatalom egyenrangúnak tartja a két rítushoz

⁸ Uo. 23.

⁹ A Munkácsi egyházmegye felállításának részleteihez: HODINKA Antal: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*. Budapest 1910, 607–626. PEKAR, Athanasius: *De erectione canonica eparchiae Mukacoviensis*. (Analecta OSBM Series II. Sectio I.) Romae 1956, 93–127. JANKA György: A munkácsi egyházmegye felállítása. *Athanasiana* 4 (1997), 57–81.

¹⁰ JANKA György: A bécsi udvar lépései a nagyváradi és a körösi görög katolikus egyházmegyéek felállításában (1775–1777). *Athanasiana* 2 (1996), 107–116.

tartozó alattvalóit. Vagyis az a vagyon, amit az évszázadok során az apostoli királyok a latin rítusú nagyváradai püspök rendelkezésére bocsátottak a hitéleti tevékenység finanszírozására, ugyanúgy megilleti a bizánci rítusú katolikusokat is és amennyiben a társadalmi és demográfiai változások ezt indokoltá teszik, szükség esetén ez a javadalom megosztható és megosztható. Fontos üzenete volt a székhely kijelölésének is. Bár a szóban forgó vagyonelem a belényesi uradalom volt, az új görögkatolikus egyházmegye központja nem Belényes lett, hanem Nagyvárad. A döntésben nyilvánvalóan nem az játszott döntő szerepet, hogy Nagyvárad infrastruktúrája fejlettebb volt, mint a belényesi. Éppen a gyulafehérvár-fogarasi püspökség balázsfalvi székhelye szolgálhatott volna precedensként, hiszen Balázsfalva jelentéktelen kis mezővárosból lett a román görögkatolikusok egyházkormányzati és kulturális központja, „kis Rómája”. Az a tény, hogy a Magyar Királyságban 1777-től két Nagyváradai egyházmegye – egy latin és egy bizánci rítusú – létezett, a görögkatolikusok társadalmi emancipációjának jele lett.

Szintén 1777-ben – a nagyváradai alapítással együtt kezdeményezve és tárgyalva – a zágrábi püspök alárendelt görögkatolikus rítusvikariátust is egyházmegyévé szervezték, Kőrös székhellyel. Mindkét bizánci rítusú egyházmegye felállítását a magyarországi római katolikus püspökök heves ellenkezése kísérte. Bár Mária Terézia ugyanekkor a latin egyházszervezet fejlesztésén is munkálkodott a székesfehérvári és a szombathelyi egyházmegye létrehozásával, a római katolikus püspökök azon meggyőződésüknek adtak hangot, hogy a görögkatolikusok a katolicitás szempontjából még mindig megbízhatatlanok, ezért az önálló egyházszervezetet nem szabad megadni nekik. Ahogyan a Munkácsi egyházmegye esetében is történt, a magyar püspökök első tiltakozását a Szentszék elfogadta, s csak a két latin rítusú egyházmegye felállítását hagyta jóvá. Mária Terézia hajthatatlansága viszont ebben az esetben is eredményre vezetett.

2. A SZINÓDUS ELŐZMÉNYEI, TÉMÁI ÉS DÖNTÉSEI

A görögkatolikus egyházszervezet fejlesztésével egyidejűleg a bécsi udvar szükségesnek látta a királyság különböző régióiban működő bizánci rítusú egyházak vallási életének felülvizsgálatát és összhangba hozását. Ehhez a keleti egyházi hagyomány fontos intézményének, a püspöki szinódusnak a felelevenítésével és bevezetésével kívánt fórumot teremteni. Az 1773-ban Mária Terézia által Bécsbe összehívott görögkatolikus püspöki szinódus az 1770-es évek egyházpolitikai változásainak fontos jelképévé vált.¹¹ Az uralkodó már a helyszín kiválasztásával is üzent: Bécsbe, a hatalmi és kormányzati centrumba rendelte a görögkatolikus püspököket, jelezve, hogy nem magyar területen és nem valamely magyar latin rítusú püspök joghatósági területén kell a görögkatolikusok életére vonatkozó döntéseket meghozni, hanem a főkegyúr „közelségében”, vagyis védelme alatt.¹²

¹¹ FORGÓ András: Adalékok Bacsinzky András püspöki tevékenységének eszmái hátteréhez. In VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinzky András munkácsi püspök. A Bacsinzky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai.* (Collectanea Athanasiana 1/6.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2014, 97–116., 98.

¹² SPANNENBERGER N.: *Felvilágosult abszolutizmus, tolerancia és paritás*, 23.

A bécsi püspöki szinódus összehívásának azonban volt egy konkrét oka is.¹³ A bizánci rítusú alattvalók vallási életének javítása érdekében Mária Terézia 1770-ben Bécsben felállította a *Typographia Orientalis*. Vagyis egy olyan speciális nyomdát, mely rendelkezett megfelelő betűkészlettel ahhoz, hogy a Habsburg Birodalom különböző régióiban élő keleti keresztényeket ellássa liturgikus könyvekkel, tankönyvekkel és vallásos irodalommal. Addig ugyanis mind az ortodoxok, mind pedig a görögkatolikusok külföldről – elsősorban Moldvából és Oroszországból – szerezték be a szükséges könyveket. Ezekben a könyvekben azonban az egyházi és világi előljárókért mondandó imádságokban értelemszerűen a származási országok uralkodóinak és főpapjainak neve szerepelt. Bár a liturgikus gyakorlatban ezeket a szertartást végző papok természetesen aktualizálták, ennek ellenére számos, alaptalan gyanúsítgatás forrásává lettek.¹⁴ Súlyos problémát jelentett továbbá az is, hogy gyakran a görögkatolikusok is ortodox kiadású könyveket használtak. Ezért egy olyan nyomda létesítése, mely képes a helyi igényeknek megfelelő tartalmú és teológiaiilag kifogástalan könyveket kiadni, mindenképpen indokolt volt.

Az új nyomda első két kiadványa az ósláv liturgikus nyelvet használó görögkatolikus egyházak számára készült 1770–71-ben. Az első egy ábécéskönyv volt, mely tartalmazta a *Miatyánk*, az *Angyali üdvözlét* és a *Hitvallás* szövegét is. A másik kötet egy kalendáriummal (Zbornik) ellátott imádság- és énekegyűjtemény volt. Mindkét kötet kijelölt cenzora Bradács János munkácsi püspök, egri rítusvikárius volt. A könyvek megjelenése után Bozsicskovics Bazil,¹⁵ a délvidéki görögkatolikusok püspöke feljelentette Bradács püspököt az uralkodónál, mivel kifogásolta a kötetek egyes tartalmi elemeit. Az ábécéskönyvbe illesztett imádságok esetében kifogásolta, hogy a *Miatyánk* végén szerepelt a „Mert tiéd az ország, a hatalom és a dicsőség mindörökkön-örökké” záróformula, amit protestáns szokásnak tartott.¹⁶ Az *Angyali üdvözlét* esetében hiányolta az imádság második részét (*Asszonyunk, Szűz Mária...*), a *Hitvallásból* pedig a *Filioque*-betoldást. Nem tartotta elfogadhatónak azt sem, hogy a naptárban ortodox szentek is szerepeltek.¹⁷ Mária Terézia kivizsgáltatta a kifogásokat. Bradácsot felszólította, hogy tisztázza a kifogásokat, illetve kikérte Eszterházy Károly egri püspök véleményét is. Mivel Bradács püspök és felettese, Eszterházy püspök között ekkor már komoly konfliktusok alakultak ki a görögkatolikusok helyzete, illetve a Munkácsi egyházmegye felállítására miatt, a vita gyorsan eszkalálódott. Különösen a *Filioque*-kérdés számított súlyos problémának, minek elhagyása miatt Bradácsot azzal vádolták, hogy csak színleg katolikus, valójában „szakadár”.

¹³ LACKO, Michael: *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1975, 10–12.

¹⁴ Maga Bacsinszky András is jelentett egy ilyen esetet 1761-ben Olsavszky Mihály munkácsi püspöknek. Az akkor hajdúdorogi káplánként szolgáló Bacsinszkyt egy nyírbátori minorita szerzetes vonta kérdőre, aki adománygyűjtő útján betévedt a hajdúdorogi templomba. Hallva, hogy Bacsinszky „uralkodónőnkért”, vagyis óslávvul „nása cáricá” mond könyörgést, azt a következtetést vonta le, hogy az orosz cárnőért imádkozik... Esztergomi Prímási Levéltár, Esztergom, 18/1761. (1761. június 22.). Lásd JANKA György: Bacsinszky András hajdúdorogi évei. In VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*. (Collectanea Athanasiana I/6.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2014, 39–47., 39.

¹⁵ Bozsicskovics püspökről: FÖLDVÁRI Sándor: Bozsicskovics Bazil, első kőrösi szerb katolikus püspök. *Vigilia* 1998/4, 257–261.

¹⁶ DOBOS András: *Prassi e teologia circa l'Eucaristia nella storica eparchia di Mukacevo: Dall'unione di Uzhorod (1646) fino alla metà del XX secolo*. Aschendorff Verlag, Münster 2022, 123.

¹⁷ Mihály, Péter, Elek, Jónás és Fülöp csodatévő szentek. DOBOS A.: *Prassi e teologia*, 123. e LACKO M.: *Synodus episcoporum*, 76.

Ez a vád nagyon megviselte az éppen felállított Munkácsi egyházmegye első megyéspüspökét, aki súlyos betegségtől szenvedett. Állapota hamar válságosra fordult, haláltusája közben is azt kérdezgette az őt körülvevő papjaitól. „Akkor én most szakadár vagyok?”¹⁸

A vita hevességét látva Mária Terézia megtiltotta a könyvek forgalmazását és úgy döntött, hogy a kérdés tisztázására és más, a görögkatolikusokat érintő fontos döntések előkészítése érdekében tanácskozára hívja a görögkatolikus főpásztorokat és tanácsadóikat.

A szinódus 1773. március 1-jén kezdte meg munkáját a bécsi Horvát Kollégiumban, ahol a résztvevők április 24-ig tizenkilenc alkalommal tanácskoztak.¹⁹ A szinódus eredményeit összegző szinodális levelet május 6-án nyújtották át a császárnőnek. A szinóduson egy felszentelt püspök, Bozsicskovics Bazil, valamint két kinevezett, de a kezdéskor még a Szentszék által meg nem erősített és ezért fel nem szentelt püspök, a munkácsi egyházmegyes Bacsinszky András és a fogarasi Major Gergely.²⁰ Távol maradt a szinódustól Kovács Meletius püspök, aki 1748-tól kezdve a Nagyváradi egyházmegye rítusvikáriusa volt. Ugyanakkor jelezte, hogy a szinódus minden döntését elfogadja. A három részegyházból összesen kilenc pap és szerzetespap segítette a püspökök munkáját. Bozsicskovics püspök a helynökét, Bacsinszky két kanonokot és két bazilita előljárót, Major az egyházmegyei konzisztórium három tagját és egy teológia tanárt vitt magával. Az ülések jegyzőkönyvét Keresztúry József, bécsi udvari ágens vezette.

A szinódusnak alapvetően négy nagy kérdésre kellett választ adnia. Az első kettő a közvetlen előzményre vonatkozik: Milyen könyveket és milyen fontossági sorrendben kell kiadnia az új bécsi keleti nyomdának? Ki legyen Major Gergely cenzor püspöki kinevezését követően a keleti könyvek cenzora? A harmadik kérdés is kapcsolódik a közvetlen előzményekhez, nevezetesen a naptárkérdéshez, de azt Mária Terézia kérésére kiterjeszti: Hogyan lehet minden görögkatolikus részegyházra érvényes naptárt megalkotni, illetve hogyan lehet a kötelező ünnepek számát csökkenteni? A negyedik alapkérdés szintén az egységesítés lehetőségeit kereste, mégpedig az egyházi élet és egyházfegyelem területén.

Az első két kérdésben viszonylag hamar konszenzusra jutottak. A liturgikus könyvekkel kapcsolatban az a döntés született, hogy a bécsi nyomdában az alábbi könyvek kiadásáról kell gondoskodni a megadott sorrendben: a gyermekeknek *Ábécéskönyv*, *Kis katekizmus*, *Kis imakönyv*, *Zsoltároskönyv*; a felnőtteknek *Nagy imádságoskönyv*; a klérus részére: *Zsolozsmáskönyv* (*Csaszoszlov*), *Szerkönyv* (*Trebnjik*), *Misekönyv* (*Szluzsebnjik*), *Irmologion*, *Evangeliumos könyv*, *Apostoloskönyv*, *Oktoékhosz*, *Trifologion-Anthologion*, *Ménea*, *Triód*, *Archieratikon*, *Diakonikon*. Távlati tervként rögzítették egy nagy katekizmus, egy erkölcstani traktátus, a Szentírás és egy ósláv nyelvtankönyv kiadásának szükségességét.

A leendő cenzor személyét illetően úgy határoztak, hogy minden egyházmegye három-három jelöltet állít, s a császárnőre bízák a döntést. Ugyanakkor egy nyolcpontos szabályzatot állítottak össze a cenzor számára. Az első hét pont meghatározza azokat

¹⁸ DOBOS A.: *Prassi e teologia*, 123.

¹⁹ A szinódus jegyzőkönyveit és kísérődokumentumait Michael Lacko adta ki bevezető tanulmánnyal: LACKO, M.: *Synodus episcoporum*. Alapvetően őt követi: VASIL', Cyril: Bacsinszky András püspök személye – püspöksége alatt kiadott – kánoni rendelkezéseinek fényében. In VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*. (Collectanea Athanasiana I/6.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2014, 85–95. és DOBOS A.: *Prassi e teologia*, 123–124.

²⁰ Mindketten március 8-án kapták meg Rómából a megerősítő bullát.

az irányelveket, melyeket munkája során követnie kell, míg a nyolcadik a cenzor személyével kapcsolatos elvárásokat részletezi.²¹

A Bozsicskovics püspök által is kifogásolt tartalmi kérdésekben azonban felszínre jöttek azok a különbségek, melyek a részegyházak liturgikus gyakorlatát jellemezték. A Miatyánk záróformuláját (Mert tiéd az ország...) – minthogy Szent Máté evangéliumából való – a már kiadott *Abécékönyv*ben megtarthatónak ítélték. Abban viszont eltértek a vélemények, hogy a jövőben kiadott könyvekbe beillesszék-e. Bozsicskovics és Major ellenezték, mivel egyházmegyéikben csak a papok mondták a záróformulát, a laikusok nem. Ezzel szemben Bacsinszky püspök – szintén az egyházmegyéje gyakorlatára hivatkozva – meg akarta tartani, mivel a munkácsi egyházmegyében a hívek is ezzel zárták az Úr imáját. Végül az a döntés született, hogy a laikusok számára kiadandó könyvekben elhagyják, míg a klerikusok használatára szánt kiadványokba beillesztik a záróformulát. Az *Angyali üdvözet* második részét egyhangú döntéssel elhagyhatónak ítélték, mivel az egyértelműen a latin hagyomány része.²² Éles vitát váltott ki a *Filioque*-kérdés. Mivel Bradács János halála előtt meggyőző érveket hozott fel a mellett, hogy a keleti katolikusoknak nem kell mondaniuk a *Filioque*-t, és ezt az álláspontot Bacsinszky püspök is védelmébe vette, Mária Terézia a Szentszék állásfoglalását kérte. XIV. Kelemen pápa Bradács püspök érvelését nem fogadta el, ezért a szinódus úgy döntött, hogy a hitvallásban szerepelnie kell a betoldásnak. Mária Terézia azonban meg volt győződve Bradács (és Bacsinszky) püspök érvelésének helyességéről, ezért elrendelte, hogy lapszéli jegyzetben tüntessék fel azt, hogy a keleti katolikusoknak nem kell mondaniuk a *Filioque*-t, amennyiben lelkiismeretükben annak igazságát elfogadják. Ez később újabb vitákhoz vezetett.²³

A kötelező ünnepek számának csökkentésére irányuló uralkodói kérésre válaszul a szinódus azok számát tizenhatban határozta meg: az Istenszüllő születése (szeptember 8.), a Szent Kereszt fölmagasztalása (szeptember 14.), Szent Mihály (november 8.), az Úr születése (december 25.), az Istenszüllő ünnepe (december 26.), Urunk körülmetélkedése (január 1.), Úrjelenés (január 6.), Gyertyaszentelő Boldogasszony (február 2.), Örömhírvétel (március 25.), húsvét második napja, mennybemenetel, pünkösd második napja, Szent Péter és Szent Pál főapostolok (június 29.), Úrszínváltozás (augusztus 6.), az Istenszüllő mennybevétele (augusztus 15.). Ezeken kívül az uralkodó minden egyházmegye számára engedélyezett még egy, tizenhatodik ünnepet. A püspökök kérték, hogy a Szentszék jóváhagyását követően legyen érvényes a kötelező ünnepek új rendje, valamint azt is szorgalmazták, hogy az ortodoxok egyházak is csökkentsék a kötelező ünnepek számát.²⁴ 1775-ben Mária Terézia mindkét kérést teljesítette. A naptárban szereplő szentekről a szinódus résztvevői hosszan vitatkoztak. Bozsicskovics és Major azzal érvelt, hogy a hagyományos tisztelt, de „szakadár” szentek nem igazi szentek, ezért ki kell őket hagyni a naptárból. Bacsinszky ebben a kérdésben is a keleti hagyományokat vette védelmébe és ragaszkodott a naptár régi formájához. Mivel nem jutottak konszenzusra,

²¹ VASIL' C.: Bacsinszky András püspök, 90. Az új cenzor, Bastasics Jozafát, Bozsicskovics püspök helynöke lett, akinek kinevezésekor a szabályzat életbe is lépett. LACKO, M.: *Synodus episcoporum*, 15.

²² LACKO, M.: *Synodus episcoporum*, 38–39.

²³ Uo. 18–19.

²⁴ Uo. 50–53. A kötelező ünnepek számának csökkentéséhez: LACKO Michael: *The Reduction of the Number of Feast Days for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII Century. Slovak Studies* 4 (1964), 197–215.

az a döntés született, hogy a kiadandó könyvekben nem lesz naptári rész mindaddig, míg a Szentszék nem dönt a kérdésben.²⁵

A negyedik kérdéskörben az egyházi élet és az egyházfegyelem kérdései szerepeltek. Az uralkodónőnek ezen a területen is az volt az elvárása, hogy a püspökök törekedjenek egységes irányelvek és gyakorlatok megfogalmazására. Ez elsősorban a stóladíjak meghatározására vonatkozott. Míg a Munkácsi egyházmegye és Bozsicskovics rítusvikáriátusa rendelkezett központilag meghatározott stóladíjszabással, a Fogarasi egyházmegyében ilyen nem létezett. Ugyanakkor Major püspök is belátta a központi szabályozás – mint a túlkapások ellenszerének – hasznosságát és kijelentette, hogy a munkácsi stóladíjszabást fogja egyházmegyéjében bevezetni.²⁶

A püspökök megragadták az alkalmat arra, hogy néhány kérést fogalmazzanak meg az uralkodó felé. A görögkatolikus papság szociális helyzetének javítása érdekében kérték a még 1692-ben kiadott jogbiztosító *Diploma Leopoldinum* végrehajtását a királyság teljes területén. A hívek társadalmi integrációját és kulturális felemelkedését szem előtt tartva szorgalmazták iskolák létesítését a görögkatolikusok által lakott területeken, illetve annak előmozdítását állami eszközökkel, hogy kialakuljon egy erős görögkatolikus értelmiségi réteg. Védelmet kértek az uralkodótól azon latin rítusú szerzetesekkel szemben, akik a görögkatolikus közösségeket missziós területnek tekintették és a latin rítus felsőbbrendűségéről és a rítusváltás előnyeiről győzködtek a bizánci rítusú híveket. A rítusok közötti egyenlőség kihangsúlyozását volt hivatott szolgálni azon kérésük is, hogy a hivatalos iratokban ne „görög rítusú egyesülteknek” (*Graeci ritus Uniti*) vagy csak „egyesülteknek” (*Uniti*) nevezzék őket, hanem „görög rítusú katolikusoknak” (*Graeci ritus Catholici*). Az a kérésük viszont, hogy a görögkatolikus papokra ne alkalmazzák a „pópa” nevet, azt célozta, hogy a közbeszédben a görögkatolikusoknak az ortodoxoktól való megkülönböztetése erőteljesebben jelenjen meg.

3. A BÉCSI SZINÓDUS UTÓÉLETE

Mária Terézia nemcsak kezdeményezte a szinódust, hanem követte is annak munkáját, sőt egy ízben levélben sürgette a püspököket a gyorsabb és hatékonyabb munkára. Érdeklődése és elkötelezettsége a szinodális levél kézhezvétele után is megmaradt. Figyelmesen tanulmányozta és személyes jegyzetekkel látta el annak pontjait. Ahogyan a püspökök törekedtek arra, hogy figyelembe vegyék az uralkodó kéréseit, úgy Mária Terézia is lelkiismeretesen gondoskodott a szinodusi döntések végrehajtásáról. Néhány héttel a szinódus lezárása után a királyi kancellária több fordulóban is tárgyalta a meghozott döntéseket és a püspökök által megfogalmazott kéréseket, s az uralkodó már június 28-án ki is adta a végrehajtásra vonatkozó rendeletét.²⁷

Mária Terézia elkötelezettsége a görögkatolikusok irányában kifejezésre jutott abban is, hogy a két kinevezett és a szinódus alatt a Szentszék által megerősített püspök szentelésének helyszíneként Bécsot jelölte ki. Különösen az újonnan felállított Munkácsi egyházmegye főpásztorának, Bacsinszky Andrásnak a püspökké szentelése kapott jelentős figyelmet az udvar részéről. A császári kápolnában végzett szentelési szertartás

²⁵ VASIL', C.: *Bacsinszky András püspök*, 89.

²⁶ LACKO, M.: *Synodus episcoporum*, 16.

²⁷ LACKO, M.: *Synodus episcoporum*, 265–272.

után Mária Terézia számos ajándékkal kedveskedett Bacsinszky püspöknek (püspöki korona, szakkoszt, gyűrű, kézi keresztet, pásztorbot, trikérion és dikérion, hintó),²⁸ amivel fontos üzenetet fogalmazott meg a Munkácsi egyházmegye felállítását ellenző Eszterházy Károly püspöknek.

Bacsinszky püspöknek szüksége is volt erre a sajátos védelemre, hiszen a Munkácsi egyházmegye felállítása nem jelentette a viszályok megszűnését. Egerből továbbra is gyanakvoán, sőt ellenséges érülettel tekintettek rá, s ahogyan elődjét, Bradács Jánost, úgy őt is súlyos vádakkal illették. Jó példa erre az a levél, amit Farkas János, Eszterházy püspök udvari ágense írt főpásztorának 1773. április 6-án, vagyis a szinódus első hónapját követően. Ekkor a *Filioque*-kérdés volt a napirenden, amiben Bacsinszky elődje álláspontját képviselte, míg a másik két püspök hallani se akart a *Filioque* elhagyásáról. Ezt kommentálva Farkas János Bacsinszky püspököt Photiosz és Áriosz reinkarnációjának nevezi, aki az eretnekek ravaszságával próbált fellépni Major és Bozsicskovics püspökökkel szemben. Ez utóbbiak azonban győzedelmeskedtek, s Bacsinszky a naptárkérdésben se tudta akarátát érvényre juttatni. Az egri püspök bécsi ágense kárörvendően zárja sorait: „Kétségtelenül nagy szomorúságot okoz neki az, hogy ennek a szinódusnak szinte egyetlen döntését se az ő orosz gondolkodásmódja szerint (*iuxta russicam ejus mentem*) hozzák meg”.²⁹ Az orosz gondolkodásmód és orosz-érműség vádjá az egyházon kívüli közegben legalább akkora sértésnek számított, mint az eretnokség vádjá egyházi kontextusban. Ezek a kemény szavak is jelzik, hogy Mária Terézia jóindulatú törekvése a bizánci rítusú katolikusok egyenjogúsítására a „terepen” komoly ellenállásba és akadályokba ütközött – csaknem másfél évszázaddal az ungvári unió megkötése után is.

A gyanúsítgatásokkal ellentétben Bacsinszky püspököt nem eretnek gondolatok vezették és nem jellemezte egyfajta *ante litteram* „idegenszívűség” se. Michael Lacko szerint Bacsinszky és elődje, Bradács püspök szembenállását Bozsicskovicsal és Majorral az okozta, hogy utóbbiak Rómában tanultak teológiát, míg a két munkácsi főpásztornak nem adatott meg ez a lehetőség.³⁰ Ugyanakkor nehéz azt feltételezni, hogy Bacsinszky és Bradács *alma matere*, a jezsuiták vezette nagyszombati egyetem szellemisége és irányultsága eltérő lett volna a Propaganda Fide Kongregáció egyetemétől. Véleményünk szerint Dobos András közelebb jár az igazsághoz, amikor azt írja, hogy a Munkácsi egyházmegye sokkal jobban őrködött a bizánci rítus hagyományai fölött, mint más

²⁸ PUSKÁS Bernadett: Bacsinszky András püspöki reprezentációjának emlékei. In VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai.* (Collectanea Athanasiana I/6.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2014, 173–195., 177–178.

²⁹ A levelet idézi: BÖHM János: Kísérletek a 18. század végén és a 19. században a nemzeti nyelvnek oltárnyelvvé emelésére itthon és a külföldön. 2. rész. *Religio* 1897/22., 175–178., 177. A Böhm által idézett levél 1898 márciusában bekerült a budapesti kormánynak a magyar liturgikus nyelv ügyében a Szent-székhöz intézett emlékiratába is. Az idézettel a memorandum azt próbálta meg bizonyítani, hogy bár Bacsinszkyt kortársai orosz érműnek tekintették, mégis támogatta a magyar nyelv liturgikus használatát. A hagyomány szerint már hajdúdorogi parókusként is ez volt az álláspontja, 1795-ben pedig Kricsfalusy György neki ajánlotta András-napi ajándékként az első magyar nyelvű liturgia-fordítást. Az emlékirat szövege: VÉGHSEŐ Tamás – KATKÓ Márton Áron: *Fornások a magyar görögkatolikusok történetéhez. 1. kötet: 1778–1905.* (Collectanea Athanasiana I/4/1.) Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 2014, 324–334.

³⁰ LACKO, M.: *Synodus episcoporum*, 18.

magyarországi vagy akár galíciai egyházmegyék.³¹ Bradács és Bacsinszky püspökök ebben a hagyománytiszteletben, egyfajta liturgikus-teológiai konzervativizmusban nevelkedtek. Magától értetődő volt számukra, hogy főpásztorként is a bizánci rítus és a hagyományok védelmezőiként lépnek fel. Annál is inkább, mert a hívek elvárásaival is ez a szemlélet volt leginkább összhangban. Az általuk képviselt attitűd a Munkácsi egyházmegye szűkebb kereteiből kilépve elsőként a bécsi szinódus alkalmával mutatkozott meg a szélesebb nyilvánosság előtt. Ez a tény tovább növeli a görögkatolikus egyházak fejlődésére nagy hatást gyakorló esemény jelentőségét.

³¹ DOBOS A.: *Prassi e teologia*, 124. Újabbban a kérdésről: DOBOS András: Il lascito liturgico del Sinodo di Vienna (1773). Il ruolo del Sinodo nella trasmissione e nella formazione del comune patrimonio liturgico della storica eparchia di Mukachevo. *Orientalia Christiana Periodica*. Megjelenés alatt.

Az első protestáns zsinatok Erdély előterében

A reformáció először a Magyar Királyság németajkú városszövetségeiben kapott lábra, mivel kereskedelmi és sokszor rokonsági összeköttetések is létesültek a német törzsterületekkel, a központi királyi közigazgatásban pedig kivételezett helyük volt és gyakran a helyi egyházi, püspöki igazgatás alól is kiemelték őket. Itt elsősorban a történetírás az erdélyi szász egyetemet és az öt városból álló cipszer városi közösségeket említi.¹ Ezen városszövetségeknek azonban elszigeteltségük miatt magyar környezetükre kevésbé volt hatásuk, mint az Erdély alföldi előterében fekvő városoknak, amelyek a két magyar király Buda eleste utáni hatalmi harcától függően változó uralmi területek metszéspontjaiban feküdtek, és nagyjából azon tiszántúli területeket fedték le, amelyek majd a Partium néven vonultak be a szakirodalomba. Ezek a részek a magyar hódoltság területével álltak kapcsolatban.

A magyar ajkú reformáció „magterületének” több helyet is megjelöltek a korszakkal foglalkozó kutatók, ahonnan azután tovább terjedhetett a felekezeti szakadás. Kathona Géza és Benda Kálmán a Pécsi egyházmegye baranyai, szlavóniai, dél-dunántúli részeire tették a hangsúlyt, a tenger felé vivő gazdag kereskedelmi útvonalak nyitottsága, hagyományosan nagyszámú peregrinus és a nem utolsó sorban a Perényi birtokközpontok támogatása miatt.²

Másik reformációs elmélet az északi sáros-abaúj-zempléni régiót jelöli magterületnek. Szintén a kereskedelmi útvonalak (Krakkó–Konstantinápoly) miatt, illetve a Kelt–Európa és a német birodalmi térségek összeköttetéseinek metszéspontjaként, valamint a 16. század közepére felfutó borszállítás révén jöhetett szóba a térség. Itt szintén felemlítik a Mohács után Perényi Péter kezére került sárospataki birtokkomplexumot is, amely motiválójá lehetett a reformáció terjedésének.

Hasonló módon emeli ki a szakirodalom évszázadok óta a Körös–Maros közti térséget (Békés–Csanád–Zaránd–Temes megyék vidékét.) Gondolván itt menekült huszita hatásra, a Dózsa-féle felkelésbe bekapcsolódó parasztkatonaság ideológiájának tovább élésére, illetve az itt élő Jaksics, Patócsi, Nadányi, Massai, Mágóchy nemesi családok be-

¹ CSEPREGI Zoltán: *A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján.* (Humanizmus és Reformáció 23.) Balassi Kiadó, Budapest 2013.

² KATHONA Géza: A baranyai unitarizmus a XVII. század végén, *Theológiai Szemle* (1963); BENDA Kálmán: *Baranya. Történelmi és honismereti folyóirat. Emlékszáma öszentsége II. János Pál látogatásának tiszteletére.* VI (1991/1–2) 86–97.; BENDA Kálmán: Unitáriusok a hódoltság-kori Dél-Baranyában. *Keresztény magvető* 101/3 (1995) 207–217., 695–698.

folyására. E területhez hasonlóan említik Drágyfő Gáspár Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei birtokait, amelyek katalizátorai lehettek a reformációnak. Kiss Áron, aki a 19. század utolsó harmadában vette számba és jelenteti meg a 16. századi magyarországi protestáns zsinatok jegyzőkönyveit (ő reformátusnak mondja), ezt a Bereg-Szatmártól Temesig bezáróan tárgyalt háromhatalmi területet mondja a magyarajkú reformáció kiinduló helyének.³ A Szatmár megyei két erdődi (1545, 1555) az óvári (1554) protestáns „zsinat” a Drágyfő birtokokon, valamint a két „zsinat” a Csanád megyei Toronyban, a Jaksics család védelme alatt 1549-ben és 1550-ben erre mutat. Az átalakulást zárja majd le az 1552-es beregszászi zsinat az ott birtokos Petrovics Péter védelme alatt.

A TÖRÖK HÓDÍTÁSSAL SZEMBENI VÁLSÁGKEZELŐ PROGRAM

A 16. század közepére a hódoltsági részekben megbomlott a plébániahálózat, az 1552-es hadjárat után a gyulai és temesvári szandzsákban mindenképpen,⁴ de a Dunántúlon is, ahogy ez a kor török adóösszeírásaiból, a defterekből kiderül.⁵

A török hódítás után három részre szakadt Magyarországon egyfajta válságkezelő programként jelentkezett a lutheri reformáció.⁶ A törököt, mint Isten büntetését emlegették az ország bűneiért, amelyből morális úton, megtéréssel lehet szabadulni.⁷ A Délvidéken a reformáció elterjedése mindenképpen összekötött egy ekkor már 100 éves „apokaliptikus hagyománnyal”, az életforma pedig a katonasággal. Katonaparasztsággá alakult át a terület népessége is a század folyamán, amely az ezt követő 6 generáció időszakára belenyomorodott ebbe az életformába. Én úgy értelmezem, hogy e folyamat lelki-ideológiai háttere volt az ország etnikailag magyar területein a reformáció.

A mintegy 1000 km hosszú, néhol 100 km mélységű várszisztéma, amely akkor az egymással szembefeszülő mohamedán és keresztény kultúra legjelentősebb szárazföldi ütközőzónája volt, több száz erődöt számlált. Ez a zóna, a hajdani Magyar Királyság kö-

³ Kiss Áron: *A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései*. (Protestáns Theológiai Könyvtár XV.) Magyarországi Protestánssegylet, Budapest 1881.

⁴ ŐZE Sándor: „Szegedi Kis István és a medve.” Két végvár és környéke kapcsolatának változása a reformáció elterjedése idején egy történet tükrében. *Folia Historica* XVII (1992) 19–42.; SZAKÁLY Ferenc: Török uralom és reformáció Magyarországon a 16. század közepe táján. *Világosság* XXV/1, 51–59.

⁵ Csak néhány fontosabbat említve: DÁVID Géza: *A Simontornyai Szandzsák a 16. században*. Akadémiai Kiadó Budapest 1982; KÁLDY-NAGY Gyula: *Baranya megye XVI. századi török adóösszeírásai*. Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest 1960.; KÁLDY-NAGY Gyula: *A budai szandzsák 1559. évi összeírása*. Pest Megyei Levéltár, Budapest 1977.; KÁLDY-NAGY Gyula: *A gyulai szandzsák 1567. és 1579. évi összeírása*. Békés Megyei Levéltár, Békéscsaba 2000.; KÁLDY-NAGY Gyula: *Szegedi török számadáskönyvek az 1585–1588-as és az 1670-es évekből*. Csongrád Megyei Levéltár, Szeged 2002.; KÁLDY-NAGY Gyula: *A csanádi szandzsák 1567. és 1579. évi összeírása*. Csongrád Megyei Levéltár, Szeged 2000.; HEGYI Klára: *A török berendezkedés a török hódoltságban*. Gondolat Kiadó, Budapest 1995.; HEGYI Klára: *A török hódoltság várai és várkatonasága I.* (História-Könyvtár Kronológiák Adattárak 9.) MTA Történettudományi Intézete, Budapest 2009.; HEGYI Klára: *Magyar és balkáni katonaparasztkok a budai vilájet déli szandzsákjaiban*. *Századok* CXXXV (2001), 1255–1311.

⁶ Összefoglalóként: ŐZE Sándor: *A határ és a határtalan. Identitáselemek vizsgálata a 16. századi magyar ütközőzóna népességénél*. (METEM könyvek 54) Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség METEM, Budapest 2006.

⁷ Összefoglalóként: ŐZE Sándor: „Bűneiért bünteti Isten a Magyar népet”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a 16. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*. (Bibliotheca Humanitatis Historica a Museo Nationali Hungarico Digesta. A Magyar Nemzeti Múzeum Művelődéstörténeti Kiadványai 2.) Budapest 1991.

zépén húzódott végig magyar etnikumú területen. A 16. század elejétől kezdve 150 éven keresztül befolyásolta az itt élő népesség hétköznapijait, alakította mentális viselkedését. Térbeli rendező elve a vársor, időbeli pedig a közelinek vélt világvége, az apokaliptika volt. A várak többszöri sort alkottak; a fő vár elestekor már ki volt jelölve a helyét átvevő új központi szervező erő. A középkor óta a partiumi háttérbázist adó nagy katonaváros, Várad vált ilyenné, délen pedig az első vonal központját Temesvár jelentette. A terület katonaparaszti rétege Becse és Becskerek vidékétől Lugoson, Karánsebesen keresztül a maros-menti várakig nyúlt, azon túl pedig Gyula épült ki Lippáig, Csanádig második vonallá. A határvidék százezres katonasága és milliós kiszolgáló népessége a megszokottól eltérő helyzetben kereste azokat a lelki-pszichikai eszközöket, melyek leginkább megfeleltek az új igényeknek.⁸

Először az a Szászsebesi Névtelen, aki élete nagy részét török fogságban töltötte, írta le a 15. században a törökökről szóló könyvében, mint érvet, hogy a törökök megállíthatatlan győzelemsorozatukat Istennek tulajdonítják, amely növeli magabiztosságukat, és amelyet megpróbálnak felhasználni a keresztény foglyok elbizonytalanítására. Ő volt az, aki már apokaliptikus szerepben említette a hódítókat.

„A törökök annak utána azt üvöltik, hogy ők az Istennek népe, mert nekik ad győzedelmet az Úristen” – írta szintén a Körös mentén működő Ozorai Imre a 16. század elején az Antikrisztusról szóló vitáiratóban.⁹

Bécs 1529-es ostroma után Luther maga is választ keresett az iszlámmal folytatott vitájában a török érvelésre és a Névtelen fenti könyve szívesen idézett olvasmánya a török világról. Luther arról ír, hogy a keresztényeknek nem lehet megtérés nélkül, bűnben harcolni a törökökkel, akik erkölcsösebbek náluk (angyaloktól lehetne csak ilyen erényes életet elvárni). A tatárokkal szemben azonban már nem olyan sikeres a török, mert szerinte ott Isten büntető keze, mint a keresztényekkel szemben nem súlyosodik a másik mohamedán vallású seregére.¹⁰

Erre az érvre, hogy aki a háborúban győz, azt támogatja az Isten, veszi elő a bűnért járó kollektív büntetés őszösvetségi történet szemléletét¹¹ a korszak magyarországi értelmisége katolikus és protestáns egyaránt. A bibliai zsidó népre alkalmazott elveket saját magára vetítette ki. Eszerint a legyőzöttség nem jelenti automatikusan, hogy a magyar nép Isten elvetettje, sőt a rá mért büntetés, mint a zsidók esetében a szeretettséget jelenti. Isten figyelmét és jó útra terelő kezét, penitenciára való hívását mutatja éppen a verezés, amit ha elfogad a nép és megtér bűneiből, ismét ő lesz a választott, az üdvösségre méltó. Az Úr eltöri büntetésének vesszejét, apokaliptikus körülmények között megsemmisíti a törököt.

A mohamedán térítő érvekkel szemben, amelyek az Isten által az igaz hitért nyújtott katonai sikerek argumentálására épültek, már harcoltak az ország frontvezetében jelenlévő ferencesek is. Ezt a modellt dolgozta tovább, ha nem is a ferences rend kötelekéből kiszakadt, de annak iskoláiból, hatóköréből indult és szemléletével bíró, a refor-

⁸ Bővebben írok a témáról: ÓZE Sándor: *Apokaliptikus időszemlélet a korai reformáció Magyarországon (1526–1566)*. Magyar Napló Írott Szó Alapítvány, Budapest 2016. 91–100.

⁹ Uo. 144.

¹⁰ Bővebben erről: Uo. 163–169.

¹¹ FRÖHLICH Ida: „Bűneiért bünteti isten”. In BANK B. – KOVÁCS B. – MEDGYESY S. N. (szerk.): *A Kaukázustól a Lajtáig*. L'Harmattan, Budapest 2023. 29–41.

máció mellett tevékenykedő prédikátorok sora majd az 1540–1550-es években.¹² Az ellenelmélet a 16. század közepére eljutott a wittenbergi történetszemlélettel és Luther „bűnös had – tiszta had” elméletével ötvözve: a „kollektív bűn – Isten büntetése a török – Isten boldog üdvözült birodalma, mint megszabadítás” hármas modelljéhez.¹³

A POLITIKAI HÁTTÉR:

FRÁTER GYÖRGY ÉS PETROVICS PÉTER VERSENGÉSE

Az országban fokozódó gyorsasággal jelentek meg a reformáció különböző irányzatai. „A korai magyar reformátorként eddig ismert 20 névből 5 kivételével a többség déli, a török által feldúlt, vagy veszélyeztetett területről származott. Olyan vidékekről, ahol hagyományaikban, és személyes vagy családi tapasztalataikban az elmúlt 150 év török háborúi jelentették életük központi szervező kérdését, kihívását. A mohamedán hódításra kellett engesztelhetetlen vagy kiegyező álláspontot kialakítani, de mindenképpen foglalkozni kellett vele”.¹⁴

A század közepének reformátorai számára a középkori Magyar Királyság egy Magyarországot jelentett, és a megosztottság mozgásukban, gondolkodásukban nem befolyásolta őket. Dévai Bíró Mátyás, Sztárai Mihály, Szegedi Kis István, Melius Péter, Huszár Gál az 1530-as évektől az 1560-as évekig aktív, nagyhatású magyarnyelvű reformátorok. Működésükben közös volt, hogy életük folyamán kapcsolatot tartanak katonaközösségekkel, működési helyeikben végvárok vagy annak befolyási körzetei is szerepeltek. Politikai és közigazgatási határokat léptek át, a térítés nyelve volt a fő irány.¹⁵

Ha szűkítünk a címben jelölt területre, azt láthatjuk, hogy nagy fontossággal bírt az a hatalmi vetélkedés, amelyet Erdély két kijelölt kormányzója, a kis János Zsigmond gyámjai: Martinuzzi Fráter György kincstartó és az Alsórészek főkapitánya, Petrovics Péter folytattak 1541 után. Izabella királyné mellett lényegében a régi temesi ispán és az erdélyi vajda uralmi körzeteit bírták. Petrovics a török felé való szövetségben látta az ország rész békéjét, így semmiképpen nem kívánta a szultánnal a törést.¹⁶

Fráter György pedig bízott abban, hogy a Habsburg csapatok kiűzik a törököt, és így az ország integritása valamint a nyugati kereszténységhez való tartozása nem fog deformálódni. Erdély önálló állammá való átalakításában az 1437-es kápolnai unió által

¹² Ferences vitából összefoglalóként: Szűcs Jenő: Ferences ellenzéki áramlat a magyar parasztháború és a reformáció hátterében. *Irodalomtörténeti Közlemények* 78 (1974/4) 409–435.; SZABÓ András: A magyarországi reformáció kezdete és az átmeneti korszak a reformátorok életútjának tükrében. In F. ROMHÁNYI B. – KENDEFFY G. (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*. Budapest, 2009. 224–231.; ŐZE Sándor: Még egyszer a ferencesekről. Válasz: SZABÓ ANDRÁS, A magyarországi reformáció kezdete és az átmeneti korszak a reformátorok életútjának tükrében című cikkére. *Egyháztörténet* XI (2010/1) 118–134.

¹³ Bővebben lásd: ŐZE S.: *Bűneiért bünteti*.

¹⁴ ŐZE S.: *A határ és a határtalan*, 100.; ŐZE Sándor: A reformáció elterjedése a Dél-Dunántúlon Szegedi Kis István tevékenysége tükrében. In ŐZE Sándor: *Határhelyzet. Esszék, tanulmányok*. Szent István Társulat, Budapest 2020. 39–60.

¹⁵ ESZE Tamás, Sztárai Gyulán. *Könyv és könyvtár* IX (1973) 89–194.; Bővebben, térképpel ábrázolva: ŐZE Sándor: *A reformáció elterjedése a Dél-Dunántúlon*. In BORSY J. (szerk.): *Reformáció a Dél-Dunántúlon*. Pécs-Kaposvár-Székeszárd 2019, 35.

¹⁶ HORVÁTH Mihály: *Utyaszenich Fráter György (Martinuzzi bíbornok élete)*. (Történeti Életrajzok) Budapest 1882.; ŐZE S.: *A határ és a határtalan*, 148–154. A következő oldalon az ott írtak összefoglalóját adom.

kialakított székely-szász-magyar regionális rendi szövetsége mellett Fráter György nagyban támaszkodott a történelmi Erdély előterében elterülő tiszántúli területek népességére.¹⁷ A majdani Partiumnak egyre nagyobb beleszólása lett gazdasági és népességi erőforrásainál fogva Erdély belügyeibe. Várad és Csanád püspöksége Fráter György hatalma alatt állt, az erdélyi püspöki széket pedig nem töltötték be. Birtokaik jövedelmén túl a tized is őt, illetve János Zsigmond kincstárát illette.

Petrovics politikai céljaihoz próbálta alkalmazni a reformációt is Fráter Györggyel szemben. Protestáns püspökséget szeretett volna alakítani a területet papja, Kálmáncsehi Sánta Márton vezetésével, aki először Luther, majd Zwingli híve lett. Petrovics nem mint vallási újtó, hanem mint a török protektorátus alatt létrejövő Keleti Magyar Királyság politikusa tevékenykedett.¹⁸ Petrovics környezete már a svájci típusú reformáció és egy svájci mintájú állam képét vizionálta. Kiépítendő protestáns temesvári főiskolája pedig, ideológiai, szellemi háttérül is szolgálhatott volna a temesi ispánnak. Kommunikációs intézetként, a legkülönbözőbb csoportokkal szándékozott kapcsolatot tartani. Így egy törökhöz lojális Szapolyai-ág az ország uraként maradhatott volna uralmon. Az eset továbbá arra mutat rá, hogy a reformáció megindulásakor a török megpróbálta a nyugati keresztény püspökségeket leszakítani és bizánci mintára hozzá hű, *autokefál* egyházzá alakítani.¹⁹

AZ „ERDŐDI ZSINAT”

A század közepén főurakhoz és azok birtokaihoz köthető regionális papi gyűléseket hívtak össze, ezeket nevezték később zsinatnak. Ilyenek a Drágfő birtokokhoz köthető zsinatok 1545-ben Erdődön, 1554-ben Óváriban²⁰. A gyulafehérvári püspökség alá rendelt Szilágy, Szabolcs, Szatmár, Ung, Ugocsa, Bereg protestáns lelkészei jöttek Erdődön össze, tehát nem tekinthető országos zsinatnak. A 29 aláíró kivétel nélkül magyar nemzetiségű.

Sajnos csak az elsőnek, az erdődinek maradt ránk anyaga, az a 12 pont, amelyben lutheri szellemben meghatározták a maguk által dogmatikailag állítottakat, majd rámutattak a katolikusok kárhoztatott nézeteire:

¹⁷ BARTA Gábor: *Az Erdélyi Fejedelemség születése*. Magyar História, Budapest, 1979. 70–91

¹⁸ VERESS Endre: *Izabella királyné 1519–1559*. (Történeti Életrajzok) Magyar Történelmi Társulat, Budapest 1901.

¹⁹ MOLNÁR Antal: *Katolikus missziók a török hódoltságban*, idézi MAKSAJ Ferenc: *István koppányi püspök. Történelmi szemle* XII (1969), 129–130.; SZAKÁLY Ferenc: *Török uralom és reformáció Magyarországon* a 16. század közepe táján. *Világosság* XXV/1, 51–59. Bővebben lásd: ÓZE S.: *A határ és a határtalan*, 170–176.

²⁰ „Majd 1554. március 13.-án a szatmár megyei Óváriban gyűlt össze az a zsinat, mely az önálló szervezkedésnek ezt a fontos tényezőjét, a superintendenst beállította e vidék protestáns egyházi életébe. Annak a Báthory Annának a birtoka volt ez a mai állapotához képest jóval jelentékenyebb község, aki egykor Drágfő Gáspárnak, majd Homonnai Drugeth Antalnak, ekkor pedig Báthory Györgynek volt a felesége. Az ő és férje pártfogása mellett gyülekezett össze ide a szomszédos vidékekről az a nyolcvannyolc lelkész, akik több nemesnek a jelenlétében kilencz, előlegesen körvonalazott kérdésre megadták általában lutheránus szellemű válaszukat.” ZOVÁNYI Jenő: *A reformáció Magyarországon 1565-ig*. Genius Könyvkiadó Rt., Budapest 1922 (reprint kiadás: Állami Könyvterjesztő Vállalat, Budapest 1986). 179–204.

Az 1. cikkely a Szentháromságról szól és elítéli az antitrinitáriusokat.

A 2. „az Isten fiáról, mint egyetlen közbenjáróról” beszél.

A 3. „a bűnös embernek Isten előtti megigazulásáról” szól.

A 4. arról beszél: mi és milyen a megigazító hit.

Az 5. A jócselekedeteket három okból kell művelni: 1. Isten parancsolata és dicsősége, 2. felebarátunk épületéért, 3. hogy saját hitünket a jó cselekedeteinkkel igazoljuk, gyakoroljuk, és hivatásunkat jól betöltsük.

A 6. A „két szentség, a keresztség és az úrvacsora, valamint a kiszolgáltatásuk és eredményeik” felől rendelkezik anyanyelven és mindenütt egységes szertartással kívánja azt. Kárhóztatja az anabaptistákat a gyermekkeresztség és a katolikusokat a két szín alatti áldozás tagadásáért.

A 7. A meghalt szentek tiszteletéről szól, akiket jótetteik követésével, nem pedig segítségül hívásukkal kell tisztelni.

A 8. cikk „a keresztyén szabadság 4 fokozatáról” beszél.

A 9. a gyónásról értekezik.

A 10. el kívánja oszlatni azokat a vádakát, hogy nem tisztelnék a polgári kormányzatot és a „fejedelmeket”, egységes szertartási rendet tartanak és különbséget tesznek papok és hallgatók között.

A 11. a papi felszentelésről.

A 12. hangsúlyozza az egyetértést az ágostai hitvallással.²¹

Csepregi Zoltán a zsinatról elmondja, hogy követi azokat a vitapontokat, amelyek az előző évi, 1544-es váradi hitvitán hangzottak el. Általában támaszkodik szövetszerűen az Ágostai Hitvallásra, annak javított, Melanchthon által kiegészített változatára, a Confessio Augustana Variátára. Szerkezetében pedig az állítás mellé cáfolatot is tett, miszerint mint a korabeli hitvallások, elhatárolódik a törvény által tiltott hitelvektől, védekezik az eretnekség vádjától.²² A többi zsinat is ilyen hitvallás-jellegű ebben az időben, egészen az 1562-es Debrecen-Egervölgyi hitvallásig bezárólag.²³ Csepregi szerint ezek a korai hitvallások nem egyes elhatárolódó hitelveket hivatottak kifejezni, hanem védekező jellegű önmeghatározásúak.

Ugyanakkor a zsinat 10–12. cikkelye először próbálja magát egyházként definiálni saját szervezeti rendjének kialakításával, ami Csepregi észrevétele szerint a katolikus egyháztól való különállásra törekvést jelzi.²⁴ Az erdélyi százszok mintegy húsz évvel a felekezeti elszakadásukat kimondó, Izabella királynénak benyújtott hitvallásuk után is, még 1555-ben is megfizették az esztergomi érsekségnek a székdíjat, így hivatalosak voltak a katolikus zsinatokra is, ahol azután nem jelentek meg.²⁵

²¹ KISS Áron: *A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései*. (Protestáns Theológiai Könyvtár XV.) Magyarországi Protestánsok, Budapest 1881. 10–16.

²² CSEPREGI Z.: *A reformáció nyelve*, 245–248. A z evangélikus és református szöveghagyományra vonatkozóan kimerítő leírást ad.

²³ Amely magát szintén katolikus hitvallásnak mondja (Confessio Catholica), talán megtévesztésül, talán védekezésül.

²⁴ Uo. 265.

²⁵ Uo. 286. „...pedig ekkor már évek óta reformátori egyházszervezettel, jogszabály erejű rendtartással, Wittenbergben vagy egyáltalán nem ordinált lelkészekkel és maguk választotta szuperintendenssel rendelkeztek.”

A zsinat hitelvei emellett két pontban is a szentek közbenjárásával foglalkoztak. Magyarországon ez gyakori vitapontnak számított. Az egyazon időben Baranyában, katolikusok és protestánsok között zajló vaskaszentmártoni hitvitán, amelyen a török kádi elnökölt, szintén a papi nőtlenység, a bőjt és a szentek tisztelete volt a fő vitakérdés 1550-ben.²⁶

A TERÜLET TÁRSADALMI ÁTALAKULÁSA: ORTODOX BETELEPÜLÉS ÉS REFORMÁCIÓ

A reformáció elterjedésének egyik fontos előkészítője lehetett a területen az ortodox betelepülés. Az oszmán határvidéki harcmodorral szemben az ezt jól ismerő balkáni vlach-délszláv családok jelentek meg, kaptak magyar nemesítést és déli birtokadományokat. Ilyenek a Drágfyak, akik oláh vajdai ősökre tekintettek vissza. 1490 körül Körtvélyes máramarosi kolostorát a munkácsi orosz püspök a maga fennhatósága alá akarta vonni, amely ellen a máramarosi román nemesek tiltakoztak. Drágfy Bertalan az ortodox kolostor kegyuraként az erdélyi katolikus püspök alá rendelte a monostort. Nem léptek ugyan formálisan unióra a katolikus egyházzal – írja Makkai László –, de megpróbálták összeegyeztetni a skizma idején elválasztó dogmák egyikét, a katolikus egyház tanításával, megtartva a görög szertartásokat.²⁷ Ha ehhez hozzávesszük azt a tartós váratkozást és többszöri egyeztetési kísérletet az ortodox egyházzal, amelyet a wittenbergi reformáció és követői próbáltak a 16. század folyamán,²⁸ akkor nem lepődünk meg az erdődi és az óvári zsinat történetén.

Hasonló szerepet töltenek be az oláh eredetű Drágfyakhoz képest azok a többnyire rác (szerb) eredetű családok, akik lovassági tisztként kerülnek a déli magyar területekre a 15. század folyamán.²⁹ (Lovassági párbajban emelkedett ki Jaksich Demeter, Mátyás király vitéze, annak északi hadjárata folyamán, és kapott Nagylak körül birtokadományt.) Ilyenek a Bakicsok, akik házassági levelükben reverzalist adnak még a 16. század elején a katolikus magyar nemesi családdal való házasságkötéskor, hogy fiaik az ortodox, leányaik viszont a nyugati keresztény katolikus vallást követik majd.³⁰ Nem véletlen, hogy a határ menti területeken a reformáció fő pártolói lettek.³¹

²⁶ Az összehasonlításról bővebben: ÖZE S.: *A határ és a határtalan*, 183.

²⁷ MAKKAI L. (szerk.): *Erdély története I. A kezdetektől 1600-ig*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1988. 404–405.

²⁸ Bővebben: ÖZE S.: *Apokaliptikus időszemlélet*, 186.

²⁹ A délszláv származású magyar családok 16. század elei reformációpártolásáról: ÖZE Sándor: *A Tisza–Maros–Körös-szög és társadalma, az ütköző zóna*. In KRÁNITZ P. – ÖZE S. (szerk.): *Határmenti területek, migráció a XIX–XX. században tekintettel a XVII–XVIII. századi előzményekre*. Budapest 2019. 17–23. Jelenleg onnan az összefoglalást hozom. Lásd még: ÖZE Sándor: *A reformáció elterjedése a Dél-Dunántúlon Szegedi Kis István tevékenysége tükrében*. In ÖZE Sándor: *Határhelyzet. Esszék, tanulmányok*. Szent István Társulat, Budapest 2020. 39–60.

³⁰ *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából*. BUNYITAI V. – RAPAICS R. – KARÁCSONYI J. – KOLLÁNYI F. – LUKSICS J. (szerk.). Szent István Társulat, Budapest 1902–1912. I. köt. 1.

³¹ „De leginkább bizonyítja a reformátor-papok tekintélyes számát az, hogy már 1549-ben és 1550-ben képesek voltak megtenni a magyarországi protestantizmus önállósítási mozgalmaiban az egyik legérdekesebb és legjelentősebb lépést, midőn kiváló nevezetességű zsinatokat tartottak Toronyon. Ez az azután nemsokára elpusztult város a Jaksics János birtoka volt s a mai Torontál vármegyének akkor Csanád vármegyéhez tartozott, így tehát a Szeged, Arad, Makó és Temesvár környékén hivataloskodó papoknak kellett részt venniük e két zsinatban.” ZOVÁNYI J.: *A reformáció Magyarországon 1565-ig*, 186.

Ilyen szerb lovassági tiszt Petrovics Péter is, aki egy portya során elfogta a székely lovassági tisztet, a felderítésre induló Dózsa Györgyöt. Mint Szapolyai rokona már az erdélyi arisztokráciába emelkedett és valószínűleg már ekkor katolikus nemes (valószínű, hogy az etnikai, nyelvi, kulturális kapcsolatai is segítették ebben a törekvésében). Támogatói és katonai bázisa élete végéig a Lugos, Karánsebes és a Temesköz körzetében élő szerb pásztorok voltak. Így érthető tehát az ő reformáció-pártolása is. Skaricza Máté, Szegedi Kis István tanítványa, mestere fő művében kiadott életrajzában szintén bőven találunk ilyen Petrovicsra vonatkozó adatokat.³² (Szegedit taníttatásában, működésében minden bizonnyal Patócsy Ferenc várkormányzó és felesége, Thurzó Margit pártfogására támaszkodott. Az asszony északról, a cipszer városok felől érkezett. Korábban Kun Kocsárd özvegye volt. Leánya: Patócsi Zsófia, Bebek Györgyné a reformáció támogatója lett.³³) Wittenbergből hazatérve, 1543 őszétől Csanádon, majd Gyulán és Cegléden tanított. 1548-ban Temesvárra került, ahol Petrovics főiskolájának vezető tanára lett.

A „TORONYI ZSINATOK”:

AZ ÖNÁLLÓ PROTESTÁNS EGYHÁZSZERVEZET MEGALAKÍTÁSÁRA TETT KÍSÉRLET

Hasonló lelkészgyűlések a „toronyi zsinatok” (Jaksics birtokon Csanád megyében). 1549-ben 13 cikkben foglalkoztak a papok erkölcsével, ruházatával és kötelességeivel, 1550-ben, pedig 19 pontban a püspöki hivatal megszervezésével és az egyházlátogatási teendőkkel. Ez utóbbiak azért voltak lényegesek akkor, mivel új protestáns egyházkormányzatot kívántak felállítani.³⁴

A csanádi püspöki szék betöltetlenül állt ekkor, élére Fráter György sógora, Perusits Gáspár került, aki egy felszenteletlen katona volt. Petrovics indíttatására hívhatták össze a toronyi zsinatot is. Szöveges jegyzőkönyv nem maradt ránk sem határozatok, csak annyit tudhatunk, hogy 13 cikkelyében a papi hivatásról, életéről, erkölcséről és ruházatáról, hozott határozatot, a következő 1550-es pedig a püspöki teendőket határozta meg 19 pontban. Rendelkezett az egyházlátogatási teendőkről. Ez volt az első magyarországi protestáns szuperintendencia, amelynek létrejötte Petrovics Péterhez köthető, aki az üresen álló csanádi püspöki hivatalt akarta saját emberével betölteni, Gönczi Mátéval, akit a zsinat választott „püspökké”.

³² SZEGEDI Stephanus: *Theologiae sinceræ loci communes. Basileæ*. Per Conrad Waldkirchium, suis & Episcopianorum sumptibus, 1608; Az életrajz magyar fordítása: KATHONA Géza: *Fejezetek a hódoltsági reformáció történetéből*. (Humanizmus és Reformáció 23.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. 81–144.; KATHONA Géza: Svájci teológiai elemek Szegedi Kis István hittani nézeteiben. Tanulmányok és szövegek a magyarországi Református Egyház XVI. századi történetéből. In BARTHA T. (szerk.): *Studia et acta Ecclesiastica* 3. Budapest 1973. 13–107.; SZAKÁLY Ferenc: Szegedi Kis István és Skaricza Máté életéhez és működéséhez. In SZAKÁLY Ferenc: *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez*. (Humanizmus és Reformáció 23.) Budapest 1995. 92–172.; A vonatkozó szakirodalmat Petrovicsra és Szegedi tevékenységére összefoglalom: ŐZE S.: *A határ és a határtalan*, 129–260.; ZOVÁNYI J.: *A reformáció Magyarországon 1565-ig*, 129–160.; FODOR Pál – VARGA Szabolcs: *A forgotten Hungarian Royal Dynasty: The Szapolyais*. Research Centre for the Humanities, Budapest–2020. 337–339.

³³ RÉVÉSZ Imre: *Magyar Református Egyház történelme I. 1526–1608*. Debrecen, 1938. 5.; Szegedi Kis patrónájának mondja az asszonyt.

³⁴ KISS Áron: *A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései*. (Protestáns Theológiai Könyvtár XV.) Magyarországi Protestáns Egyház, Budapest 1881. 17–22.

Az 1549-es nyírbátori egyezmény végrehajtásaként az országrészbe érkező Habsburg csapatoknak a déli, Maros-menti várakba való beszállásolásán robbant ki a harc a két gyám között. Ebben először Petrovics lett a vesztes. Munkács uradalmára kellett, hogy elcserélje Temesvárt. Gönczi Máté pedig elveszítette hivatalát, és felszámolódott ugyanakkor maga az új protestáns egyházszervezet is. A temesvári főiskola vezető lelkésze Szegedi Kis István a dunántúli nagy végvár, Szigetvár környezetében működött tovább.³⁵

Vetélytársa Fráter György 1551-es meggyilkolása után Petrovics 1555-ben visszatérhetett Erdélybe. Ő lett a törökbarát irányvonal képviselője, Izabella legfőbb bizalmasa, egyben a radikális reformáció legerőteljesebb terjesztője Erdélyben és annak előterében. Mindez kollektív templomfosztogatással, kolostorrombolással járt együtt, amelyben a protestáns hitelvek nevében szívesen vettek részt a társadalom legkülönbözőbb rétegei, ennek csak Petrovics 1557-ben bekövetkező halála szabott akkor határt.

ÓVÁRI ÉS ISMÉT ERDŐD

Az északabbi területeken folytatódott ezután a reformáció. Várad és Eger püspöksége ellen indítottak Petrovics papjai koncentrált támadást, ahol ismét a katonai kormányzóké lett a döntő szó.³⁶ Időközben egy sebtében összehívott papi gyűlés Kálmáncsehi Sánta Mártont, Petrovics Péter korábbi főpapját kiközösítette, zwinglianizmussal vádolva őt, a tiszántúli részeken rohamosan terjedő Heinrich Bullinger által újrafogalmazott helvét tanok miatt. Így Kálmáncsehi az 1552-es beregszászi zsinaton, mint debreceni vezető lelkész, Petrovics háttértámogatásával kiközösítette az őt kiközösítőket és helvét hitvallású püspökséget hozott létre. A zsinatnak azonban nem maradt fenn a tételes szövege.³⁷ Az 1552-es török büntetőhadjárat után, amely bizonyította, hogy a Habsburg uralkodó nem képes ezt a területet megvédeni a törököktől, Petrovics fellázította a Tiszántúlt.

1553-ban azonban a váradi püspökséget igazgató Zabardy Mátyás vereséget mért Petrovics csapataira, így a Felső-Tiszavidéken újabb katonai helyzet állt elő, Kálmáncsehi Petrovics oltalma alá húzódott ismét. A vereség utána protestáns gyülekezeteket vezető lelkészek itt újabb gyűlésre jöttek össze a fentebb említett 1554-es óvári zsinaton. Itt látszatra engedményeket tettek a radikálisabb helvét irány képviselői és a német birodalmi kiegyenlítő álláspont, a wittenbergi 1536-os Konkordia álláspontjára helyezkedtek, de Csepregi szerint (Bucsay Mihályra hivatkozva) stílusos változtatásokkal éppen azzal kívántak a cikkelyek fogalmazói szövegszerűen vitába szállni. Így az 1555-ös második erdődi „zsinat” 20 rendelkezése egy kiegyensúlyozottabb álláspont híve. Főként a lel-

³⁵ „Petrovics 1551-ben kénytelen levén eltávozni erről a vidékről, az egyházkerületet ez a körülmény megfosztotta legfőbb pártfogójától.” ZOVÁNYI J.: *A reformáció Magyarországon 1565-ig*, 186–187.; Vö. MÁRKI Sándor: *Aradvármegye és Arad szabad királyi város története*. Monográphia Bizottság, Arad 1892.; BOROVSKY Samu: *Csanádvármegye története 1715-ig*. I. k. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1897. 172., 180., 283.; A vonatkozó szakirodalmat Petrovicsra és Szegedi tevékenységére összefoglalom: ÖZE S.: *A határ és a határtalan*, 129–260.

³⁶ MOLNÁR Antal: *Mezőváros és katolicizmus Katolikus Egyház az Egeri Püspökség hódoltsági területein a 17. században*. (METEM Könyvek 49.) Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség METEM, Budapest 2005. 9–12.

³⁷ KISS Á.: *A 16. században tartott magyar református zsinatok*, 22–26; CSEPREGI Z.: *A reformáció nyelve*, 342.

készí társadalmat kívánja irányítani kánonalkotó tevékenységével. Több cikkelyében is hangsúlyozza a világi felsőbbtség akaratához való igazodást és megtiltja az oltárok és képek eltávolítását a templomból.³⁸

1556-ban meghalt Zabardy, Ferdinánd pedig kénytelen volt kivonni seregét Erdélyből és előteréből. A váradi püspökség és a káptalan hosszú időre kénytelen volt elköltözni a városból. 1557-ben meghalt Kálmáncsehi, állítólag miközben éppen egy hitvitára igyekezett bemenni Erdélybe.

1559-ben Erdélyben azután megszületett az első magyarnyelvű hitvallás Marosvásárhelyen, amely az első protohelvét felekezetet teremti meg, elválva a németajkú szász evangélikus egyháztól. Mindenképpen egy nyelvi-etnikai kulturális határvonalakra épülő felekezetképződés indult meg, természetesen egy korújkori formában, az erdélyi tarka, sokféle kulturális gyökérzettel rendelkező népesség körében, amelyet majd az 1564-es uralkodói irat erősít meg, kiemelve a magyar helvét egyházat Dávid Ferenc vezetésével a szász evangélikus egyházkeretből. (Már 1557-ben szétvált a magyar és szász egyházkerület a középkori katolikus püspökségek területi elhatárolódása alapján.) Kialakul a „szebeni” evangélikus német egyházzal szemben egy „kolozsvári”, egyre inkább magyar ajkú erdélyi református egyházszervezet.³⁹

A VÉGVÁRI KATONASÁG SZEREPE ÉS A FELEKEZETI ELKÜLÖNÜLÉS

Erdély előterében az 1562-i tarcali zsinat ismét szakadást hozott. Az összehívott protestáns papi gyűlés elfogadta Melius Péter és Bakonyi Albert hitvallását, amelyet az egri végvár katonái számára készítettek.⁴⁰ A helvét jellegű hitvallást kénytelen volt a katolikus hitet védelmező Habsburg uralkodó méltányolni, mert az Erdélyt és a királyi Magyarországot összekötő föld védelmét szolgáló legjelentősebb létszámú magyar végvár katonasága a vár pusztán hagyásával fenyegetőzött.

Egyetértünk abban Csepregi Zoltánnal, aki legutóbb rendszerezte az első protestáns zsinatokat teológiai szempontok szerint, hogy Kálvin ismerete viszonylag ritka volt ebben a korai időszakban, csak a század második felétől lehetett feltételezni, egységes lelkési tanítás szempontjából pedig csak a századforduló után kezdtek hangsúlyozni

³⁸ 2. Elhatározta ez egyház, hogy az urvacsora kiosztatásában meg kell tartani a kovásztalan kenyért azért, mert az leginkább megközelíti a Krisztus rendeletét. 3. A magán feloldozást, miként eddig is fenntartották a kegyes egyházzolgák, úgy jövőre is fenn kell tartani, hogy a bűnök megismerése miatt megremült lelkekről gondoskodva legyen, és a botránhozások eltávolíttassanak. 4. Az oltároknak és képeknek lerontása a törvényhatóságoknak s nem az egyházi szolgáknak kötelessége, hacsak azt nekik a felsőség hivatalosan meg nem hagyta, mert az oly egyházzolgák a hatóság teendőjébe avatkoznának. 5. Keresztülülék a kisderek keresztiségénél részint a szükség, könyörgés, és a mi legfőbb, a végett keltenek, hogy a már felnevelkedett megkereszteltek lelkiösmeretéről gondoskodva legyen. 6. A gyermekszülőknek szülés utáni bevezetését – egyházkelését – meg kell tartani, hogy gond fordíttassék azoknak a jámbor életben megmaradására, s nyerjenek jó intést gyermekeiknek kegyességben leendő nevelésére. 7. Elhatározta az egyház azt is, hogy azoknak, a kik házasságot kötnek, meg kell esküdniök, hogy szilárdabb legyen egybekötetésök. 8. Az egyházba eddig bevett ünnepeket meg kell tartani, hogy taníttassék a nép az isten akaratára. 9. Elhatározta azt is, hogy *szuperintendenseket* és *főpapokat* *praelatos*, *espereseket* kell tenni a tudományban és szertartásokban való egyetértés és a tisztességes *fegyelem* végett. KISS Á.: *A 16. században tartott magyar református zsinatok*, 32.

³⁹ CSEPREGI Z.: *A reformáció nyelve*, 349.

⁴⁰ ŐZE S.: *A határ és a határtalan*, 259.

a magyarországi és erdélyi református felekezetek tanítását.⁴¹ Az irat a Teodor de Bèze által készített hitvallást követi álltalában, de sok helyen önálló, más helyeken erősebben hangsúlyoz olyan hitelveket, mint például a katonák számára fontos predesztinációt.⁴²

Milyen lelki, pszichikai igény okozhatta a katonákban, a reformáció mellé állást?

Véletlen halál ki reánk őrt áll, ne fojtson meg hertelen életünkben – írja Balassi.

A „Véletlen halál” mindig ott settenkedett a vitézek mögött. Ők, akik éhségtől vagy prédavágytól hajtva raboltak, gyilkoltak, falvakat dúltak, adóbehajtás közben ”cégérés bűnöket” követtek el, nekik nem lehetett reményük az üdvösségre, ha az egyéni jócselekedetektől függ. Különösen akkor, ha a „Véletlen halál” gyónás és utolsó kenet nélkül sújtja őket. A hit általi üdvözülés protestáns tana ezeket a félelmeket szüntette meg. Aki hisz, üdvözül förtelmes élete ellenére is, tartották. A predesztinációs elmélet ezt a magatartást még egy fokkal acélosabbá tette. A predesztinációnak kétfajta lelki reflexe volt. Egyik az, amelyet Verancsics érsek írt le Ilosvai Péter csengeri rektorról 1562-ben, aki felakasztotta magát, mert nem hitte, hogy az üdvösségre elrendeltetett. A másik szerint a hívőnek kötelessége hinni az elrendeltetésben. Heinrich Bullinger így írt erről:

„Hisznek pedig azok, akik örök életre vannak rendelve, viszont azok vannak örök életre rendelve, akik Krisztusban hisznek.” A megnyugvás az a bizonyosságtudat, amit a kiválasztott érezhetett. Az elkövetett bűnök másodlagossá váltak, „nem számíttatnak be”.⁴³

Az 1567-es helvét szellemű zsinatra azután majd Debrecenben került sor. Melius Péter, aki a vezető városi lelkész volt, 17 protestáns egyházi terület lelkészeit hívta meg a Tiszántúlról és a Tiszán-inneni területek is meghívást kaptak, ezért tartják a magyar református egyház megalapítójának ezt a zsinatot, ahol most már elfogadták a Bullinger-féle II. Helvét hitvallást.⁴⁴ Itt adtak megbízást a valószínűleg már kész kánonos könyv elkészítésére Meliusnak.

A felekezeti elkülönülés azonban továbbra is folytatódott a század utolsó harmadában. A Dunántúl hódoltsági részén 1576-ben születtek meg a hercegszőlősi helyi zsinat által elfogadott kánonok, amelyek az ottani lutheránus-helvét szétválást szentesítették,⁴⁵ míg az északi királyi magyarországi részekben, a csepregi hitvita 1587-ben hozott szakadást a két protestáns felekezet között, főként a Nádasdy és a Batthyány birtokok protestáns lelkészei különültek így el. Ezzel párhuzamosan folyamatos volt az új felekezet, az antitrinitáriusok előrenyomulása a Hódoltságban és Erdélyben is.

⁴¹ Annak ellenére, hogy például Szegedi Kis István posztumusz kiadott fentebb idézett összefoglaló teológiai munkája már mélyreható ismeretekről tanúskodik, ahogy Buzogány Dezső állítja új kiadásában.

⁴² CSEPREGI Zoltán: A török a protestánsokat pártolja? A hódoltsági reformáció Melanchthontól Bullingerig. In ITTÉZS G. (szerk.): *Viszály és együttélés, vallások és felekezetek a török hódoltság korában*. Universitas Kiadó, Budapest 2017. 19–45.

⁴³ ÖZE S.: *A határ és a határtalan*, 203–204. A helvét szellemű reformátorok először katona körzetekből, vagy a hódoltságból jönnek.

⁴⁴ KATHONA Géza: Melius Péter és életműve. In BUCSAY M. – MAKKAI L. (szerk.): *A második helvét hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*. (Studia et Acta Ecclesiastica II.) Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1967. 105–194.

⁴⁵ KISS Á.: *A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései*, 674–686.; PAYR Antal: *A Dunántúli Evangélikus Egyházkerület története*. Sopron 1924.; RÉVÉSZ I.: *A Magyar Református Egyház történelme*; VARGA Szabolcs: *Peregrináció és művelődés a Pécsi egyházmegyében a 16–17. században*. In FEDELES T. – VARGA SZ. (szerk.): *A pécsi egyházmegye a 17–18. században*. PHF- Pécsi Egyháztörténeti Intézet, Pécs 2005.; VARGA SZ., *Reformáció a Dél-Dunántúlon*. In *Viszály és együttélés*, 45–65.

Az első hazai, vagy a Wittenbergből hazatérő a protestáns teológusok eklektikusan kívántak egy olyan rendszert kialakítani, amely saját helyzetük megoldására is kiutat mutatott. Csak a későbbiekben a 16. század közepétől csatlakoznak a már kikristályosodott hitvallásokhoz, mint az Ágostai vagy a II. Helvét Hitvallás. Ezt mutatja, hogy az első protestáns lelkészi gyűlések nem voltak egységes, országos zsinatok és nem is minden esetben egy felekezeti elhatárolódás céljával jöttek össze. Egy kiszámíthatatlan, időben és térben gyorsan változó bizonytalan helyzetben keletkeztek. Nem véletlenül egy olyan országrészben gyűltek össze, amely 1570-ig egy hatalmi vákuum volt a két magyar király és a török hódoltság között. Politikailag és társadalmilag is gyorsan változó területről beszélünk. A magyar képviselők a reformáció európai (német birodalmi) hitelveit, amelyek egyébiránt az ottani politikai hatalmi tér változásainak szintén ki voltak téve, tartalmilag és szövegszerűen is folyamatosan alakultak, használhatták válságkezelésre a három részre szakadt háború sújtotta Magyar Királyságban. Használták ugyanakkor a politikai szereplők eszközként is, mint tette azt Petrovics Péter, akár az Erdélyi Fejedelemség státusának államelméleti meghatározására, vagy akár a katolikus egyházmegyéék Rómától és Béctől való szervezeti és gazdasági függetlenítésére törekedve, gyengítve ezzel ellenlábását Fráter Györgyöt. Talán volt ilyen szándéka az oszmán hatalomnak is egy Isztambulhoz lojális protestáns egyház létrehozásával.

A vak Bartimeus meggyógyítása, mint az Úr kegyelmi esztendejének jele a Keresztelő Szent Jánosnak adott válasz tükrében

1. BEVEZETÉS

A vak Bartimeus meggyógyításának eseménye szorosan összefonódik a szentév tematikájával. Jézus csodatevő tevékenysége, különösen a vakok látásának visszaadása, Isten országának jelenvalóvá tételét szolgálja, és ezzel az Úr kegyelmi esztendejét (vö. Iz 61,2) valósítja meg. A korabeli zsidó gondolkodás szerint ezek a jelek a messiási idők beköszöntét igazolják, így Jézus tettei prófétai és üdvtörténeti jelentőséggel bírnak. Ez különösen világosan kitűnik Keresztelő János számára adott válaszából, amelyben az izajási próféciaák beteljesedéseként jeleníti meg küldetését, s ezzel implicit módon igazolja messiási mivoltát az Előfutárnak (vö. Mt 11,2–6; Lk 7,18–23).

Az Izajás könyvében található prófétai jóvendölések megerősítik ezt az értelmezést. Az Iz 26,19 a halottak feltámasztásáról beszél, míg az Iz 29,18–19 és Iz 35,5–6 a süketek hallásának visszanyerését, a vakok látásának helyreállítását, valamint a szegények számára hirdetett örömhírt kapcsolja a messiási korszakhoz. Az Iz 42,7 és Iz 61,1 pedig a foglyok szabadon bocsátását és az elnyomottak felszabadítását ígéri.

A zsidó hagyományban a messiási korszakot és a csodatevő tevékenységet több helyen is összekapcsolják. A Qumránban talált 4Q521 jelű szöveg, amelyet messiási apokalipszisként tartanak számon, szintén erre utal: a Messiás tevékenysége a foglyok kiszabadítását, a súlyosan sérültek meggyógyítását, a halottak feltámasztását és az örömhír hirdetését foglalja magában. Mindez arra utal, hogy Jézus kortársai közül többen már az izajási próféciaakat is a Messiás végidőbeli tevékenységeként értelmezték. Ezt erősíti meg a 2Bar 73,1–2 is, amely szerint a messiási király uralkodása alatt a világban nyugalom honol, a betegség eltűnik, és az öröm lesz úrrá a földön. Jézus saját szavai szintén ezt a gondolatot támasztják alá. Máté evangéliumában (Mt 12,28) így fogalmaz: „Ha én Isten ujjával üzöm ki az ördögöket, akkor valóban elérkezett hozzátok az Isten országa.” Ez azt jelenti, hogy Jézus csodatettei messiási mivoltának bizonyítékai, noha az eszkatologikus ítélet még várat magára (vö. Mt 25,31–46).¹

Érdemes megjegyezni, hogy a héber Bibliában nincs konkrét prófécia a leprások meggyógyításáról, amelyet Jézus szintén megemlít válaszában. Azonban az egyértelmű biblikus utalások megerősítik Keresztelő János számára, hogy ne kételkedjen Jézus mes-

¹ Vö. Charles H. TALBERT: *Matthew*. (Paideia Commentaries on the New Testament) Baker Academic, Grand Rapids 2010, 146–147.

siási küldetésében. Jézus tevékenysége egyszerre szolgál figyelmeztetésként és vigasztalásként: csodatettei bátorítást nyújtanak, ugyanakkor rámutatnak arra is, hogy az ítélet késlekedése nem a Messiás eljövételének elmaradását jelenti.²

Máté szakasza (vö. Mt 11,2–6) szoros kapcsolatban áll a Q forrással, és tartalmában jelentős átfedést mutat Lukács evangéliumával (Lk 7,18–23). A fő különbség Máté szerkesztői eljárásában rejlik: a narratív elemek lerövidítése és a közvetlenebb teológiai hangsúlyozás jellemzi.³ A lukácsi változat több részletet tartalmaz, ami arra utal, hogy az evangélista saját szerkesztői szempontjait is érvényesítette.⁴

2. A PERIKÓPA NYITÁNYA (vö. Mk 10,46)

A 46. versben Jézus és tanítványai megérkeznek Jerikóba (ἐρχονται εἰς Ἱερικῶ), ugyanakkor a vers második fele szerint már el is hagyják a várost nagy tömeg kíséretében (ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱερικῶ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ ὁ υἱός). A Jerikóban történt eseményekről Márk – Lukáccsal ellentétben – nem tudósít. Számára Jézus útja az érdekes a szenvedés és a feltámadás, vagyis az evangélium lényegi közép-pontja felé. A hitről és a vak csodás gyógyulásáról szóló beszámolót tehát a Jerikóból való távozás idejére teszi.

Jerikó mai tudásunk szerint az emberiség feltehetően legősibb, folyamatosan lakott városa, amelyet Kr. e. 8000 táján alapítottak.⁵ Mivel a Galileát Jeruzsálemmel összekötő út mentén helyezkedett el, a Jeruzsálembé tartó zarándokút fontos állomása volt, így zarándokokra is gondolhatunk a Jézus kíséretében lévők között.⁶ Jézust egy kisebb Jeruzsálembé tartó népmozgalom élén találjuk.⁷

Az elbeszélés kezdő verse elénk tárja az alapszituációt, a mozgást és az egy helyben levés mozzanatát: a tömeggel a mester Jeruzsálem felé tart, míg a vak koldus az út szélén ül. A κάθημαι „ül” ige praeteritum imperfectumban (ἐκάθητο) folyamatoságot fejez ki, s egyúttal metaforikusan utal Bartimeus nyomorúságára és magárahagyottságára is,⁸ aki feltehetően már hosszú ideje, foglalkozásszerűen koldult az út szélén. Súlyos testi fogyatékossága miatt – bár nem volt béna – nyilvánvalóan mozgásában is akadályozva volt, hiszen nehezeére esett segítség nélkül bárhova is eljutni, élettére beszűkülhetett, pusztán a tapintás és hallás által befogható dolgok tartoztak hatókörébe. A csodatevő és a csodát kérelmező találkozására tehát egy szűk időintervallumban kerülhetett csak sor, hiszen a csodatevőnek hallótávolságon belül kellett kerülnie, hogy a vak meghallja érkezését, s kiáltani tudjon hozzá. Bartimeust drámaian szorította tehát az idő szűkösége: addig kellett megragadnia a kínálkozó alkalmat, amíg Jézus hallótávolságban van, hogy meg-

² Vö. David L. TURNER: *Matthew*. (BECNT) Baker Academics, Grand Rapids 2008, 291–292.

³ Vö. Donald A. HAGNER: *Matthew* 1–13. (Word Biblical Commentary 33A) Thomas Nelson Publishers 1993, 299.

⁴ Vö. Kocsis Imre: *Lukács evangéliuma*. (Szent István Bibliakommentárok 2) Szent István Társulat, Budapest 2007, 166.

⁵ Vö. Craig A. EVANS: *Mark* 8:27 – 16:20. (WBC 34B) Thomas Nelson Publishers, Nashville 2001, 131.

⁶ Vö. Rudolf PESCH: *Das Markusevangelium, II. Teil. Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band II.) Herder, Freiburg im Breisgau 1977, 170.

⁷ Vö. Thomas SÖDING: *Das Evangelium nach Markus*. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2022, 309.

⁸ Vö. Alessandro BELANO: *Il vangelo secondo Marco Traduzione e analisi filologica*. Aracne editrice, Roma 2010, 747.

hallja az segélykiáltását. Ez a találkozás Jézussal az utolsó, végső esélye volt a gyógyulásra és a megmenekülésre. Απαρὰ τὴν ὁδὸν „az út mellett” kifejezés aláhúzza a csodatevővel való találkozás és a gyógyulás elszalasztásának veszélyét.⁹ A vak koldus az arra járók jóindulatára szorult, különösen a Jeruzsálemben a nagy ünnepekre tartó zarándokokéra, akik amúgy is kötelezve voltak az alamizsnálkodásra, mint a zsidó vallásosság egyik főpillérére (vö. Mt 6,1–3).¹⁰ Ez a kiszolgáltatottsága ugyanakkor a legalacsonyabb társadalmi rangot jelentette számára, amelyre egy ember kerülhetett.¹¹ Most az egyszerű alamizsnavárás hallatlan távlatot kap pontosan azáltal, hogy alamizsna helyett esély kínálkozik a teljes egészségének helyreállítására. Figyelmet kell továbbá a koldus nevének is szentelnünk: Bartimeusnak, vagyis Timeus fiának hívták (ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος). A név arám közlése arra utal, hogy az a hagyományból származott, s a viselője nem csak saját városában,¹² hanem az ősegyházban is ismert személy lehetett.¹³ A Timeus a Timóteus vagy Timai rövidítése lehetett, szimbolikus értelmezését ma már nem tartják megalapozottnak.¹⁴ A Bartimeus név érdekessége, hogy arám és görög összetétel, hiszen a Τιμαῖος görög név, míg az ahhoz járuló Βαρ (בַּר) szó „fiút” jelent arám nyelven.¹⁵ A görög Τιμαῖος név – Platón egyik dialógusának címszereplője – jelentése „értékes, tisztelt”.¹⁶ Ugyanakkor mégis van egy többletjelentése a név szerepeltetésének: a személyesség és az emberi méltóság szempontja. A név ugyanis mindig a személyre utal a Bibliában, a személyt fejezi ki, s ugyanakkor utal az emberi méltóságra, mint például a szegény Lázár és a gazdag ember példabeszédében, ahol a szegényt néven nevezi Lukács, a gazdagot azonban nem. A vak koldus nevét ismerjük, azonban a Bartimeussal szemben áll a névtelen sokaság, egyedül a Názáreti Jézus van még néven nevezve a történetben. Isten szemében tehát a lenézett és a társadalom perifériáján élő vak ember személye is hallatlanul értékes, akiről érdemes megemlékezni.

3. A HÍVŐ SEGÍTSÉGGKÉRÉS (vö. Mk 10,47–48)

A 47. vers arról számol be, hogy Bartimeus – ahogy a Márknál szereplő betegek esetében többször is előfordul (vö. 1,40–45; 5,25–34 stb.) – magához ragadja a kezdeményezést. Nála a hit szükségyszerűen egyedül a hallásból fakad: fizikai korlátozottságából kifolyóan sem történhetett ez másként. Hallotta, hogy itt és most jelen van Jézus, aki Názáretből származik (ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐστίν). A Názáreti Jézus személyéről való előzetes tudása kellett tehát, hogy megalapozza a hitét, vagyis azt a bizalmat, amely a csodatevő és könyörülő Isten Jézusban megjelenő hatalmára és erejére

⁹ Vö. JOEL MARCUS: *Mark 8-16 A New Translation with Introduction and Commentary*. (Anchor Yale Bible 27A), Yale University Press, New Haven – London 2009, 762.

¹⁰ Vö. PESCH, R.: *Das Markusevangelium II.*, 170–171.

¹¹ Vö. SÖDING, T.: *Markus*, 309.

¹² Vö. JOSEPH ERNST: *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981, 313.

¹³ Vö. MARTOS Levente Balázs: *Márk evangéliuma*. (Szent István Bibliakommentárok 6) Szent István Társulat, Budapest 2014, 226.

¹⁴ Vö. JOACHIM GNILKA: *Márk*. (scriptura 2) Agapé, Szeged 2000, 576.

¹⁵ Vö. ROBERT H. STEIN: *Mark*. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) Baker Academic, Grand Rapids 2008, 494.

¹⁶ Vö. MARCUS, J.: *Mark 8-16*, 759.

próbál hagyatkozni, aki egyedül képes megadni számára a gyógyulást.¹⁷ A Ναζαρηνός név itteni szerepeltetése Jézus azonosításának az eszköze,¹⁸ hiszen a Názáreti személynév nyilvánvalóan meg is különbözteti Őt az összes többi Jézus nevet viselő személytől. Valószínűleg tehát történeti értéket tulajdoníthatunk annak a szituációnak, amelyben elhangzott a „Názáreti” név, ellenkező esetben fölösleges lenne hozzáadása Márk és az ősegyház korában.¹⁹

Bartimeus kiáltásában még nincs egy nagyon konkrét, explicit kérés megfogalmazva, csupán Jézust, mint Dávid fiát szólítja meg és irgalmat kér tőle. Külön figyelmet érdemel a Dávid fia cím használata is, hiszen az egy sajátos Márk előtti Dávid fia-krisztológia lenyomata. Messianisztikus tónus érhető tetten ebben a megszólításban, ahogy „*egyes qumráni szövegekben is messiási értelmet hordozott.*”²⁰ A zsidóság a Dávid fiának tartott messiást (vö. 2Sám 7,12köv.) egy sokrétű személyiségként várta. Jézus nevének és a Dávid fia címnek az összekapcsolása kifejezi az őskeresztény teológiai reflexiót, ugyanakkor ez a fenségcím Márk korára főleg Krisztus valós emberségét jelentette.²¹ Önmagában a „Dávid fia” cím nem kielégítő Jézus személyi titkának feltárására, csak akkor, ha az Isten fia címet mellé tesszük. Maga Jézus is bírálja e cím egyoldalú használatát az eljövendő messiással kapcsolatban (vö. 12,35), hiszen az egyfajta népies zsidó messiásvárás is kifejez.²²

Talán éppen azért hiteles Bartimeus hitvallása (ὁ ἐκ Δαυὶδ Ἰησοῦς), mivel az az irgalomra és a könyörületre irányult (ἐλέησόν με). Már maga ez a kérés elárulja a vak ember hallásból kiinduló hitének lényegét, hiszen Dávid fiától irgalmat kér, vagyis egy irgalmas szabadítóként tekint rá, akár egy ideális királyra, akinek hatalmát elsősorban a gyengék megsegítésében kell gyakorolnia.²³ Implicit módon Jézus valamilyen isteni tulajdonságának megsejtését is tetten érhetjük a vak irgalomért fohászzkodó ἐλέησόν με, „*könyörülj rajtam!*” kiáltásában, hiszen a könyörület, az irgalom Isten ügye volt az Ószövetségben. Ez különösen a zsoltárokból (vö. Zsolt 6,2; 9,13; 25,16; 26,11; 27,7; 31,9; 41,4; 41,10; 51,1; 56,1; 57,1; 86,3) és a prófétai irodalomban nyilvánul meg (vö. Jer 12,15; Ez 39,25), ahol hallunk a vakok szemének megnyitásáról (Iz 29,18; 35,1.10) és az igazságos királyról (Iz 32,1.3), az Úr fölkentjéről (Iz 61,1.4). Márk evangéliumában e helyen kívülről mindössze a gerazai megszállott megtisztításánál találkozunk az ἐλεέω igével, ahol Jézus biztatja tanúságtételre a démonoktól megszabadult embert, hogy tegyen tanúságot Isten könyörületéről (vö. 5,19: ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἡλέησέν σε). Mind a gerazai megszállott, mind a vak Bartimeus történetében ugyanaz az isteni irgalom mutatkozik meg és győzedelmeskedik, amely Jézus nyilvános működésében megnyilvánul.²⁴ Bartimeus kiáltásának eszkatologikus színezete is van, hiszen a vakok szemének megnyitása az eszkatologikus messiási országnak, Isten országának a jele (vö. Mt 11,5). Az egész perikópa szövegösszefüggésébe ágyazva a Dávid fia fenségcím úgy értelmezhető, hogy

¹⁷ Vö. Santiago GUIJARRO: Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46–52. *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000/3), 108.

¹⁸ Vö. Adela Yabro COLLINS: *Mark A Commentary*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on The Bible), Fortress Press, Minneapolis 2007, 509.

¹⁹ Vö. STEIN, R. H.: *Mark*, 494.

²⁰ Vö. MARTOS, L. B.: *Márk evangéliuma*, 226.

²¹ Vö. DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*. Hévizgyörki Evangélikus Egyházközség, Hévizgyörk 2005, 232.

²² Vö. PESCH, R.: *Das Markusevangelium II.*, 171.

²³ Vö. SÖDING, T.: *Markus*, 310.

²⁴ Vö. Rosemary CANAVAN: Mercy (ἐλεέω) in the Gospel According to Mark. *Australasian Catholic Record* 99 (2022/3), 312–320., 316–318.

a végidőbeli messiáskirály megnyitja egy hívő vak ember szemét, aki követi őt a Jeruzsálembe vezető útján, ahová Jézus mint Dávid fia számárháton vonul be a következő szakaszban.

A 48. versben a tömegből sokan (πολλοί) – akik között bizonyára tanítványok is lehettek, hiszen ők is a Jézus körül tolongó tömeghez tartoztak (vö. 10,46) – nem tartják helyén valónak egy vak kiáltozását, ezért csitítják (σιωπήση), sőt, megfeddik (ἐπετίμων) őt. A márki szövegkörnyezet (vö. 4,4.15) alapján ez az egyértelműen gátló, akadályozó tényező, amely az utolsó reményt is el akarta venni a vak embertől, sátáni indíttatású.²⁵ A leküzdendő akadály egyúttal a csodaelbeszélések ismerős eleme is.²⁶

Földi életében Jézusnak is szüksége volt valóságos ember lévén empirikus tapasztalatra,²⁷ ezért fizikailag meg is kellett hallania Bartimeus kiáltását, hogy meg tudja gyógyítani. Mivel megpróbálták elnémítani, a vaknak annál inkább kellett kiáltoznia (vö. 10,48: ὁ δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν). Ez az „annál inkább” kifejezés egyrészt a kiáltás hangerejére és intenzitására vonatkozik, másrészt a kiáltó kitartását is tükrözi, mivel az nem adja fel a nehézség dacára sem. Ezáltal az elbeszélő valójában jellemzi, értékeli is a hitét, amely dacol minden ellenállással. Az ἔκραζεν „kiáltott” ige praeteritum imperfectumban a folyamatosságot tükrözi, előfordulhat tehát, hogy nem pusztán kétszer, hanem számtalanszor megismételt kiáltás volt, olyan, ami az embernek csak a torkán kifer. Dávid fiába és az ő könnyörületébe vetett hit erősebb volt benne minden más szempontnál és megfontolásnál, ezért tudott és akart felülemelkedni a gátló környezetén. Tudta, hogy egyedül Jézus mentheti meg őt, teljesen más módon, mint a környezete az alamizsnáikkal, amelyek legfeljebb nyomorúságos élethelyzetét állandósították és mindennapi vegetálásra kényszerítették. Kiáltásának megfogalmazásának mátéi változata a keresztény liturgiából is ismerős lehet a (vö. Mt 20,30: ἐλέησον ἡμᾶς, [κύριε,] υἱὸς Δαυὶδ).²⁸

4. A GYÓGYÍTÓ TALÁLKOZÁS (vö. Mk 10,49–50)

A kiáltozás fokozódásának meg is lesz az eredménye az 49. versben, mert Jézus meghallja, és megáll a menet élén (στῆς ὁ Ἰησοῦς). A megállás oka egyértelmű: észrevette a kiáltozót és megesett rajta a szíve, ahogy azt a leprás történetében is láttuk (vö. 1,41). Válaszol a segélykérő ember hitére odafigyeléssel, irgalmas szeretettel. Hatalmas ellentétet látunk Jézus odafigyelő jósága és a tömeg értetlen, hitetlenkedő csitítása között. Ez az éles kontraszt csak Jézus utasítását (φωνήσατε αὐτόν) követően fog némileg mérséklődni, amikor az Őt kísérő tömeg hűséges és engedelmes végrehajtója lesz a mesteri szónak (φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες), s ezáltal korábbi viselkedésük is megváltozik: a vakot visszautasítókból a mester meghívásának közvetítőivé válnak.²⁹

²⁵ Vö. MARCUS, J.: *Mark 8-16*, 763.

²⁶ Vö. Gerd THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Göttingen 1974, 62.

²⁷ Vö. KERESZTY, RÓKUS – PUSKÁS, Attila: *Jézus Krisztus*. Szent István Társulat, Budapest 2015, 77.

²⁸ Vö. MARCUS, J.: *Mark 8-16*, 763.

²⁹ Vö. Janieta JESUTHASAN: *Warum heilt mich dieser Jesus nicht? Die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10, 46-52) und die Erfahrungswelt sehgeschädigter Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht*. (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique série „Recherches” 12), Louvain-la-Neuve – Québec – Paris 2013, 28.

A φωνέω ige több helyen szerepel Márknál, többek között akkor, amikor nagy hanggal kimegy a gonosz lélek a megszállottból (vö. 1,26: φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ). Más-kor Jézus az apostolokat hívja (vö. 9,35: ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα), hogy tanítsa őket, illetve a kakasszóval és Péter árulásával kapcsolatban (vö. 14,30.72), valamint a Golgota-jelenetben (vö. 15,35) is megtaláljuk. Jézus magához hívja a vakot, hiszen a bénával ellentétben mozgásszervi baja nem volt, mozogni tudott. Jézus hívása válasz Bartimeus hitére, kiáltozására: látja a kiáltás mögött egyrészt a ráhagyatkozó, bizakodó hitet, másrészt a gyógyításra szoruló emberi elesettséget.

A 49. vers „pálfordulása” is érdekes a tömeg részéről, hiszen akik előzőleg akadályozták, azok most egyszerre hívni, sőt, bátorítani kezdik (θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε).³⁰ Túlzás lenne azonban túlértékelni a tömeg elbeszélésben betöltött szerepét, főleg a hangulatváltozását, hiszen az sokkal inkább formai elem, amely hozzátartozik a csodaelbeszélés menetéhez.³¹ Valójában a névtelen tömeg inkább díszlet, a közvetítés és akadályoztatás szerepét tölti be,³² illetve jelenléte kiemeli Jézus központi személyiségét és szavainak ellenállhatatlan, megfellebbezhetetlen mivoltát. A tömeg kíváncsi, értetlen, de bizonyára vannak hívők is köztük. Megjegyezhetjük, hogy a tömeg itteni bátorítása (θάρσει) és felkelést kifejező felszólítása (ἔγειρε, φωνεῖ σε) párhuzamba állítható akár Jairus lányának feltámasztási jelenetével (vö. 5,36: Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε; és 5,41: ἔγειρε).

A tömeg változékony, ellentmondásos viselkedésénél sokkal érdekesebb számunkra a vak Bartimeus magatartása, amelyet a bátorító szavak hatására tanúsít. Viselkedésében kinyilvánul a hit és a tett összhangja: elég egyetlen röpke, bátorító szó, amely hitét táplálja, s ez a cselekvés mozgatórugója lesz számára. Az 50. vers ennek a tetre váltott hitnek a kibontakozását mutatja számunkra csupa intenzív cselekvést, mozgást kifejező igékkel. Az ἀποβαλὼν „ledobván” és az ἀναπηδήσας „lábra állván/felszökkenvén” aoristos participiumok, amelyek a cselekvés határozott, egyszeri megtörténte utalnak: Bartimeus egy azonnali mozdulattal veti el a ruháját, s egy azonnali mozdulattal áll talpra. A ruha levetésének mozzanata emlékeztethet a főpap átlöktözésére a Zak 3,1–10-ben, illetve – ahogy az Ef 4,22-re és a Kol 3,9-re utalva Pseudo-Jeromos is megjegyezte – a kerestség előtti levetkőzésre.³³ A felső ruha hátrahagyása kétségkívül a nagyon mély és teljes elköteleződés jele volt számára, hiszen aligha lehetett ennél több magántulajdona egy vak koldusnak. A mindenről való lemondásra maga Jézus is meghív egyeseket (vö. 10,21.28.29), a ἱμάτιον „ruha, felső ruha” eldobása (ἀποβαλὼν) pedig kétségtelenül erre való utalás. Már az Exodus is előírja, hogy a szegény embernek, mint egyetlen fontos öltözetét, éjszakára adják vissza a zálogba vett felső ruhát (vö. Lev 22,25).

„A koldusok köpenyüket általában maguk elé terítették, hogy ezen gyűjthessék össze a jótékonyság ajándékait. Szövegünkben azonban Bartimeus ledobja (apobalón) felsőruháját, amelyet eszerint magán viselt, hogy Jézushoz siethessen. Túlzás volna, ha valaki e megjegyzést a bibliai részlet hellenizálásának tekintené, mert a ruha eldobása a nagy izgalom kifejezésére szolgál. Ennek a mozzanatnak ószövetségi párhuzamát a 2Kir 7,15 versében látjuk.”³⁴ Világos tehát, hogy a felsőruha eldobásának mozdulata Bartimeus részéről a tanítványság fontos lépősfokát jeleníti meg, hiszen az az Isten országaért való mindenről lemondás nemes

³⁰ Vö. JAMES HUCULAK: The Value of the Physically Challenged, the Neglected, Those without Christ: (Mark 10:46–52). *Journal of Asian Mission* 3 (2001/1), 21.

³¹ Vö. THEISSEN, G.: *Urchristliche Wundergeschichten*, 58.

³² Vö. PESCH, R.: *Markusevangelium*, 172–173.

³³ Vö. MARCUS, J.: *Mark 8-16*, 760.

³⁴ GNILKA, J.: *Márk*, 577.

gesztusa, amelyre a gazdag ifjú nem volt képes (vö. 10,22) és az apostolok is csak nehézségek árán (vö. 10,28–30).

Az eddig tétlen koldulásra, az út mentén üldögelésre kárhoztatott férfi (vö. 10,46: ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν: praet. impf., amely folyamatosságot sugároz) most egyszerre, a mester hívó szavára tette késszé válik és rögtön cselekszik is. Talpra állása (ἀναπηδήσας) egyrészt tanúsítja izgalmit és lelkesedését, másrészt eddig szunnyadó, kihasználatlan testi erejét, amelyet vaksága miatt eddig nem nagyon tudott kamatoztatni, de most, hogy a gyógyulás reménye felcsillant számára, végre cselekedni kezd. A talpra állás megfelel az εἰπε, „kelj fel!” felszólításnak. Hasonló reakciót látunk a többi gyógyítás esetén is (vö. 2,12; 5,42), de míg azokban az esetekben a gyógyítás megállapítását, addig itt annak előkészítését szolgálja, hiszen a Jézussal való találkozásnak előfeltétele (ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν).

5. A GYÓGYÍTÓ BESZÉLGETÉS ÉS TANÍTVÁNNYÁ VÁLÁS (vö. Mk 10,51–52)

Az 51–52. versek tartalmazzák a történet csúcspontját és végkifejletét: a mester és az új tanítvány párbeszédét, illetve a gyógyulás és a Krisztus-követés motívumát. Minden ezt megelőző mozzanat arra szolgál, hogy előkészítse ezt a központi jelenetet, amely az egész perikópát meghatározza.

Az 51. vers kezdete (ἀποκριθεῖς) azt sugallja, hogy Jézus közvetlenül felel a vak kérésére, miután azt előzőleg már meghallotta.³⁵ A párbeszéd tehát már a hívő kérés megfogalmazásakor elkezdődött (vö. 10,47), és az most Jézus válaszával (ἀποκριθεῖς αὐτῷ) folytatódik. Jézus kérdésének megfogalmazása (τί σοι θέλεις ποιῆσω) párhuzamba állítható a leprással folytatott beszélgetésével (vö. 1,40: Ἐὰν θέλῃς δύνασθαί με καθαρίσαι), ugyanakkor Zebedeus fiainak kérésével is, akik hatalmat kívánnak saját maguk számára (vö. 10,36: Διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὁ ἐὰν αἰτήσωμεν σε ποιήσῃς ἡμῖν). A kontraszt elég világos a vak ember bizalomteli alázata és a Zebedeus-fiak önző nagyravágása között. Jézus mindkét esetben hajlandó ugyan meghallgatni a kérést, de csak itt reagál rá pozitívan – akárcsak a leprás esetében is –, és itt teljesíti azt. A gyógyulásra és könyörületre irányuló kérés ugyanis elfogadható Jézus számára és teljesítése megfelel küldetésének.

Jézus nyitott Bartimeus felé, szavai odafigyelő, figyelmes szeretetet tükröznek. Bartimeus tiszteletteljesen, de határozottan feltárja vágját, hogy meggyógyuljon és újra lásson (ἵνα ἀναβλέψω). Bartimeus itt már nem kiabál, hanem megszokott hangnemben beszél (ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ), s nem Dávid fiának, hanem mesternek (ραββουνι) nevezi Jézust. Így a tanítványok hívják mesterüket (vö. 10,35: διδάσκαλε), ugyanakkor az ellenfeleik is így szólítják őt (vö. 12,14: διδάσκαλε). A ραββουνι a rabbi szó arám-fokozása, ami a Jézus személyéhez való méltóságteljes, tiszteletteljes hozzáállást tükrözi.³⁶ A ραββουνι stilisztikailag az egyszerű „rabbi” megszólításhoz képest tehát minőségi többlettel bír Bartimeus és Jézus kapcsolatát illetően, ami tovább bontakozik a következő versben az úton való követés mozzanatában.³⁷ A kérés nyílt és bátor megfogalmazása, akárcsak leprás és Jairus esetén a bizalom megnyilvánulását jelenti, s ez a csodaelbeszél-

³⁵ Vö. SÖDING, T.: *Markus*, 310.

³⁶ Vö. GNILKA, J.: *Márk*, 577.

³⁷ Vö. KERTELGE, K.: *Wunder Jesu*, 180.

sek szokásos eleme.³⁸ Ez a bizalom egyszerre irányul a csodatevő gyógyító hatalmára – képes visszaadni neki a látását – és jóindulatára, s képes áthidalni a távolságot a beteg és a gyógyító között. Az ἀναβλέπω „újralátni” ige (vö. 6,41; 7,34; 8,24; 10,52) azt sugallja, hogy az illető nem vakon született, hanem csak később vált azzá.³⁹ A látás visszanyerése a teljesebb hitre és a hitbeli megértésre eljutás útját is szimbolizálja.

Az 52. versben gyorsan és röviden beteljesedik mindaz, amit Bartimeus kért, s ami-re az egész elbeszélés cselekménye is irányult: a teljes gyógyulás, a látás visszanyerése. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a vak ember hite áll a középpontban. Jézus szavai is inkább ezt a hitet emelik ki, a gyógyulás megtörténtéről pedig csak az elbeszélő számol be szűkszavúan (εὐθὺς ἀνέβλεψεν).⁴⁰ A látás visszanyerésénél, tehát a fizikai gyógyulásnál sokkal több történik: a tényleges tanítvánnyá válás és a hit mélyebb fokára való eljutás.⁴¹ A meghívás és a gyógyítás nagyon különleges módon van ebben a történetben összeillesztve. A tényleges gyógyítás a Krisztus-követés negatív aspektusa – a ruhájának és kolduló foglalkozásának elhagyása – és pozitív aspektusa – az úton való követés – között található, a meghívástörténetbe beágyazva. A követés mozzanata már feltételezi a gyógyulást is, hiszen csak látóként volt képes követni a mestert.⁴²

A vak látásának visszanyerése reményt hordoz a tanítványok számára is, hogy az ő lelki vakságuk és értetlenségük is megszűnik, s akárcsak Bartimeus, ők is újra tisztán láthatnak majd.⁴³ A bátorításnak is tekinthető elbocsátás-formula szó szerint megfelel a vérfolyásos asszonynak mondottaknak (vö. 5,34: Ὑπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε). A „Menj/Távozz!” felszólítás már kifejezi, hogy látó emberről van szó, hiszen ellenkező esetben értelmetlen lenne egy vaknak ilyet mondani. Ugyanakkor – bár felszólítása formálisan elbocsátást jelent a gyógyításelbeszélés formai elemeként – megengedi a meggyógyult embernek azt, amit a gerazai megszállottnak nem (vö. 5,19), hogy kövesse Őt az úton Jeruzsálembe, szenvedésének helyére. Ez pedig már tanúsítja a vak hitének beteljesülését: az általa Dávid fiának nevezett mestere, a Názáreti Jézus meggyógyította és megmentette őt, ugyanakkor az üdvösséget is elhozta számára. Bartimeus gesztusa és egész attitűdje a hit szempontjából minta és példakép az evangélium olvasói számára.⁴⁴

BEFEJEZÉS

A vak Bartimeus Dávid fiának hívja segélykiáltásában a Názáreti Jézust, s ezáltal messiási jellegű hitvallást fogalmaz meg, majd követi Őt a Jeruzsálembe vezető úton. Márk evangéliumának következő perikópája pedig már a jeruzsálemi bevonulás, ahol Jézust messiásként fogadja az ünneplő tömeg. A vak ember nem pusztán látóvá vált, hanem a hit és a tanítványság mélyebb látását elnyerte, s ezáltal a messiás, a Krisztus által elhozott

³⁸ Vö. THEISSEN, G.: *Urchristliche Wundergeschichten*, 74., 63.

³⁹ Vö. SÖDING, T.: *Markus*, 311.

⁴⁰ Vö. Juan Carlos OSSANDÓN: Bartimeus' Faith: Plot and Point of View in Mark 10,46–52. *Biblica* 93 (2012/3), 377–402., 390.

⁴¹ Vö. DÓKA, Z.: *Márk evangéliuma*, 233.

⁴² Vö. Maarten J. J. MENKEN: The Call of Blind Bartimeus (Mark 10:46–52). *HTS Theological Studies* 61 (2005/1–2), 283.

⁴³ Vö. MARCUS, J.: *Mark 8–16*, 764.

⁴⁴ Vö. James HUCULAK: The Value of the Physically Challenged, the Neglected, Those without Christ: (Mark 10:46–52). *Journal of Asian Mission* 3 (2001/1), 20.

Isten országának is a részesévé vált. Bartimeus számára tehát a Jézussal való találkozás valóban az Úr kegyelmi esztendejének eljövételét jelentette.

Összegzőképpen elmondható, hogy Jézus csodái, különösen a vak Bartimeus meggyógyítása, egyértelműen a messiási idők jelei. Ezzel Jézus nemcsak beteljesíti az izajási próféciaikat, hanem egyértelművé teszi küldetését is: Isten üdvözítő uralmának elhoztalát és az emberiség megváltását.

A hit hiányának hatása a házasság érvényességére

1. BEVEZETÉS

Ferenc pápa 2015-ben megjelent *Mitis Iudex Dominus Iesus* kezdetű motu proprio-ja¹ új lehetőségeket nyitott a kánoni házasságok érvényességének felülvizsgálatában, és új szempontokat is adott ehhez. A püspök előtt zajló rövidebb eljárás alkalmazásánál a Szentatya kiemeli, mint figyelembe veendő körülményt, a *hit hiányát*², melyből fakadhat akár a házasság színlelése, akár olyan tévedés, mely jelentős mértékben képes meghatározni az akaratot. A pápa apostoli levele alapján felvetődik a kérdés, hogy változott-e a súlya, jelentősége a hit hiányának a házasság érvényessége tekintetében vagy sem? Sokan úgy vélték, hogy a házasságkötéskor fennálló hithiányra hivatkozva, kvázi új percímet alkotva lehet kérelmezni gyorsított eljárásban a semmisség kimondását.

Az Egyház tanításában elég egyértelmű megfogalmazások születtek ezzel kapcsolatban a Szentatya motu proprio-ja előtt is, de a félreértések tisztázása végett az utóbbi tíz évben is számos teológiai és kánonjogi állásfoglalás látott napvilágot.

Érdemes összefoglalni a *Mitis Iudex Dominus Iesus* MP előtti állásfoglalásokat, majd megvizsgálni az új véleményeket.

A hívő, ill. a kevésbé vagy egyáltalán nem hívő emberek eltérő optikán keresztül szemlélik a házasságnak minden lényeges elemét és lényegi tulajdonságát (hűség, felbonthatatlanság, életközösség, gyermekek nemzése és nevelése), de legfőképp a házasság szentségi méltóságához való viszonyulásukban mutatkozik meg, hogy mennyire mély hittel közelítenek a házasság misztériumához. Ezért az alábbiakban ilyen aspektusból vizsgáljuk a kérdést.

¹ FRANCESCO, *Lettera Apostolica Mitix Iudex Dominus Iesus*, Roma 2015 – https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html (letöltés ideje: 2025. 03. 06); Magyarul: FERENC PÁPA, *Az Úr Jézus, aki Szelíd Bíró kezdetű apostoli levele*, Budapest 2015 (Ford. ERDŐ P.)

² FERENC PÁPA, *Az Úr Jézus, aki Szelíd Bíró*, V. cím. 14. cikkely.

2. A HÁZASSÁG SZENTSÉGE ÉS A FELEK HITE

Az 1055. kánon megerősíti az 1917-es Codex 1012. kánonjának³ teológiai tanítását, miszerint a két megkeresztelt között megkötött házasság szentség. A bírói joggyakorlat számára ez a kánon több kérdést is fölvetett:

1. Hogyan értékeljük azt a házasságot, melyet olyan megkereszteltek kötöttek, akik nem katolikusok, vagy olyan katolikusok, akik nem gyakorolják hitüket?
2. Szükséges-e a hit a szentség érvényes fölvételéhez?
3. Mi az a minimum (hit vagy szándék), amit az Egyház megkövetel az érvényes házassághoz?

Azt a házasságot, melyet akatolikusok kötöttek, aszerint értékeljük, hogy nekik milyen felfogásuk volt a házassággal kapcsolatban, s ha téves elképzelésük volt róla, akkor ez a tévedés megakadt-e az értelem határai között vagy pedig átment az akarat szférájába. Ha tévedésből úgy gondolják, hogy a házasság nem szentség, és hogy felbontható, s ha legalább a felek egyike pozitív akaratú aktussal kizárta a szentséget, és úgy kötötte a házasságot, hogy fenntartotta a válás lehetőségét, akkor a házasságukat érvénytelennek tekintjük.⁴

Bonyolultabb a kérdés két olyan katolikus esetében, akik nem hisznek, vagy nem gyakorolják hitüket. A régi doktrína és joggyakorlat szerint amennyiben két keresztény valódi beleegyezést nyilvánított, akkor az ő házasságuk szentségi, függetlenül attól, hogy milyen a hitük vagy hogyan viszonyulnak a szentséghez.⁵

A Tridenti Zsinat a szentség érvényes felvételéhez a felvevő számára minimális feltételként az Egyház szándéka szerinti cselekvést jelölte meg.⁶ A II. Vatikáni Zsinatig a szentség kizárásának hatásaival kapcsolatban szinte egységes volt az álláspont: aki a házasság szentségi dimenzióját kizárja, de ennek ellenére valóban házasságot akar kötni, érvényes (szentségi) házasságot köt, s a szentség kizárásának csak akkor lenne érvénytelenítő hatása, ha úgy vetődne fel, mint a szerződés érvényességének feltétele.⁷ Vagy legtöbb esetben a szentség kizárását úgy tekintették, mint magának a házasságnak a kizárását, tehát a teljes színlelés kategóriájába esett.⁸ Az 1917-es Codex egyik kommentárjában Carlo Arturo Jemolo leegyszerűsíti a kérdést, és megállapítja, hogy aki plébános előtt köti meg a házasságot, az az Egyház fegyelme szerint akar házasodni, s legalább egy

³ Can. 1012. § 1. (Codex Iuris Canonici 1917): „Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos. § 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.”

⁴ ABATE, A., *Il matrimonio nella nova legislazione canonica*, Roma 1985, 64.

⁵ BURKE, C., *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, in AA. VV., *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana (Studi giuridici XXXVI)*, Città del Vaticano 1995, 139.

⁶ VERSALDI, G., *Exclusio sacramentalis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel potius simulatio?*, in *Periodica*, 79 (1990) 426.

⁷ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 19 (2006) 418.

⁸ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, in *Periodica*, 90 (2006) 2, 273.

implicit utalást tesz erre.⁹ Tehát a gyakorlatban nem sok valószínűséget és jelentőséget tulajdonítottak a szentségi méltóság kizárásának, csak akkor, ha ezt kifejezetten és pozitív akarati aktussal tette valaki. Az alap vélelem az volt, hogy aki egyházi szertartást kér, az az Egyház szándéka szerint akar házasodni. A Zsinatot követően különféle megközelítéseket olvashattunk a szentségkizárás megítélésére vonatkozóan:

Orio Giacchi szerint a szentségi dimenziót kizáró *akaratnak nincs jelentősége*, mert aki kizárja a szentséget, nincs hatalma kizárni, hogy a házassági szerződés, melyet ő a természet rendje szerint akart, az szentséggé váljon.¹⁰

Sok kánonjogász, (mint Cormac Burke vagy T. Rincón Pérez) azt hangsúlyozták, hogy az érvénytelenséghez egy a szentség elleni *erősebb* akarat szükséges.

Egyesek *köztes álláspontra* helyezkedtek a kérdésben. Így Antoni Stankiewicz, Urbano Navarrete vagy Francesco Bersini – akik a szentséget a házasság lényeges elemei közé sorolják – a házasság semmisségéhez megkövetelik a fölényben lévő (erősebb) szentség-kizáró akaratot.¹¹

Zenon Grocholewski megpróbálta ezt a fölényben lévő (erősebb) akaratot kritika alá vonni, s inkább azt hangsúlyozni, hogy a szentség kizárása akkor eredményez semmisséget, ha a kizárást pozitív akarati aktussal tették. Ő is részleges színlelésnek mondja a szentségkizárást, de ezt a kizárást csak akkor tartja érvénytelenítő hatásúnak, ha valaki pozitíve kizárja azt, hogy az Egyház szándékával összhangban cselekedjen.¹²

Mario F. Pompedda a hit hiányát emeli ki, melynek következtében kétféle szándék keletkezhet az emberben: az *intentio generalis*, mely arra irányul, hogy az ember az Egyház szándéka szerint cselekedjen. De ez a szándék nincs meg akkor, ha jelen van az ún. *intentio contraria* (pl. nem szentségi házasságot kötni). Pompedda szerint ma már nem lehet vélelmezni, hogy mindenkiben megvan az *intentio generalis*, mely arra irányulna, hogy valaki az Egyház szándéka szerint cselekedjen. Hasonlóan vélekedik Daniel Faltin, aki szerint a hitnek legalább valamilyen jele szükséges, de nemcsak a szentség gyümölcsözősége miatt, hanem a szentség érvényes befogadása miatt is.¹³

José Maria Serrano Ruiz a többi szerzőtől eltérő nézetet képvisel: ő egy *kimondottan szentségi szándékot* tart szükségesnek a szentség létrejöttéhez. Kritizálja azt, hogy más szerzők túlhangsúlyozzák a házasság természeti dimenzióját a szentségi jelleg kárára. Ő szorgalmazza, hogy a szentség kizárása olyan szigorú elbírálás alá essen, mint a többi lényeges elem kizárása. Tehát még akkor is érvénytelen legyen a házasság, ha valaki nem volt tudatában annak, hogy kizárta a szentséget.¹⁴

A fent leírt álláspontok között két szélsőséges megközelítés van arra nézve, hogy a hitnek, illetve a hitetlenségnek és az abból fakadó szentségre irányuló szándéknak milyen hatása van a házasságra. Egyik szélsőséges nézet az, melyet Orio Giacchi képvisel, tudniillik, hogy az akaratnak nincs hatása a szentség megvalósulására. A másik radikális

⁹ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 2 (1987), 42.

¹⁰ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i battezzati*, 275.

¹¹ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 422–424.

¹² GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 121 (1996), 223–239.

¹³ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i battezzati*, 279–281.; FALTIN, D., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA.VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi giuridici XXII)*, Città del Vaticano 1990, 63–94.

¹⁴ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 429–430.

nézet, melyet José Maria Serrano Ruiz képvisel, vagyis, hogy szükséges egy kifejezetten szentségi akarat. Ezt a két álláspontot, mivel a bírói joggyakorlatban és a kánonjogászok többségi állásfoglalásában nem tudtak gyökeret verni, nem részleteztük. Érdemes viszont behatóbban vizsgálni a többi szempontot:

A többi szerzőnél az alap feltevés az, hogy aki – akár a hit hiányából fakadóan, akár más okból – elutasítja a szentség értékeit, az nem feltétlenül köt érvénytelen házasságot, kivéve, ha olyan erős benne a szentség vagy a vallás iránti ellenszenv, hogy felteszi magában: „házasságot kötök veled, de nem akarom, hogy szentség legyen, ha pedig mindenképpen létrejönne a szentség, akkor nem akarom a házasságot”.¹⁵ Tudniillik a mai társadalomban sokan eltávolodtak a hittől. De ha szabályosan kötnek házasságot – bár nem akarják a szentséget – házasságuk mégis érvényes lesz, mivel erősebb bennük a házasságkötési akarat, mint a szentség kizárására irányuló szándék.¹⁶ De érdemes ezt a kérdést részletesebben is megvizsgálni:

A kérdés tehát, hogy köthet-e házasságot az a megkeresztelt (katolikus), aki elvesztette hitét, vagy más szavakkal: a házasság szentségi mivolta a megkereszteltségtől függ vagy szükséges a felek *in actu* hite is? A II. Vatikáni Zsinat előtt a kérdésre az volt a válasz, hogy mindaddig, amíg a hit nem annyira gyenge, s a szentség elleni akarat nem olyan erős, hogy elnyomja a szerződési akaratot, addig nincs érvénytelenítő hatása az ilyen kizárásnak.¹⁷ A kérdés alapja abból adódik, hogy a megkeresztelték közt nem állhat fenn érvényes házasság, hogy az ne lenne „*eo ipso*” szentség. XIII. Leó *Arcanum* 1880. február 10-én ezt már kimondta: a keresztény házasságban a szentség és a házassági szerződés szétválaszthatatlan, olyannyira, hogy egy igazi és törvényes házassági szerződés nem képzelhető el anélkül, hogy az egyben ne lenne szentség is.¹⁸ Ezt a szétválaszthatatlanságot úgy kell értsük, hogy a megkeresztelték között a házasság és a szentség egy és ugyanaz a dolog, vagyis szerződés és szentség ugyanannak a valóságnak a két dimenziója: egyik természetes, másik természetfeletti. De vannak, akik elfogadják, hogy a nem hívő katolikusok közt létrejöhet a szentség anélkül, hogy hinnének, mégis szétválasztják a kettőt. Ők abból indulnak ki, hogy hit nélkül nem keletkezhet szentség. Viszont az ilyenek létrehozhatják a házasságot *ut institutum naturae* is. Vagyis a természetes szerződés létezik a szentség nélkül is. Tehát „*az a tény, hogy a teremő és megszentelő Isten rendelése miatt a házasság a megkereszteltékben úgy létezhet, mint szentség, és csakis, mint ilyen, (ez) megakadályozza, hogy a keresztény képes legyen nem szentségi házasságot kötni.*”¹⁹

Érdekes, hogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság állásfoglalása szerint a házasság érvényességéhez szükséges a hit, mégis kevesebben követik ezt az irányvonalat, legtöbben kizárják a személyes hit szükségességét.²⁰ A II. Vatikáni Zsinat *Sacrosantum Concilium*

¹⁵ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, in *Quederni di Diritto Ecclesiale*, 4 (1991), 86–87.

¹⁶ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 47–48.

¹⁷ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 274.

¹⁸ „*In matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum*” – PAPA LEONIS XIII *Encyclica epistula Arcanum divinae sapientiae* die 10 Februarii 1880 promulgata. – https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html (letöltés ideje: 2025. 03. 08.)

¹⁹ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 44–46.; SABBARESE L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 272–282.

²⁰ „*L'esistenza di „batezzati non credenti” pone oggi un nuovo problema teologico ed un grave dilemma pastorale, soprattutto se appare evidente la mancanza, anzi il rifiuto della fede. L'intenzione di compiere ciò che hanno Cristo e la Chiesa è la condizione minima richiesta affinché il consenso diventi, sul piano della realtà sacramentale*

kezdetű konstitúciója szerint a szentségek feltételezik a hitet. Bár az is igaz, hogy a dokumentum nem érvényességi feltételként követeli meg a hitet, hanem azért, hogy a hívők gyümölcsözően fogadják.²¹

Massimo Mingardi a II. Vatikáni Zsinat doktrínájára, valamint az azt megelőző 19. századi teológus, Matthias Joseph Scheeben teológiájára hagyatkozva írja le ennek az álláspontnak a teológiai hátterét:

Szoros értelemben nem létezik *természetes* házasság, amely mentes lenne Istentől és az ő akaratától. A II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozza, hogy a házasságnak Isten a szerzője²², tehát nem profán valóság. A házasságban az ember felfedezi hivatását, Istennel való kapcsolatra meghívását, benne az ember megtalálja a maga teljes és végérvényes beteljesülését a Krisztussal és az Egyházzal való egyesülésben. Scheeben az Efezusi levél 5,21–32²³ sorait alkalmazza a nem szentségi házasságra is, mely a maga természetéből fakadóan Istentől alkotott intézmény, oly módon, hogy Krisztus és az Egyház kapcsolatának előképe. Tehát tágabb értelemben beszélhetünk szentségi házasságról a nem keresztények életében is. Ugyanakkor a keresztény házasságnak van egy szentségi dimenziójú teljessége. „A szerződés magára ölt egy sajátosságosan szentségi jelleget, de csak akkor, amikor a felek, akik egyesülnek, egy természetfeletti állapotban vannak, és mint ilyenek egyesülnek egy természetfeletti cél miatt.” Ő állítja, hogy ez történt már a földi Édenben is, de hozzáteszi, hogy a keresztény házasságnak még fönségesebb a nagysága, mint az eredetinek. És megmagyarázza, hogy hogyan nyerhető el a szentség a keresztény házasságban.²⁴

A *Gaudium et Spes*-ben megfogalmazott zsinati tanítást csak a fentiek fényében érthetjük meg világosan. De ez adja meg a hátterét a teológusok és kánonjogászok útmutatásainak is. Ebből a teológiai vízióból erednek a következő megállapítások:

un vero „atto umano”. Benché il problema circa l'intenzione e quello concernente la fede personale dei contraenti non devono essere confusi tra di loro tuttavia non possono venire totalmente separati. In ultima analisi la vera intenzione nasce e si nutre di fede viva dove quindi non c'è nessuna traccia di fede in quanto tale (nel senso di „credenza” = essere disposto a credere), e non si riscontra alcun desiderio della grazia e della salvezza sorge il dubbio di fatto se vi sia o no la predetta intenzione generale e veramente sacramentale, e se il matrimonio contratto sia valido o no. Come s'è notato, la fede personale dei contraenti per sé non costituisce la sacramentalità del matrimonio, ma mancando del tutto la fede personale resterebbe infaciata la validità del sacramento.» – COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theses de doctrina matrimonii christiani*, 2, 3: Baptismus, fides actualis, intentio, matrimonium sacramentale, EV 6/492. in SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i battezzati*, 274–275.

²¹ II. Vatikáni Zsinat, „Sacrosantum Concilium” konstitúció a szent liturgiáról, 59. p., in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1975, 116.

²² „Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa ... Ita actu humano ... institutum ordinatione divina firmum oritur ... Ipse vero Deus est auctor matrimonii...” – CONCILIIUM VATICANUM SECUNDUM, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium Et Spes*, 48. – http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_196512_07_gaudium-et-spes_lt.html (letöltés ideje: 2025. 03. 08.)

²³ Ef 5, 31: „Ezért az ember elhagyja apját, anyját, feleségével tart, és a kettő egy test lesz. Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom”.

²⁴ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 430–432.

1. Folytonosság van a teremtés rendje szerinti és a szentségi házasság között.²⁵

2. A szentség új értelmet ad a házasságnak, de anélkül, hogy ellentmondana a házasság természetének, vagy megváltoztatná azt.²⁶

a) A szentségből származó kegyelmi segítség arra irányul, hogy a teremtés rendje szerinti házasság megvalósulásába épüljön bele. Tehát a szentségi kegyelem nem valami olyan dologba épül bele, ami idegen a házasságtól, vagy azon kívül eső dolog.²⁷

b) A szentségi házasság kiszolgáltatásához nem követelmény semmilyen különös rítus, elég bármilyen konszenzus-kinyilvánítás, úgysí létrejön.

3 A szentségi mívolt nem a keresztségéből ered, mint tisztán jogi hatás, hanem maga a keresztség által létrehozott új ontológiai hatás miatt van; Itt a „szentségi automatizmus”, az ún. „ex opere operato” elv érvényesüléséről van szó, melyet egyesek el akarnak kerülni az angolszász országok szociológiai-pragmatikus mentalitása és helyzete miatt²⁸, s a keresztségen felül további elfogadhatósági kritériumokat támasztanak a szentség érvényességéhez; azonban ezt az utat mások elvetik. Urbano Navarrete kiemeli, hogy a keresztség által létrehozott ontológiai átalakulás visszafordíthatatlan és független az azt követő erkölcsi magatartástól és a szubjektív tudatosságtól, melyek a megkereszteltben megvannak. Arról van szó, hogy nem kell összekeverni azt az objektív tökéletességet – melyet minden egyes jegyepár esetében a szentség ad a házasságnak – és a szentségnek a konkrét életben történő megvalósulását – mely mindig hiányos, tökéletlen –, azonban az objektív dimenzióban mindig megvalósul, még akkor is, ha a felek ennek egyáltalán nincsenek tudatában.²⁹

Miután megvizsgáltuk a házasság szentségéhez szükséges szándék teológiai alapjait, meg kell fogalmaznunk, hogy melyek azok az esetek, amikor a szentség kizárása a házasság semmisségét eredményezi.

Egyes szerzők szétbontják a felek akaratát, és eltérő helyzeteket állapítanak meg:

1. Amikor valaki értelmi akarattal zárja ki a *ratio sacramenti*-t,³⁰ a házasság érvényes és a szentség is létrejön. Ebben a feltevésben két akarat van jelen: egy abszolút, erősebb akarat, mely a házasság megkötésére irányul, s egy másik, járulékos akarat (mely se nem abszolút, se nem döntő), ez a szentségkizárásra irányul.³¹ A keresztények közti házasság nem a felek, hanem Krisztus akaratából szentség, s amennyiben a felekben megvan a házasságkötés szándéka, az a konszenzus révén teljes mértékben létrehozza a szentséget is.³² Ezt kiemeli a *Familiaris Consortio* is: „Arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy akik így

²⁵ Ezt megtaláljuk a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció 48–49. pontjában – <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16> (letöltés ideje 2025. 03. 08.); vagy az *Ordo celebrandi matrimonium*-ban – MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, *Ordo Celebrandi Matrimonium*, Budapest 1971, 11.

²⁶ II. JÁNOS PÁL pápa *Familiaris Consortio* apostoli bizdítása, 13. p. – <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202> (letöltés ideje: 2025. 03. 08.)

²⁷ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes*, 48. p.; *Apostolicam actuositatem*, 11. p. – <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=12>

²⁸ ANDRIANO, V., *Il livello della fede in rapporto alla capacità della persona nella valutazione canonica della validità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 103 (1992) 1/1, 130.; BERTOLINI, G., *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito della Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'anno giudiziario 2001*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 112 (2001) 4/1, 1413.

²⁹ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 434–436.

³⁰ Így gondolkodik: „Akarom a szentséget, de a házasságot nem.”

³¹ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 49–50.

³² BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 84.

kötnek házasságot, keresztségüknel fogva valóban kapcsolatban állnak Krisztusnak az Egyházzal való jegyesi szövetségével és jó szándékukkal elfogadták Isten házasságra vonatkozó tervét. Így tehát legalább burkoltan beleegyezésüket adják ahhoz, amit az Egyház akar tenni, amikor a házasságot kiszolgáltatja”.³³

2. Amikor viszont valaki a *ratio sacramenti*-t oly mértékben kizárja, hogy magát a házasságot is kizárja vele³⁴, tehát a szentség-ellenes akarat olyan erős benne, hogy az elveszi vagy kizárja a szerződési akaratot, ilyenkor semmis a szerződés, mert az illető inkább nem köt házasságot, minthogy szentségileg házasodjon. Ezt az akaratot viszont a kánonjogi doktrína nem vélelmezi, tehát meglétét bizonyítani kell.³⁵

Az eddigiek alapján tehát megfontolandó, hogy valóban van-e jelentősége vagy kevésbé jelentős a házasság szentségével kapcsolatos szubjektív akarat jelenléte. Egy esetleges hithiánynak mekkora a súlya? S végül mi az a szerződő fél részéről „megkövetelhető minimum” ahhoz, hogy az ő konkrét akarata és az objektív valóság megfeleljenek egymásnak. A Nemzetközi Teológiai Bizottság két kiegészítő tanítása megerősíti a „klasszikus” álláspontot, melyet már Szent Tamás megfogalmazott: a téves felfogás (a hit hiánya), mely a házasság szentségi természetére vonatkozik, nem rontja le a szerződő fél konszenzusát, „*dummodo intendat recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse*” (amíg el akarja fogadni, amit az Egyház kínál, bár nincs hite).³⁶ Ugyanezt alkalmazzuk a szentségkizárára is.

Ugyanebben az értelemben a Nemzetközi Teológiai Bizottság egyes dokumentumai is kevésbé rigorózusak, Gustave Martelet téziseit eredeti formájában elfogadta a Bizottság³⁷, kevésbé jogi-technikai nyelvezetének köszönhetően; de sokkal világosabb a *Foedus matrimoniale* dokumentum³⁸, melynek egyes szakaszaiban tárgyalták a kérdést, s úgy a Karl Lehmann, mint a Carlo Caffarra által vezetett szekció világosan fogalmazott:

Az elsőben tisztázzák, hogy a hit nem szükséges a szentség érvényességéhez, de kell annak gyümölcsözőségéhez, mivel eszköz-oka annak. A szentség érvényességéhez pedig a megkövetelt szándék, azt tenni, ami Krisztusnak és az Egyháznak szándéka. Ez a minimális feltétel ahhoz, hogy a konszenzus szentségi szempontból valódi emberi aktus legyen.³⁹

A másodikban úgy látják, hogy nem hagyhatók figyelmen kívül azok az esetek, még egy-egy keresztnél sem, melyekben a célkitűzés annyira eltorzult a tudatlanság vagy valami legyőzhetetlen tévedés miatt, hogy oda vezetik az egyént, hogy azt hiszi,

³³ II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio* kezdetű buzdítása, 68. p. – <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC68> (letöltés ideje 2025. 03. 06.)

³⁴ Így gondolkodik: „Házasságot kötök veled, de a szentséget nem akarom, s ha ebből szentség keletkezne, inkább nem akarom a házasságot.”

³⁵ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 49.

³⁶ D’AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum ad p. III, Q. LI, a. 2, ad sec.*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Matriti 1965, 237–238.

³⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sacramentalité du mariage chrétien* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 84–85.

³⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Foedus matrimoniale* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

³⁹ „*intentio requisita, nempe faciendi quod faciunt Christus et Ecclesia, est conditio minima, ut consensus fiat sub aspectu sacramentali verus actus humanus*” – COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Foedus matrimoniale* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

hogyan lehet házasságot kötni úgy is, hogy kizárja a szentséget. Ebben a helyzetben az ilyenek – egyrészt a hit megtagadása miatt, másrészt az Egyház szándéka szerinti cselekvés megtagadása miatt –, képtelenek érvényesen kiszolgáltatni a házasság szentségét.^{40, 41}

A házasság szentségére vonatkozólag tehát ki kell emelniünk azt, amit az előbb említett dokumentum is kimond: hogy különbséget kell tenni a házasság érvényessége és gyümölcsözősége között. Ennek részletesebb kifejtése azonban a teológia feladata. Ez nem azt jelenti, hogy a kánonjogász számára nem fontos az, ami a természetfeletti kegyelem tevékenységére és a házasság állapotára vonatkozik, hanem a kánonjogásznak a konszenzusra kell elsősorban figyelnie, tehát arra, hogy a házasság létezik-e vagy sem.

Mint már mondtuk, ha valaki házasságot akar kötni, legalább burkoltan meg kell legyen benne az a szándék, hogy az Egyház fegyelme szerint akarja a házasságot. Most viszont azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy ebben a tettekben van-e legalább egy implicit utalás az Egyház hitére is.⁴²

Szétválaszthatjuk a hitet és a szándékot, és kimondhatjuk, hogy sem a *fides* sem a *probitas* (jószándék) nem szükséges a szentség létrejöttéhez. De a hit hiánya elvezethet a szándék hiányához vagy hibás szándékhoz. Akkor viszont mégsem lehet teljesen szétválasztani a hitet és a szándékot, s valamennyi hit mindenképpen szükséges. Adódik ez abból is, hogy minden szentség a hitnek a jele. Mennyi hit kell tehát? Azt kell mondanunk, hogy akiben megvan az *intentio faciendi quod facit Ecclesia*, abban van elegendő hit ahhoz, hogy érvényesen vegye föl a szentséget. Több szerző (pl. Navarrete, Tomko, Reinhardt, Hervada) szerint, ha valakiben megvan a fent említett szándék, az elegendő ahhoz, hogy a szentség létrejöjjön, mert a szentségi míveltet nem lehet függővé tenni a hit intenzitásától. Ha viszont ezt állítjuk, akkor eljutunk egy másik következtetéshez: az eretnekek is vagy a más felekezetekhez tartozók is létrehozhatják a házasságot, ha legalább burkoltan azt akarják, ami az Egyház hite. Így tehát a protestánsok esetében – akiknek a házasságát csupán úgy tekintjük, mint egy *officium naturae*-t, s akiknek a hite nem foglalja magába a házasság szentségi dimenzióját – hiányzik a szentségi szándék, mégis létrejön a szentség.⁴³

Megállapíthatjuk tehát, hogy a hit és a felek akarata nem befolyásolja a szentség létrejöttét abban az értelemben, hogy nekik kifejezetten kellene akarni, vagy teljes hitük kellene legyen a szentségben. Elegendő az is, hogy *in conspectu Ecclesiae* akarjanak valódi házasságot kötni, tudniillik ez *ex opere operato* szentség lesz.⁴⁴ Ha pedig két szándék van jelen, akkor a kérdés az, hogy melyik az erősebb, vagyis melyik az *intentio generalis* és melyik az *intentio contraria*. Ha az *intentio generalis* nem más, mint az Egyház szándéka szerint cselekedni, akkor a szentség létrejön.⁴⁵

⁴⁰ «Non tamen excludi possunt casus in quibus, etiam apud christianos quosdam, conscientia ab ignorantia vel errore invincibili ita deformata sit, ut sincere putent se matrimonium verum contrahere posse excluso sacramento. In hac situatione, ex unaparte, propter negationem fidei et intentionis faciendi quod facit Ecclesia, sunt incapaces sacramentum matrimonii valide celebrandi (...)» – COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Foedus matrimoniale* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

⁴¹ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

⁴² POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 50.

⁴³ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 51–53.

⁴⁴ ORTIZ, M. Á., *Sulla rilevanza della volontà contraria alla dignità sacramentale del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 110 (1999) 2/4, 361.

⁴⁵ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 50–55.

Nemcsak a doktrína, hanem a joggyakorlat is ezen az állásponton van, tehát csak egyszerűen azt az általános szándékot követeli meg, hogy a házasulandó azt tegye, amit az Egyház.⁴⁶

Erdemes megfigyelni, hogy milyen követelményeket támaszt a Codex a többi szentségre vonatkozóan:

A felnőttek keresztsége⁴⁷ érvényesen kerül kiszolgáltatásra, ha a keresztelendőnek megvan legalább a habituális szándéka. A hit nem kifejezett követelmény, persze ez nem jelenti azt, hogy nem feltételezzük meglétét a keresztelendőben. A gyermekkeresztesnél a hit nem kifejezett követelmény a szülők részéről sem. Ez abból is látható, hogy halálveszélyben a gyermek még az ő akaratuk ellenére is megkeresztelhető.⁴⁸

Bérmáláshoz az értelem használatán kívül a kánon csupán a megfelelő felkészültséget követeli meg.⁴⁹ Szentáldozáshoz az szükséges, hogy aki magához veszi Krisztus testét, fel tudja fogni a saját képessége szerint ezt a misztériumot.⁵⁰

A gyónáshoz szükséges a személyes hit. Bár ezt a 987. k. nem mondja ki kifejezetten, de bennfoglaltan tartalmazza.⁵¹ A betegek szentségének felvételéhez a bennfoglalt habituális hit már elég, nem szükséges, hogy személyes és aktuális hit legyen, hiszen azok is megkaphatják, akik nem is feltétlenül rendelkeznek értelmük használatával, vagy kételkedés, hogy élnek.⁵²

A szent rend felvételéhez pedig aktuális vagy legalább kifejezett habituális szándék szükséges, de a hit nem^{53,54}

A fentiekből láthatjuk, hogy – kivéve a bűnbocsánat szentségét – a többi szentség felvételénél sem érvényességi kritérium a hit, csupán a szentség gyümölcsözőségéhez szükséges.

Felvetődik az a kérdés, hogy hogyan lehet akarni vagy megvalósítani egy szentséget, ha az ember nem pozitívan fogadja vagy nem is ismeri. A skolasztika egyik szálló-

⁴⁶ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.; STANKIEWICZ, A., *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem* (II), in *Monitor Ecclesiasticus*, 107 (1997), 433–450.

⁴⁷ 865. k. 1. §: „Ahhoz, hogy a felnőttet meg lehessen kereszteni, szükséges, hogy előbb kinyilvánítsa szándékát a keresztség felvételére; tanulja meg kellően a hit igazságait és a keresztyén kötelezettségeket, s a katekumenátus révén legyen kipróbált a keresztyén életben; figyelmeztessék arra is, hogy bánja meg bűneit.”

⁴⁸ 868. k. 2. §: „A halálveszélyben forgó felnőttet meg lehet kereszteni, ha valamelyest ismeri a hit legfőbb igazságait, bármilyen módon kinyilvánította szándékát a keresztség felvételére, és megígéri, hogy meg fogja tartani a keresztyén vallás parancsait.”

⁴⁹ 889. k. 2. §: „Halálveszélyen kívül ahhoz, hogy valaki a bérmálást megengedetten vegye fel, szükséges – ha ez a használatával rendelkezik –, hogy kellő oktatást kapjon, megfelelően felkészüljön, és meg tudja újítani keresztségi fogadalmait.”

⁵⁰ 913. k.: „1. § Ahhoz, hogy a legszentebb eucharisziát gyermekeknek ki lehessen szolgáltatni, szükséges, hogy kellő ismerettel rendelkezzenek, és gondos felkészítésben részesüljenek, s így képességük szerint felfogják Krisztus misztériumát, és az Úr testét hittel és áhítattal tudják magukhoz venni.” – 2. §. A halálveszélyben forgó gyermekeknek azonban a legszentebb eucharisziát ki lehet szolgáltatni, ha Krisztus testét a közönséges ételtől meg tudják különböztetni, és az oltáriszentséget tisztelttel tudják magukhoz venni.”

⁵¹ 987. k.: „Ahhoz, hogy a krisztushívó a bűnbánat szentségének üdvös orvosságában részesüljön, úgy kell felkészülnie, hogy elkövetett bűneit elvetve, és a javulás szándékával Istenhez térjen.”

⁵² 1005. k.: „Ha kétséges, hogy a beteg eljutott-e értelmé használatára, illetve, hogy veszélyesen beteg-e, vagy hogy halott-e, szolgáltatassák ki ezt a szentséget.”

⁵³ 1024. k.: „A szent egyházi rendet érvényesen csak megkeresztelt férfi veheti fel.”

⁵⁴ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 282–284.

igéje: *nihil volitum quin praecognitum*.⁵⁵ Ennek alapján feltehetjük mi is a kérdést: Hogyan akarhatja valaki a szentségi házasságot, ha nem ismeri, s így nem is hisz benne, s aki nem akarja közvetlenül és pozitíve a szentséget, vagy akinek nem jelent semmit? Maga az előbb említett skolasztikus filozófia adja meg a választ, amely megkülönbözteti a *volitum in se* és a *volitum in alio* kifejezéseket. Az első esetben tehát (*volitum in se*) ahhoz, hogy valaki önmagában akarjon egy dolgot, ahhoz ismernie kell azt a maga azonosságában. S itt teljességgel érvényes az elv: *nihil volitum quin praecognitum*. Másként beszélünk viszont arról az akart dologról, ami másban (*in alio*) áll fenn. A *volitum in alio* nem más, mint az, ami elválaszthatatlanul hozzátartozik a *volitum in se*-hez (a mi esetünkben a szentséghez). Tekintettel azokra az elemekre, melyek elválaszthatatlanul egyesültek egy *volutum in se* dologgal, ahhoz, hogy ezeket valaki valóban akarja, nem szükséges, hogy számára ismertek legyenek, sem maguk az elemek, sem az, ami a *volutum in se*-hez elválaszthatatlanul hozzákapcsolódik. Következésképp az sem szükséges, hogy a szándék erre legyen irányítva. Hasonlattal: ha valaki bemegy egy étterembe, és az ország tipikus ételét akarja rendelni, bár nem tudja, hogy abban mi van benne, talán még azt sem tudja, hogy mi az, mégis akarja azt, annak minden összetevőjével együtt.⁵⁶

A szentségi méltóság kizárásával kapcsolatban már fentebb megállapítottuk, hogy ez is lehet külön semmisségi cím. Ugyanakkor azt is le kell szögezzük, hogy a hit hiányáról ez nem mondható el. Tehát nem kérheti valaki, hogy házasságát azon a perccimen nyilvánítsák semmisnek, hogy neki nem volt hite a házasságkötés idején.

2.1. Azt akarni vagy tenni, ami az Egyháznak és Krisztusnak a szándéka

Az eddigiek során sokszor hivatkoztunk arra a követelményre, melyet már Aquinói Szent Tamás⁵⁷, majd az 1439-es Firenzei Zsinat az Örmény egyesülésről szóló bullában megfogalmazott, a Tridenti Zsinat pedig definiált a szentségek érvényes vételével kapcsolatban, tudniillik, hogy elég, ha valaki úgy akarja felvenni a szentséget, hogy azt akarja, amit az Egyház (*intentio faciendi quod facit Ecclesia*).⁵⁸ Kérdés, hogy mikor van meg ez a szándék.

Mint már szó volt róla, a szerzők egy része a Nemzetközi Teológiai Bizottság útmutatása alapján úgy tartja, hogy elegendő hit nélkül nincs meg a megfelelő szándék. Más szerzők nem tartják szükségesnek a hitet sem a szándékhoz, sem a szentség érvényes kiszolgáltatásához. A helyes szándék a természetes házassági szándékkal azonosítható. Ha viszont azt vélelmezzük, hogy a szentségi házasságban legalább burkolt szándék kell, akkor nehéz elfogadni, hogy elégséges volna a csupán természetes szándék. Azok, akik a hit irrelevanciája mellett vannak, azzal érvelnek, hogy a hit Isten adománya, s néha elveszíthető az alany hibájából. Másik érv, hogy a hit nem tartozik a szentség alkotó elemei közé, ezért elégséges úgy létrehozni a házasságot, ahogy az már eleve megvan a teremtés

⁵⁵ POMPEDDA, M. F., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio nella realtà dell'odierna società postcristiana*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 5 (1998) 138.

⁵⁶ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 234-236.

⁵⁷ THOMAS, D'AQUINO, *Summa Theologica Supplementum ad p. III, Q. LI, a. 2, ad sec.*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, 237-238.

⁵⁸ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 236.

rendjében. Ráadásul a szentség nem a felek akaratától, hanem Krisztustól függ.⁵⁹ Vannak, akik azt mondják, hogy ugyanúgy, mint a többi szentség esetében, a házasodó felekben pozitívan meg kell legyen a fent említett szándék. Mások a *Familiaris Consortio* 68. pontjára hivatkozva állítják, hogy nem szükséges egy pozitív szándék megléte, csupán az, hogy ne zárják ki kifejezetten a szentséget. De ugyanez a pápai dokumentum leszögezi, hogy mikor kell megtagadni az egyházi szertartást: „amikor minden törekvés zátonyra fut és a házasulandók kifejezetten és nyíltan megvallják, hogy elutasítják, amit az Egyház akar a házasság szentségének kiszolgáltatásával, a lekipászoroknak nem szabad esküvőre bocsátani őket”.⁶⁰ Ebből egyértelműen következik, hogy nem kell pozitív tudatos szándék, elég, hogy ne zárják ki, hogy „azt tegyék, amit az Egyház tesz”, miközben a többi szentségre továbbra is vonatkozik, hogy tudatosan meg kell legyen a felvevőben ez a szándék. Ennek a megkülönböztetésnek az oka a pápai buzdítás szerint, hogy: „A többi szentséggel szemben a házasság szentségének sajátos jellemzője az, hogy már a teremtés rendjében is létezik, s a szentség maga a házastársi szövetség, amelyet a Teremtő »kezdetben« alapított”.⁶¹ Ugyanakkor a szentség nem a felek akaratától, hanem Krisztustól függ. Tehát még egy bizonyos hit sem kell a szentség érvényességéhez, csupán egy érvényes konszenzus. Viszont a konszenzust, vagy a természetes házasságot pozitívan és tudatosan kell akarni.

Miből adódnak tehát a következtetések, hogy nem kell a hit?

1. A többi szentség között a házasság specifikus szentség (mint láttuk a *Familiaris Consortio* 68. pontjában).

2. Mivel a szentség a házasság lényeges elemei közé tartozik, úgy kell alkalmazni, mint a többi lényeges elemet (az egységet és a felbonthatatlanságot).

3. Meg kell különböztetni a szentségek érvényességét és gyümölcsözőségét.⁶²

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a Codex 1060. kánonja a házasság jogkedvezményének elvét törvényesíti.⁶³ Kétség esetén talán nem feltételeznénk, hogy a nem hívő keresztényben megvolt a szentség felvételéhez szükséges szándék. Ez a kánon viszont éppen azt az alap hozzáállást szorgalmazza, amit az eddigiek során felvázoltunk, hogy nem úgy kell megközelíteni a megkötött házasságot, hogy abban minden bizonytalanság volt valamilyen hiba vagy hiányosság, (a mi témánkra vonatkozóan: hogy hiányzott a megfelelő szándék).⁶⁴

A joggyakorlat is alátámasztja az eddig elmondottakat. Egy Cormac Burke által, 1987. június 23-án hozott ítélet kimondta, hogy a keresztény embernek nincs hatalma kizárni a szentségi aspektust. Azt is tisztázta, hogy a hitnek a tudatos és aktív dimenziója, mely a szentségek érvényes felvételéhez kellene, az nem alkalmazható a házasságra, annál is inkább, hogy az Egyház azokat a gyermekeket is megkereszteli, és azokat is megesküti, akik kevésbé felkészültek, amennyiben legalább burkoltan elfogadják a szentséget. Kivétel az, ha valaki pozitív akaratú aktussal utasítja el az Egyház szándékát. Figye-

⁵⁹ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i battezzati*, 284–286.

⁶⁰ II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio* kezdetű buzdítása, 68. p. – <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC68> (letöltés ideje: 2025. 03. 08.)

⁶¹ II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio* kezdetű buzdítása, 68. p. – (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC68>)

⁶² GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 236–239.

⁶³ 1060. k. – „A házasságot jogkedvezmény illeti meg, ennél fogva kétely esetén a házasság érvényessége mellett kell állást foglalni, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik.”

⁶⁴ LO IACONO, P., *Considerazioni sull'attitudine della mancanza di fede ad integrare un atto positivo di volontà*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 106 (1995) 1/1, 227–228.

lembe véve tehát, hogy a házasság a megkereszteltek között egy szentség-kiszolgáltatás, amely arra ösztönöz, hogy ne csak az érvényességet, hanem a kegyelem rendjében végbemenő hatást is vegyük figyelembe, de mindig elválasztva a kettőt egymástól, a következőket kell állítanunk: a megkereszteltek közti házasság érvényéhez a hit nem követelmény, ugyanis a házasság a megkereszteltek közt szentség. Az Egyház szándéka szerinti cselekvés azt jelenti, hogy az ember elfogadja a természetes szerződést, mindazzal együtt, ami az Isten tervében annak lényegét alkotja. Elég tehát elfogadni a Teremtő Isten tervében megírt házasságnak a természetes dimenzióját. Ha ezt két megkeresztelt elfogadja, a szentség létrejön.

Az ítélet jogi részében Cormac Burke megkülönbözteti a szentségkizárás két típusát: akkor mondható teljes színlelésnek a szentségkizárás, ha nem csak a szentséget, hanem magát a természetes szerződést is kizárták. Részleges színlelés az, amikor csak a szentségi méltóságot zárták ki.

A hit hiánya vagy a hiányos keresztény nevelés miatti szentség-elutasítást nem tartja érvénytelenítőnek mindaddig, amíg a valódi szerződéskötés szándéka megvan. A szentséget pedig a keresztény házassághoz tartozó isteni adománynak vallja.⁶⁵

Van azonban olyan ítélet is, amelyben eltérő állásfoglalást olvashatunk: 1987. november 10-én a Rota Romana-n Hout által hozott ítéletben az áll, hogy aki külsőleg elvégzi a szertartást, de belül elutasítja azt, ami az Egyház szándéka, érvénytelenül szolgáltatja ki a szentséget. Tehát szükséges, hogy legyen egy kevés szándék abban, aki kiszolgáltatja a szentséget. Figyelembe kell venni, hogy a felek a kiszolgáltatók. Ezért azt, ami a felnőttek esetében a szentségek kiszolgáltatásánál és elfogadásánál érvényesül, *a fortiori* kell alkalmazni a házassággal kapcsolatban. Az *in iure* részben a Bíró hivatkozik a Nemzetközi Teológiai Bizottság ajánlására, s kijelenti, hogy a hit nélküliek közt kötött semmis-érvényes házasság problémájának kulcsa az Egyház szándéka szerinti cselekvésben áll: ha ezt elutasítják, nem valósulhat meg a szentségi házasság, még akkor sem, ha a gyermekként megkapott keresztséget érvényesnek tekintjük.⁶⁶

Összegezve a fentieket, s látva, hogy vannak olyan szerzők is, akik túlságosan ragaszkodnak ahhoz, hogy a házasság megkötését a felek hittel tegyék, meg kell állapítsuk, hogy valóban szükséges egy minimális hit ahhoz, hogy valaki érvényesen szolgáltatssa ki a házasság szentségét. De – ahogy Carlo Arturo Jemolo már rég megállapította – ez a minimum már abból a tényből is vélelmezhető, hogy valaki elmegy a plébánoshoz, és kéri, hogy egyházi szertartás szerint köthesse a házasságát. Ha valaki ezt kéri, és megköti a kánoni-liturgikus szertartást, akkor vélelmezzük, hogy megvolt a szentség elfogadására irányuló szándéka is.⁶⁷

⁶⁵ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 295–298.

⁶⁶ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 298–299.

⁶⁷ PIOMELLI, G. B., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 108 (1997) 3/1, 741–743.

3. A HIT HIÁNYÁNAK HATÁSA A HÁZASSÁG ÉRVÉNYESSÉGÉRE A MITIS IUDEX DOMINUS IESUS MP UTÁN

Mint ahogy a bevezetőben már említettem, a Szentatya apostoli buzdítását követően sokakban felmerült a kérdés, hogy tulajdoníthatunk-e nagyobb jelentőséget a hit hiányának a házasság érvénytelenségét felülvizsgáló eljárásokban, mint korábban. Ezzel kapcsolatban a Nemzetközi Teológiai Bizottság (a továbbiakban Bizottság) is fontosnak tartotta megvizsgálni a kérdést,⁶⁸ majd több neves kánonjogász is kifejtette véleményét ezzel kapcsolatban.⁶⁹

A Bizottság dokumentumának lényegét a és a kánonjogászai értékelések az alábbiak szerint foglalhatók össze. Ebben az elemzésben főként az említett dokumentum szövegét és M. Gas-Aixendri összefoglalóját és értékelését használtam fel:

A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumának címe: „*A hit és a szentségek kölcsönös viszonya a szentségi ökonómiában*”.⁷⁰ Célja, hogy bemutassa a hit és a szentségek közötti kölcsönösséget. Rámutat, hogy ma válságban van a hit. Vannak, akik hitkétségekkel küzdenek, s mégis igénylik a szentséget, s vannak, akik annyira eltávolodtak a hittől, hogy nem is igénylik a szentségeket. Az első esetben teljesen üres rituálévá válik a szentségkiszolgáltatás, a második esetben az ún. „maguk módján hívők” nem is kérik a szentségeket.

A dokumentum az első részben arra irányítja a figyelmet, hogy egy krízisben van a világ, mert sokan szétválasztják a hitet és a szentségeket.

A második fejezetben teológiai érveléssel kerül kifejtésre, hogy hit nélkül nincs értelme a szentségek vételének.

A harmadik fejezet tisztázza, hogy az egyes beavatási szentségek ünnepléséhez valamennyi hit mindenképpen szükséges.

A negyedik fejezet azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy a keresztény házasságban a hit és a szentség milyen viszonyban állnak egymással.

⁶⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, Città del Vaticano 2020 – https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_it.html (letöltés ideje: 2025. 03. 03., 11:42)

⁶⁹ M. GAS-AIXENDRI, *Possono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale? Considerazioni a margine del documento della Commissione Teologica Internazionale sulla reciprocità tra fede e sacramenti*, in *Ius Ecclesiae* 32 (2020) 673–688.; M. MINGARDI, *Si richiede la fede per la valida celebrazione del matrimonio sacramentale?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 34 (2021) 444–468.; D. SALVATORI, *Mancanza di fede e nullità del matrimonio. Confronto tra il documento della Commissione Teologica Internazionale del marzo 2020 e la consolidata giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, in *Periodica de re canonica* 110 (2021) 175–223.

⁷⁰ A „szentségi ökonómia” kifejezést a Katolikus Egyház Katekizmusa így írja le: „Pünkösd napján a Szentlélek kiáradása által az Egyház kinyilvánítatott a világnak. A Szentlélek ajándéka új időt nyit „a misztérium rendjében”: az Egyház idejét, melynek folyamán Krisztus Egyházának liturgiája által nyilvánítja ki, teszi jelenvalóvá és közli üdvözítő művét, „amíg el nem jön” (1Kor 11,26). Az Egyház ezen idejében Krisztus már él és cselekszik Egyházában és Egyházával ennek az új időnek sajátos új módján. Cselekszik a szentségek által; Kelet és Nyugat közös hagyománya ezt „szentségi ökonómiának” nevezi; ez az ökonómia Krisztus húsvéti misztériumai gyümölcseinek közlése (vagy „kiszolgáltatása”) az Egyház „szentségi” liturgiájának ünneplésében. – TÖRÖK J. (szerk.), *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (ford. Drós I.), Budapest 2009, 1076. p.

Számunkra ez utóbbi téma a legfontosabb. Az egyház ugyanis a házasság érvényes létrejöttéhez nem kívánt soha hitet vagy szentségi szándékot. Kérdés tehát, hogy ma, amikor a társadalom szekularizálódott, s a vallásos hit kevésbé befolyásolja az egyéni és társadalmi életet, elegendőnek tartjuk-e továbbra is a házasság érvényességéhez, ha valakiben csupán a természetes házassági szándék van meg?

3.1. A kérdés vizsgálata a Tanítóhivatal megnyilatkozásai alapján

A *Sacrosantum Concilium* zsinati dokumentum nyomán hangsúlyt kapott, hogy a szentségek érvényes létrejöttéhez szükséges a hit. Volt olyan javaslat, miszerint újra kell értelmezni a nem hívők házassága érvényességének kérdését. A hitet a szentség konstitutív elemének tekintették.

Más szerzők számára a felek akarata, szándéka, hajlandósága fontos, mellyel ők be akarnak kapcsolódni Krisztus misztériumába. Egy mérsékeltbb álláspont szerint szentségi szándék csak személyes hitből eredhet, tehát a hit előfeltétele a helyes szándéknak, így a házasságnak is.

Végül voltak olyan szerzők, akik szerint azok a keresztyének, akikből hiányzik a hit, a megfelelő szándékkal sem rendelkeznek. Nem akarják „azt tenni, amit az egyház tesz” a szentségkiszolgáltatással. Így a házasságkötésük nem érvényes.

1977-ben a Bizottság foglalkozott e kérdéssel, s megállapította, hogy a szentség alapja a keresztség, a hit pedig a gyümölcsözőségnek alapja, nem pedig az érvényességnek.

Az utóbbi három pápa a Rota Romana Bíróságához intézett beszédekben foglalkozott e problémával.

A Bizottság a 2020. márciusi dokumentuma újra áttekintette a kérdést, és az alábbi tételeket fogalmazta meg:

- A szentségi házasság Krisztus kegyelmét közvetíti, amely nem a szertartást végzők hitéből származik.

- Hit nélkül nem létezhetnek szentségek. Egyfajta szentségi automatizmus tagadná a szentségi ökönomia dialogikus jellegét, amely a hit és a szentségek közötti bensőséges kapcsolaton alapul.

- A házastársak hitének hiányát igazoló gyakorlati nehézség olyan probléma, amelyet a teológia dogmatikusan tisztáz.

- A keresztség visszavonhatatlanul belekapcsolja a megkeresztelteket a szentségi ökönomiába anélkül, hogy a *hitnek valamilyen – kialakulatlan vagy érett – hibája vagy hiánya* képes lenne érvényteleníteni, megsemmisíteni azt, ami Krisztus visszavonhatatlan ajándékának eredménye.

- Az Egyház egységes tanítása szerint a megkeresztelték között nem lehet olyan házasság, amely nem szentség.

- A házastársak hite döntő a szentség gyümölcsözősége szempontjából, míg az érvényesség (és ezzel együtt a szentség) attól függ, hogy van-e valódi házassági kötelék: természetes szinten kötött házasság.

- Ahhoz, hogy szentség legyen, legalább a valódi természetes házasságkötés szándéka szükséges.

- A hit és a szándék nem azonosítható, de nem is választhatók el teljesen egymástól. „Mivel világos, hogy a házasság szentségi valósága a szándéktól függ, és hogy a hit hatás-

sal van a szándékra, nem teljesen világos, hogy a hit hiánya hogyan és milyen mértékben befolyásolja a szándékot”⁷¹. Ez az a szempont, amelyre a Bizottság dokumentuma fókuszál: elsősorban a reflexióját, amint azt a következő részben látni fogjuk.

A dokumentum kiegészítései a nem hívók házassági szándékának témájához:

1. Az „abszolút szentségi automatizmus” elve elfogadhatatlan, mert ellenkezik a szentségi ökonómia dialogikus jellegével.
2. A szentség és szerződés szétválasztása lehetetlen, mert a legelterjedtebb teológiai tanítás nem fogadja el e nézetet.
3. Az az elgondolás, miszerint a felek személyes hitét helyettesítheti az egyház hite, lehetetlen, mert a hit személyes aktus, továbbá a szentségi ökonómia interperszonális jellegű kell, hogy legyen.
4. A keresztségi jelleghez kapcsolódó *habitus fidei hatékonysága* nem elég a szentség létrejöttéhez, mivel ez csupán egy készség, hajlandóság a hitre. Hiányzik belőle a hit és a szentség közötti kölcsönösség, hiányzik a személyes válasz.
5. A feleknek az a szándéka, hogy *természetes szinten* kössenek házasságot, melyben akarják a hűséget, a felbonthatatlanságot, az életközösséget és a gyermeket, már elegendő az érvényességhez.

Az utolsó három pápa tanítóhivatala megerősíti az élő hit és a természetes házasság megkötésének szándéka közötti összefüggést.

A mai kor szubjektivizmusa, erkölcsi relativizmusa negatív hatással van az ember házasságfelfogására, és a felek hitetlensége gyanút ébreszthet az érvényes, természetes házassági szándékot illetően. Ha a hit hiánya és a modern felfogás miatt valakiben még a természetes házasság megkötésének szándéka sincs meg, megkérdőjelezhető a szentség létrejötte.

XVI. Benedek⁷² és Ferenc pápa⁷³ is hangsúlyozta a Rota Romana bírái előtt tartott beszédekben, hogy a Nyugaton uralkodó szekularizált kultúra jelentős negatív hatást gyakorol a hívek igazi házassági szándékának kialakulására.⁷⁴

⁷¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, 166. p. in M. GAS-AIXENDRI, *Possono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale?*, 678.

⁷² A hit hiányának a házasságról alkotott felfogásra gyakorolt jelentős hatását már XVI. Benedek pápa elkezdte hangsúlyozni. A 2013-as rotai beszédében rámutatott, hogy „a hit jelenlegi válsága, amely a világ különböző részeit érinti, hogyan hozza magával a családi, házastársi társadalom válságát, a szenvedés és a nehézségek terheivel együtt, amelyeket ez a gyermekek számára is jelent.” (Ford. tőlem) – De PAOLIS, V., *Fede e matrimonio – Foedus e sacramento. L'allocuzione del Papa Benedetto XVI. alla Rota Romana* (26 Gennaio 2013), in *Periodica de re Canonica*, 106 (2017) 273.

⁷³ Ferenc pápa többször is beszélt a Rota Romana Bíróháza előtt mondott beszédeiben arról, hogy a modern kultúra megváltoztatja a házasságról alkotott felfogást, így a házassági szándékot is. Így a 2015-ös, 2016-os és 2017-es beszédében is kihangsúlyozta e problémát. – Ld. FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 23-01-2015. – https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rota-romana.html; FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 22-01-2016. – https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rota-romana.html; FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-01-2017. – https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/january/documents/papa-francesco_20170121_anno-giudiziario-rota-romana.html (letöltés ideje: 2025. 03. 06.)

⁷⁴ M. GAS-AIXENDRI, *Possono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale?*, 681.

Ebből a szempontból a hit nagyon fontos szerepet kap. XVI. Benedek legutolsó Rota előtt tartott beszédében kiemelte ezt a szempontot, amikor megerősítette, hogy „valójában csak az Isten igazsága felé való megnyílással lehet megérteni és az élet konkrétumaiban, beleértve a házastársi és családi életet is, megvalósítani az embernek, mint az Ő gyermekének, a keresztség által megújult gyermekének igazságát”, hozzátéve, hogy „az isteni ajánlat elutasítása valójában mélységes egyensúlytalansághoz vezet minden emberi kapcsolatban [. ...], beleértve a házasságot is”.

Ferenc pápa 2015-ben a Rota előtt tartott beszédében egyfajta »hit által megvilágított tudás válságából eredő« krízisről beszélt, és azon tűnődött, hogy a mai, immár szinte globális kulturális kontextusban elmerülők mennyire rendelkeznek elegendő ismerettel arról, hogy mi a házasság.

A klasszikus pszichológia jól ismert elve, a *nihil volitum quin praecognitum*⁷⁵ szerint a házassággal kapcsolatos ismeretek súlyos hiánya tehát a valódi házastársi beleegyezés lehetetlenségéhez vezethet.

A pápa 2017-ben a Rota előtt tartott beszédében utalt arra a „mentalításra is, amely gyakran kiterjedt és a keresztyének a magatartását és viselkedését is magában foglalja [...], amelynek hite meggyengült és elveszíti eredetiségét, pedig ez (a hitben fakadó) eredetiség a személyes, családi és társadalmi lét értelmezési és működési kritériuma. Egy ilyen, vallási értékekben és hitben szegény kontextus lehetetlen, hogy ne befolyásolja a beleegyezést”. A dokumentum szerint ez lenne az a pont, ahol a hit hiánya befolyásolhatja a házasság szentségének érvényes létrejöttét.

A Bizottság dokumentuma – az utolsó két pápa tanítását követve – a természetes szintre irányítja a megoldást, megállapítva, hogy tulajdonképpen a természetes síkon kötött házasság megegyezik Isten eredeti házassági tervével.

A rotai joggyakorlat szerint *qui viult contractum, vult sacramentum*. Ez az elv összecseng az 1055 k. 2. §-val, mely leszögezi, hogy a megkereszteltek között a házasság szentség. Tehát ha valaki „igazi házasságot” köt, megkapja a szentséget is.

A Bizottság következtetéseit pozitívan kell értelmezzük:

1. A hit hozzájárul a helyes házassági szándék kialakulásához, de a szándékhoz nem szükséges kifejezett hitbeli cselekedet. A pápa a 2016-os rotai beszédében megismétli: „a hit minősége nem lényeges feltétele a házassági beleegyezésnek, amely a mindenkor tanítás szerint csak természetes szinten átható alá. – A Ferenc pápa által 2015-ben említett úgynevezett „hit által megvilágosított tudás” nem azt jelenti, hogy a szentségi házasságban való hiteles akarat létrejöttéhez kifejezett hitbeli cselekedetre van szükség. Inkább azt jelenti, hogy a hitetlenség és a hit igazságaitól való elidegenedés adott helyzete a korábbinál könnyebben vezethet egy hamis, azaz a lényegi sajátosságok egy részétől megfosztott házassági cél kialakulásához.
2. A hit birtoklása sem garantálja az érvényes házasság megkötésének helyes szándékát. Ugyanakkor a hiánya sem akadályozza radikálisan e szándék kialakulását.
3. A hitetlenség vagy a hit hiánya nem jelenti a házasság elutasítását természetes szinten.

Az emeritus pápa 2013-ban a Rota előtt mondott beszédében két eltérő kifejezést használt két hozzáállásra utalva: nyitottság és elutasítás. Nyitott az, aki nem zárkózik el önként a házasságra vonatkozó isteni tervtől. Nincs szükség az Isten házasságra vonatkozó

⁷⁵ Nem lehet akarni azt, amit nem ismerünk.

tervéhez való csatlakozás kifejezett aktusára. Elég, ha nem hajtjuk végre az elutasítás aktusát.

4. KÖVETKEZTETÉSEK

Kérdés tehát, hogy a Mitis Iudex Dominus Iesus MP hozott-e változást a teológiában és a kánonjogban?

Abban a kulturális kontextusban, amelyben ma élünk – legalábbis Nyugaton –, talán a tévedés (a téves felfogás) az, ami érvénytelenítheti a beleegyezést, s ami sokkal relevánsabb, ahogyan Ferenc pápa a legutóbbi, a Rotán elhangzott beszédeiben sugallja. Nem lehetetlen valódi házasságot akarni, de talán könnyebb egyfajta „gyakorlati tévedésbe” esni, mivel az ideológiák életstílusokká váltak, amelyek nemcsak a gondolatok és az eszmék területén hatnak, hanem olyan magatartásmintákat is létrehoznak, amelyek befolyásolják a döntéshozatalt. Bizonyos, hogy ahol nincs szilárd ragaszkodás a hit igazságaihoz, ott a házassági akarat kialakításában könnyebben keletkezhet eltérés. A hit hiányának ez a helyzete közvetve befolyásolhatja a házasság érvényességét az akarat meghatározó hibáján (tévedésén) vagy a beleegyezés szimulációján keresztül. De esetről esetre kell bizonyítani, hogy az alany *hic et nunc* ezt a hamis szándékot a beleegyezés tárgyába bevezette.

Minden egyes házasság érvényességét vagy érvénytelenségét eseti alapon kell megítélni, anélkül, hogy általánosításokat vagy „matematikai egyenleteket” alkalmaznánk a hit hiányának minden szubjektív helyzetére; vagyis anélkül, hogy „bármilyen könnyű automatizmus” lenne a hit hiánya és a házassági kötelék érvénytelensége között.

Végso soron a dokumentum semmi újat nem tesz hozzá a legutóbbi egyházi tanítás által már megállapított tanításhoz. Inkább arra törekszik, hogy a hit és a szentségek kölcsönösségéből kiindulva elmélyítse az Egyház azon gyakorlatát, hogy nem tagadja meg a házasságkötést azoktól, akiknek hitük hiánya ellenére a házasság természetes valóságának megfelelően helyes szándékuk van a házasságkötésre. Nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a hajlandóság, amint azt már II. János Pál is megállapította, „valóban magában foglalja, még ha nem is teljesen tudatosan, az Isten akarata iránti mélységes engedelmes-ség magatartását, amely nem történhet meg az Ő kegyelme nélkül”.⁷⁶

B. Esposito a fentiekhez hozzáfűzi, hogy a joggyakorlatban exponenciálisan növelné a bizonytalan érvényességű házasságok esetét, továbbá a semmisségi eljárások számát, ha egy új semmisségi cím kerülne bevezetésre a hit hiányára való hivatkozással. Ha pedig bevezetésre kerülne egy olyan gyakorlat, hogy a pap külön liturgikus forma keretében kérne a hitetlen féltől nyilatkozatot arra vonatkozóan, hogy ő „az Úrban történő házasságkötést akar”, azzal csak a színlelési esetek számát növelnénk, hiszen utólag azt vallaná az illető, hogy azért tett ilyen nyilatkozatot, mert különben a pap nem működött volna közre a házasságkötésben. Sokkal célravezetőbb és az egyetlen járható útnak tekinthető a házastársak valódi kísérése (távoli előkészülettel, jegyesoktatással, a házasságkötés tartásával és az utólagos lelkipásztori törődéssel).⁷⁷

⁷⁶ M. GAS-AIXENDRI, *Possono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale?*, 673–688.

⁷⁷ ESPOSITO, B., *La fede come requisito per la validità del matrimonio sacramentale?* in *Periodica de Re Canonica*, 104 (2015) 628–629; 642–645.

Róma püspöke első a szeretetben

A PÉTERI TISZTSÉG ÖKUMENIKUS MEGKÖZELÍTÉSE
A TESTVÉRI DIALÓGUSBAN

BEVEZETÉS

1995-ben Szent II. János Pál pápa körlevelet adott ki a keresztény egységkeresésről *Ut unum sint* (*Hogy egyek legyenek*) címmel,¹ amely a II. Vatikáni Zsinat befejezésének 30. évfordulóján újra megfogalmazta az ökumenizmus katolikus szempontjait, összegezte a három évtized alatt elért eredményeket, és megfogalmazta a jövő szándékát egy látható egység elérése érdekében. Az egyháztörténelem első ökumenikus enciklikája határozottan kimondja, hogy „a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinattal visszafordíthatatlannul [modo irreversibili] elkötelezte magát arra, hogy az ökumenizmus útját járja, az Úr Lelkének szavára figyelve, aki megtanítja őt érteni »az idők jeleit«”.²

Már a II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű határozata hangsúlyozza, hogy Krisztus eredeti szándéka szerint az apostoli testületben kiemelkedő szerepe van Péter apostolnak, mert akarata szerint „*reá építi egyházát*”.³ Krisztus „*Péterre bízta összes juhait, hogy megerősítse őket a hitben, és tökéletes egységbe összefogva vezesse őket*”.⁴

A II. Vatikáni Zsinatot követő időben a tanítóhivatal két ökumenikus direktóriumot is kiadott, amellyel szabályozta a keresztény egység katolikus tanításának céljait és módjait. 1967-ben és 1970-ben két kötet jelent meg az ökumenizmussal kapcsolatos feladatokról.⁵ A *II. Ökumenikus direktórium* 1993-ban látott napvilágot, amelyre azért volt szükség, mert az új kánonjogi kódex (CIC 1983) és a *Keleti kódex* (CCEO, 1990), valamint a *katolikus egyház katekizmusa* (1992) új egyházfegyelmi helyzetet teremtettek, mert minden hívőnek alapvető fontosságú lett az ökumenikus dimenzió.⁶

A katolikus egyház folyamatos egységmunkájának csúcspontjaként Szent II. János Pál pápa 1995-ben írt körlevelében valamennyi egyház felé kérésként megfogalmazta,

¹ Vö. <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=75>; vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint* – *Hogy egyek legyenek* kezdetű enciklikája az ökumenikus törekvésekről (1995), SZIT, Budapest 1996.

² UUS 3.

³ Vö. *Unitatis redintegratio* – *Határozat az ökumenizmusról*, 2., in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 392.

⁴ UR 2.

⁵ Ökumenikus direktórium, 1. rész: *Az ökumenizmus általános teendői* (1967. május 14.); 2. rész: *Az ökumenizmus a felsőoktatási intézményekben* (1970. április 16.), in *KERESZTÉNY EGYSÉGTITKÁRSÁG, Ökumenikus direktóriuma*, SZIT, Budapest 1983, 5–35. és 37–67.

⁶ A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, *II. Ökumenikus direktórium. Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról* (1993), SZIT, Budapest 1996.

hogy „különös felelősségem van, hogy meghalljam a felém irányuló kérést: találjam meg a *primátus* gyakorlásának olyan formáját, mely kitárul az új helyzet felé”.⁷

Ismét eltelt harminc év, és türelmes testvéri dialógust, valamint egymás meghallgatását követően fogalmazzák meg az egyházak a II. János Pál pápa által felvetett kérdésre adott válaszaikat. Ezeket gyűjtötte egybe a Keresztények Egységét Előmozdító Dikasztérium, és adta közre mind katolikusoknak, mind ortodoxoknak és protestánsoknak, hogy az egyháztörténelemben sokszor megosztást jelentő péteri tisztség a két évezredes hagyományt is figyelembe véve megtalálja ökumenikus jellegű megnyilvánulását, és Róma püspökének szolgálata úgy tudjon megnyilvánulni, hogy minden fél „a szeretet szolgálatát lássa benne”.⁸

1. A RÓMAI PÁPÁK ÖKUMENIKUS NYITÁSA

II. János Pál pápa 1995. május 25-én, Urunk mennybemenetelének ünnepén írta alá ökumenikus körlevelét, mely mérföldkő volt a római katolikus egyház és más egyházak és egyházi közösségek kapcsolatában. A latin egyház életében a II. Vatikáni Zsinat jelentett páratlan fontosságú kiindulópontot az ökumenizmus irányába. Ezt természetesen megelőzte egy hosszabb lappangó előkészítő folyamat, amely egyrészt vonatkozott az ortodoxokkal való egyesítő zsinatokra (1274: II. Lyoni Zsinat, 1439: Bázeli–Ferrara–Firenzei zsinat), melyek sajnos sikertelenül próbálták orvosolni a kelet–nyugati egyházszakadást, és szinte párhuzamosan alakult és fejlődött a keleti és a nyugati kereszténység.⁹

Később, a reformáció idején (1517) Róma a saját teológiáját és hagyományát igyekezett védeni a már megállíthatatlanul sokszorozódó, újabb és újabb egyházi közösségekkel szemben. A XIX. század folyamán az egység irányában megerősödött a protestánsok közötti közös gondolkodás és cselekvés. Ez 1910-ben Edinburghban érte el csúcspontját, melyen a protestáns egyházak jutottak megegyezésre missziós munkájuk összehangolásával. 1948-ban pedig világszinten alakult meg az Egyházak Ökumenikus Tanácsa (World Council of Churches), melyről később a II. Vatikáni Zsinat is megállapította, hogy „a Szentlélek kegyelmének ihletése nyomán” jött létre.¹⁰

XXIII. János pápa, a II. Vatikáni Zsinat összehívója már a zsinatot megelőzően is élénk kapcsolatot ápolt más egyházak képviselőivel, és így fogadta magánkihallgatáson Geoffrey Fisher (1887–1972) canterburyi érseket, amivel elismerte egyházvezetői tisztségét. Együtt a *Superno Dei nutu* motu proprioval létrehozta a Keresztény Egységtitkárságot.¹¹ Az egységtitkárság elnöke Augustin Bea (1881–1968) bíboros lett, titkára Johannes Willebrands (1909–2006).

VI. Pál pápa nevéhez fűződik az *Unitatis redintegratio* (1964) zsinati határozat megjelenése, és 1964. január 5-én a történelmi jelentőségű jeruzsálemi találkozás Athénago-

⁷ UUS 95.

⁸ UUS 95.

⁹ Art. *Papst* (Klaus Schatz), in THÖNISSEN, W. (HG.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Herder, Freiburg 2007, 1029–1031.

¹⁰ *Unitatis redintegratio* – *Határozat az ökumenizmusról*, Bevezetés, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 391.

¹¹ *Secretariatus ad Christianorum Unitatem* Fovendam. Vö. AAS 52. (1960), 433–437. A titkárság 1989-től pápai tanácsként, 2022-től pedig dikasztériumként működik.

rász konstantinápolyi pátriárkával. A katolikus és ortodox közeledésnek előrelendítő állomása volt az 1054-es kiközösítések visszavonása a II. Vatikáni Zsinat utolsó munkanapján, 1965. december 7-én.

II. János Pál hosszú pápasága idején nemcsak a testvéri kapcsolattartás fejlődött tovább, hanem a korábban szinte elképzelhetetlennek tűnő teológiai megegyezések is elkezdődtek. A katolikus és az ortodox egyházak közötti teológiai dialógus vegyes nemzetközi bizottságának megszervezése II. János Pál pápaságának első esztendejében, 1979-ben történt. Ennek a működése az elmúlt 45 év során változó sikerrel, de folyamatosan megmaradt. 1984-ben II. János Pál felkereste az Egyházak Világtanácsának genfi központját, és 1995-ben adta közre ökumenikus körlevelét, mely az ő péteri szolgálatát és az egyházi hierarchiában betöltött római püspöki tisztségét különleges módon állította a figyelem középpontjába egy értelmezendő ökumenikus kérdésként.

XVI. Benedek pápa visszafogott realizmussal tekintett a látható egység megvalósítására, de mindig egyetértett az ökumenikus célkitűzésekkel. 2009-ben jelent meg *Anglicanorum coetibus* kezdetű apostoli konstitúciója, mely anglikánok jelentős csoportjainak tette lehetővé a római katolikus egyházhoz való csatlakozást. Váratlan döntése volt, hogy a 2006-os pápai évkönyvben már nem szerepelt „a Nyugat pátriárkája” cím használata, ami Benedek pápa részéről tágabb körben igyekezett elősegíteni az ökumenikus párbeszédet.

Ferenc pápa szívügyének tekintette az ökumenikus nyitottságot, így 2016. február 12-én páratlan egyháztörténelmi találkozóra került sor Kubában a havannai repülőtéren Ferenc pápa és Kirill orosz pátriárka között. 2016. október 31-én Ferenc pápa részt vett a svédországi Lundban a reformáció 500. évfordulójára rendezett emlékünnepek megnyitóján. A protestánsok felé nyújtott gesztusként volt értékelhető az egyháztörténetileg is értékelhető esemény, amikor Ferenc pápa 2018. június 21-én felkereste az Egyházak Világtanácsának genfi központját, alapításának 70. évfordulóján.

2. EGYÜTT GONDOLKODÁS A PÉTERI SZOLGÁLATRÓL

Az *Ut unum sint* körlevélben felvetett, a római püspök feladatáról megfogalmazott kérdés élénk és pozitív reakciókat váltott ki az egyházak és egyházi közösségek részéről, melyek folyamatos összegyűjtése és feldolgozása megvalósult. 2020. június 5-én a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács *Ökumenikus vademecumot* adott ki *A püspök és a keresztények egysége* címmel. Ezzel mintegy előrevetítette Róma püspökének az egész egyházra érvényes feladatkörét, mely megnyilvánulásaiban jelen van a helyi egyházakban, akik hasonló joghatóságot képviselnek. Az *Ut unum sint* körlevélben Szent II. János Pál írja: „Az ökumenikus dialógus feladata [...] nemcsak az Apostoli Szentszék kiváltsága, hanem az egyes helyi részegyházaknak a gondja is”.¹²

Ferenc pápa elgondolása, hogy az egység püspöki szolgálata szorosan kapcsolódik a szinodalitáshoz, és mintegy tovább gondolva II. János Pál pápa kezdeményezését, kéri „annak figyelmes vizsgálatát, hogy az egyház életében miként fogalmazódik meg a szinodalitás

¹² UUS 31.

elve és a vezetői szolgálat, mely jelentősen hozzájárul az egyházaink közötti kapcsolatok fejlődéséhez”.¹³

Szent II. János Pál pápa gondolkodásában folyamatosan igazodott a zsinati tanításhoz a keresztény egységgel kapcsolatban: „Az Igazság Lelke iránti nagy hálával elmondható, hogy a II. Vatikáni Zsinat ideje áldott időszak volt, amikor létrejöttek az alapvető feltételek ahhoz, hogy a katolikus egyház részt vegyen az ökumenikus dialógusban”.¹⁴ II. János Pál elődei által jól előkészített módon volt képes arra, hogy szinodális jellegű párbeszédre hívja keresztény egyházakat. Megérezte, hogy az idő elérkezett ahhoz, hogy a pápa szerepéről az összkereszténység szintjén legyenek megbeszélések és teológiai tanulmányok.

3. VÁLASZOK, MEGLÁTÁSOK A RÓMAI PÁPA SZEREPEÉRŐL

A Keresztények Egységét Előmozdító Dikasztérium folyamatos feladata volt, hogy az UUS 95-ben feltett kérdésre adott válaszokat összegyűjtse. Az egyes egyházak és egyházi jellegű közösségek beérkező válaszait A Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács már 2001-ben összefoglalta *A péteri szolgálat* elnevezésű munkadokumentumban. Mind XVI. Benedek pápa, mind Ferenc pápa szorgalmazta „a primátus gyakorlásának természete és formája közötti megkülönböztetés” elmélyítését. Ezzel a támogatással foglalhatta össze és adhatta ki A Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács a *Róma püspöke. Primátus és szinodalitás az ökumenikus párbeszédben és az Ut unum sint körlevélre adott válaszok* tanulmánydokumentumot. 2021-ben A Keresztények Egységét Előmozdító Dikasztérium már kiadott egy dokumentumot *A primátus gyakorlása a XXI. században* címmel, amely összegezte a Róma püspöke egységszolgálatának megújult gyakorlására adott különböző válaszokat. A mintegy harminc válasz és a témával kapcsolatos ötven ökumenikus párbeszéd alapszövege eljutott a dikasztérium tagjaihoz, a római Kúria egyéb intézményi egységeihez és a különféle keresztény hagyományokból származó teológusokhoz. A több mint ötven hozzászólás módosításokkal, de pozitívan nyilatkozott a kezdeményezésről, és egyetértettek a tanulmánydokumentum módszertanával és szerkezetével. Különleges segítséget nyújtott az Angelicum Pápai Egyetem Ökumenikus Tanulmányok Intézete, mely együttműködött a végső szöveg megfogalmazásában a dikasztérium munkatársaival. „A Róma püspöke” dokumentum nemcsak a párbeszédet segíti elő, hanem ténylegesen további teológiai kutatásokra és gyakorlati javaslatokra ösztönöz.

„A Róma püspöke” tanulmánykötet célja, hogy ökumenikus módon mutakozzon meg a primátus helyes gyakorlásának formája.

¹³ Beszéd a püspöki szinódus intézményének 50. évfordulója alkalmából 2015. október 7-én. Vö. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

¹⁴ UUS 30.

4. A PRIMÁTUS TEOLÓGIAI ALAPJAI

Az újszövetségi kinyilatkoztatásban Máté evangéliumában olvashatjuk a jézusi megbízást Péter apostol személyével kapcsolatban: „*Erre a sziklára építem egyházamat... neked adom a mennyek országának kulcsait*”.¹⁵ E kijelentésre épül Péternek és utódainak megbízása az egyház élén. Péter kiemelése és az „oldás-kötés” hatalmának átadása egy strukturált egyházi közösséget feltételez. A pápák történeti sora igazolja, hogy – eltekintve néhány visszaéléstől (ellenpápák, egyházszakadások) – a péteri tisztség szakadatlanul követhető, egészen napjainkig. Jézus Péter lelki feladatát is pontosítja: „*Imádkoztam érted, nehogy megfogyatkozz hitedben. Amikor megtérsz, te erősíted majd meg testvéreidet*”.¹⁶ Feltámadása után Jézus „*a legfőbb pásztor és helytartó joghatóságát az egész akolt illetően csak Simonnak adta, amikor így szólt: »legeltesd bárányaimat«, »legeltesd juhaimat«*”.¹⁷

Az I. Vatikáni Zsinat *Pastor aeternus* kezdetű hittani rendelkezése rögzíti a szentírási alapokat, amelyekre nemcsak a primátusról szóló tanítás, hanem a pápai tévedhetetlenség is épül. A dokumentum szövege világosan kifejti, hogy miképpen nyilvánul meg Szent Péter primátusának szakadatlan folytonossága a római püspökökben. A zsinati szöveg kimondja, hogy „*senki előtt nem kétséges, sőt minden korban ismert az a tény, hogy a szent és boldogságos Péter az apostolok fejedelme és feje, a hit oszlopa és a katolikus egyház alapja [...]. Utódaiban az általa alapított és vérével megszentelt Római Szék püspökeiben »él« és előljáró »ítéletet hoz«*”.¹⁸ Ezekben a megfogalmazásokban párhuzamosan, de egymáshoz tartozóan van jelen Péter elsőbbsége és római püspöki megnevezése. Mindaz, ami Pétert érinti,¹⁹ az egész egyházra vonatkozik. Eredetileg az I. Vatikáni Zsinat elé terjesztett tervezetben (*Supremi Pastoris*) nem szerepelt a pápai tévedhetetlenség, viszont IX. Piusz (1846–1878) ezt a témát 1870. március 7-én napirendre tűzte.²⁰

A korábbi egyetemes zsinatok, melyeken Kelet és Nyugat egyháza a szeretet egységében egyetértett (IV. Konstantinápolyi Zsinat, 869–870; II. Lyoni Zsinat, 1274; Firenzei Zsinat, 1439),²¹ hogy „*Péter utódai [...] tudatában voltak annak, hogy Szent Péternek ez a Széke mindig minden tévedéstől mentes marad Urunk, Üdvözítőnk isteni ígérete szerint, amelyet tanítványai legjelesebbjének tett: »Én imádkoztam érted, nehogy meginogj hitedben. S amikor*

¹⁵ Mt 16,18–19. art. *Petrusamt* (Wolfgang Beinert, Michael Kappes), in THÖNISSEN, W. (HG.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Herder, Freiburg 2007, 1039–1044. Lásd még: KRAY, S. K., *Erre a sziklára, Szent Péter és Róma primátusa a Szentírásban és az ősegházban*, SZIT, Budapest 2022. Különösen: Szent Péter primátusának és utódlásának ószövetségi alapjai, 235–264. Lásd még: FERMINA ÁLVAREZ ALONSO, *Cum Petro et sub Petro. Primato ed episcopato dal Vaticano I e al Vaticani II*, Ancora Milano, 2019.

¹⁶ Lk 22,32.

¹⁷ Jn 21,15–17. Lásd még: DH 3053.

¹⁸ DH 3056.

¹⁹ DH 3057–3058. Lásd még Nagy Szent Gergely (540–604) mondanását: „*Az engem érő tisztelet az egyetemes egyházat éri tisztelet. Az engem érő tisztelet testvéreim szilárd életéreje*” (DH 3061).

²⁰ Vö. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs Kiadó – SZIT, Bányaterenye–Budapest 2004, 588. A pápai tévedhetetlenség kimondását a korban elterjedt ideológiák és egyházellenes irányzatok elleni fellépés is sürgette, melyek elítélése a tévedések gyűjteményében, a IX. Piusz által kiadott *Syllabusban* található. Vö. DH 2901. és 2980. Lásd még: Szabó, F., *Lumen gentium. Dogmatikus konstitúció az egyházról*, in *A II. Zsinat dokumentumai negyven év távlatából* (1962–2002), SZIT, Budapest 2002, 104, és Congregation for the Doctrine of the Faith, *The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church*, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_en.html (a kutatás ideje: 2025. február 28.)

²¹ DH 366–3068.

majd megtérsz, te erősítsd meg testvéreidet» (Lk 22,32)”.²² Ennek az adottságnak a célja végső soron az, hogy a keresztények egységét szolgálja: „A sohasem fogyatkozó igazságnak és hitnek ezt a kegyelmét az Isten Péternek és utódainak ebben a székhelyben azért adta meg, hogy magasztos feladatukat mindenki üdvösségére teljesítsék, hogy a tévedés mérgező ételétől Krisztus egész nyáját távol tartsák és az égi tanítás eledelével táplálják, hogy a szakadás alkalmainak elkerülésével az egyház egészét egyben tartsák”.²³

Az I. Vatikáni Zsinat dogmatikus konstitúciójában rögzíti, hogy mit jelent és mire vonatkozik a pápai tévedhetetlenség, amely így szorosan összefügg a római püspöki tisztséggel. Amikor a római püspök *ex cathedra* (tanítói székéből) beszél, azaz amikor „minden keresztények pásztorának és tanítójának a feladatát teljesítve legfelsőbb apostoli akaratának nyilvánításával meghatározza, hogy egy-egy hitbeli vagy erkölcsi tanítás az egyetemes egyház számára kötelező, akkor a Szent Péter személyén át megígért isteni segítség révén azzal a tévedhetetlenséggel bír, amellyel az isteni Megváltó a hitre vagy az erkölcsökre vonatkozó tanítás meghatározására nézve egyházát felkészültté akarta tenni; ezért a római pápa ilyen határozatai nem az egyház beleegyezése miatt, hanem önmagukból kifolyólag megmáshíthatatlanok”.²⁴

5. A II. Vatikáni Zsinat Tanítása a Primátusról

A *Lumen gentium* kezdetű zsinati konstitúció (1964) hangsúlyozza, hogy „az I. Vatikáni Zsinat nyomdokaiba lépve vele együtt tanítja és kijelenti: Jézus Krisztus, az örök Pásztor egyházat épített [...], Szent Pétert a többi apostol élére helyezte, az ő személyében határozta meg a hit és a közösség egységének örök és látható létesítő elvét és alapját”.²⁵ A folyamatosság, a hagyomány és a szilárd tanítás szellemében mondja ki a zsinat, hogy „ezt a tanítást a római pápa szent primátusának alapításáról, örökké tartó voltáról, jelentőségéről és értelméről, valamint az ő családokozhatatlan tanítói hivataláról a zsinat újra a hívek elé terjeszti, hogy azt erős hittel higgyék”.²⁶ A II. Vatikáni Zsinat tehát újból megerősíti, amit egyébként a korábbi zsinatok is állítottak, hogy az egyház belső felépítettségét Krisztustól kapta, amelyben elsődleges és jelentős szerep hárul Péter apostol személyére. Itt utalás történik a hit és a közösség egységére, amely összekapcsolja az egyházakat. Közös hitünk az apostoli hitvallásra és a nicea–konstantinápolyi hitvallásra épül, a hívek pedig egyházba, vagyis közösségbe, gyülekezetbe rendeződnek. Az előbbiben, vagyis a hit megvallásában nincs szembenállás, az utóbbiban pedig, hogy mi az egyház, arra sokszor eltérő megfogalmazások születtek.

Az egyházzal szóló dogmatikus rendelkezés szoros kapcsolatot feltételez a tanítványok között, mivel „az Úr rendelkezése alapján Szent Péter és a többi apostol egyetlen apostoli kollégiumot alkot”.²⁷ Ezen a ponton a szöveg hangsúlyozza, hogy már a múltban is „az egész világ püspökei fenntartották a közösséget egymással is, a római püspökkel is az egység, a szeretet és a béke kötelékében”.²⁸ Míg a római pápáról a dokumentum úgy nyilatkozik,

²² DH 3070.

²³ DH 3071.

²⁴ DH 3074.

²⁵ LG 18.

²⁶ LG 18.

²⁷ LG 22.

²⁸ LG 22. A püspökök közös tanácskozásáról lásd: TERTULLIANUS, *A börtönről*, 13., SZIT, Budapest 1986, 871. „Bizonyos helyeken az összes egyházból [a püspökök] zsinatokat tartottak, melyeken a fenségesebb dolgokat közösen is megtárgyalták.”

hogy ő „Krisztus helyettese és az egész egyház feje – teljes, legfelsőbb és egyetemes hatalma van az egyházon –, addig állítja, hogy a püspökök rendje szintén hordozója az egész egyháza kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak, de ezt a hatalmat csak a római püspök beleegyezésével gyakorolhatja”.²⁹

Az I. Vatikáni Zsinaton megfogalmazott tévedhetetlenség (*infallibilitas*) dogmájával kapcsolatban kimondja, hogy „a püspökök nincsenek ugyan felruházva a csallhatatlanság jogával [...]. Mivel azonban megőrzik egymás között és Péter utódával a közösségi kapcsolatot, csalatkozhatatlanul hirdetik Krisztus tanítását”.³⁰ Ezen a ponton láthatjuk, hogy Róma püspökének elsőbbsége világosan megnyilvánul, ugyanakkor a vele való kapcsolat a püspököknek is biztosítja ugyanazt a feladatot és a Szentlélektől kapott ugyanazon hatalmat. A pápa személye mint Róma püspöke megkerülhetetlen és egységet biztosít a püspökök között.

6. RÓMA PÜSPÖKÉNEK ELSŐBBSÉGE AZ EGYSÉG SZELLEMÉBEN ÉS A RÓMA PÜSPÖKE CÍMŰ ÚJ DOKUMENTUM (2024)

II. János Pál pápa 1995-ös körlevelében megerősíti a katolikus egyház ökumenikus elkötelezettségét, beszámol a dialógus gyümölcsseiről, majd vázolja a keresztény egység előtt álló jövőt. Ezen a ponton II. János Pál leszögezi, hogy a primátus egységesítő feladatot lát el, ezért „kérjük a Szentlélek világosságát, hogy közösen meg tudjuk találni azokat a formákat, amelyekben ez a szolgálat úgy tudjon megvalósulni, hogy mindkét fél a szeretet szolgálatát lássa benne”.³¹ Mivel már létezik egy valós, jóllehet tökéletlen közösség, legyen e témáról egy türelmes testvéri dialógus.³² A Róma püspökéről szóló lehetséges párbeszéd megalkotásához említi a pápa, hogy „a részegyház közössége a római egyházzal és püspökei közössége Róma püspökével Isten tervében lényeges eleme a tényleges és látható közösségnek”.³³ Ennek jelentőségét sokan kifejezték már, akik elkötelezték az ökumenizmus mellett. Így Róma püspökének szolgálata nem más, mint „elsőnek lenni az igazságban és a szeretetben”.³⁴

Ahhoz, hogy a különböző egyházak és egyházi közösségek megértsék a római püspök egységszolgálatát, II. János Pál pápa kiemeli, hogy „az evangelizáció sikere az egyház egységének tanúságtételéhez van kötve, mert a keresztények megosztottsága egy olyan súlyos tény, mely akadályozza Krisztus művét”.³⁵ Az érvelések lezárásaként a pápa kijelenti, hogy „számomra, Róma püspöke számára az ökumenikus elkötelezettség pápaságom egyik prioritást élvező lelkipásztori feladata”.³⁶

A Róma püspöke kezdetű új dokumentum (2024) ökumenikus jelentőségű. II. János Pál pápa valamennyi egyházhoz és egyházi közösséghez intézett felvetése számos közös-

²⁹ LG 22. „A római püspök előjoga, hogy összehívjon egyetemes zsinatot, elnökként vezesse és szentesítse azt” (LG 22.).

³⁰ LG 24.

³¹ UUS 95.

³² Vö. UUS 96.

³³ UUS 97.

³⁴ UUS 97. Erről lásd: art. *Primacy* (J.-M. R. Tillard), in LOSSKY, N. (et alii), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 2002², 931-934.

³⁵ UUS 98.

³⁶ UUS 99.

séget készített válaszára, és az összegző gyűjtemény nagyobb mértékben elősegíti a Róma püspökének valamennyi keresztény egyház számára meghatározó voltáról szóló közös gondolkodást.

II. János Pál kérdése tulajdonképpen állandóan napirenden volt az egyházak közeledése során, mert az ortodox és protestáns egyházak alapvetően éppen a római pápa szerepében látták az egyik legfőbb akadályt a látható egység elérésében. Jóllehet már a II. Vatikáni Zsinaton a püspöki szinódus létrehozásával (1965) kollegiálisabb lett Róma püspökének megnyilvánulása a püspökök testületében, és más ökumenikus események a primátus gyakorlását testvéri szellemben nyilvánították ki, a harminc évvel ezelőtti kérdés a péteri tisztség körül mégis egy nyilvános karaktert adott a hagyomány által is megerősített elsőbbség közös értelmezésének.³⁷

A *Róma püspöke* című dokumentum összegzi és a jövőre való tekintettel mutatja meg a primátus gyakorlásának lehetséges és mindenki számára megnyugtató elfogadását. A szöveg valójában egy páratlan egyháztörténeti, liturgikus és teológiai összefoglalása a „péteri szerepkör” jelenlegi felfogásának az egyes egyházak részéről.

Az első fejezet megindokolja e dokumentum keletkezését és Róma püspöke szolgálatának („alkotó ökumenikus szellemben való”) átgondolását. A közös munka az egyes egyházak önfelfogását is segíti, ami nemcsak az egymástól való megkülönböztetést emeli ki, hanem az elsőbbség kérdésére adott előremutató válaszokat is. Ebben az értelemben katolikus részről jelentős volt a szinodális hozzájárulás, vagyis a nyílt párbeszéd vállalása egy olyan kérdéssel, mely minden egyházat és egyházi közösséget érint. Az utóbbi évek közös gondolkodását a primátusról a négy évet (2021–2024) érintő, a szinodalitásról szóló szinódus is biztosította.³⁸

A második fejezet Péter apostol személyéhez köthető szentírási helyeket tekinti át, majd ezek értelmezését és dogmatikus áttekintését az I. Vatikáni Zsinaton (a joghatóság primátusa, *infallibilitas*). A harmadik fejezet az egységsszolgálat távlatait jeleníti meg (tisztetbeli primátus, szinodalitás, a hatalom gyakorlásának korlátozása). A XXI. század az emberiségnek új távlatokat nyitott (a digitális módszerek terjedése, mesterséges intelligencia, génmanipuláció, hatalmi terjeszkedés).

Az egyház kétezer éves tanítása, amely a Szentíráson, a kinyilatkoztatáson, Jézus tanításán alapszik, változatlan formában kerül továbbadásra. Erről írt a II. Vatikáni Zsinat a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójában, hogy bár vannak örök kérdések, melyek foglalkoztatják az embert, de ezekre nem az újabb és újabb technikai vívmányok adnak választ, hanem egyedül Jézus Krisztus tanítása, melyet az egyházra bízott, mert „az egyház azt hirdeti, hogy a változások mögött sok minden van, ami nem változik, és mindezeknek végső alapja Krisztus, aki ugyanaz tegnap ma és mindörökké”.³⁹ Róma püspökére, azaz Péter utódaira van bízva az egységet előmozdító feladat, akit Jézus Krisztus,

³⁷ Kasper, W., Egyház merre tartasz?, in A II. Zsinat dokumentumai negyven év távlatából (1962–2002), SZIT, Budapest 2002, 23; Walter Kasper bíboros (1933–) szerint a zsinat ajándéka volt, hogy „újra felfedezték az egyházat, mint Isten népét, az összes hívő egyetemes papságát, a püspöki kar kollegialitását a pápa primátusával és a primátusa alatt.”

³⁸ A püspöki szinódus 16. közgyűlésének szinodális folyamata (2021–2024) az *Egy szinodális egyházzért: közösségrészvétel és küldetés* témában folytatta megbeszéléseit. Ferenc pápa elképzelése nagyban hozzájárult a péteri tisztség megújult teológiájának kibontakozásához.

³⁹ Vö. GS 10. Zsid 13,8.

az örök Pásztor a többi apostol élére helyezett, mert az ő személyében határozta meg a hit és a közösség egységének örök és látható létesítő elvét és alapját.⁴⁰

A negyedik, egyben utolsó fejezetben a *Róma püspöke* kezdetű dokumentum gyakorlati kérdéseket fogalmaz meg a katolikus egyházhoz a szinodalitás szellemében. A dokumentum reményét fejezi ki, hogy az egyházak vezetői képesek lesznek világszinten a rendszeres kapcsolattartás által láthatóvá tenni és elmélyíteni a már megélt közös egységet. Ezek által, valamint a közös, folyamatos megbeszélések és a tanúságtétel által növekszik az egyházak közötti szinodalitás.⁴¹

⁴⁰ Vö. LG 18.

⁴¹ *The Bishop of Rome*, 181. Vö. <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/the-bishop-of-rome.html> (utolsó megtekintés: 2025. március 6.). Nyomtatásban: DICASTÈRE POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *L'évêque de Rome. Primauté et synodalité dans les dialogues œcuméniques et réponses à l'encyclique Ut unum sint. Document d'étude*, 2024, Cerf, Paris 2024, 19. A jelenlegi dokumentumot Ferenc pápa hagyta jóvá 2024. március 2-án a Kurt Koch bíborossal való magánkihallgatás során. Lásd még: JAMES HANVEY, *La visione di Francesco per una teologia rinnovata*, in *La Civiltà Cattolica* (6/20 maggio 2023), 216: „Il dialogo non è solo il pre-requisito necessario per la comprensione, ma è anche parte integrante della riconciliazione.”

A Kelet és Nyugat között fennálló egyházfegyelmi kapcsolat megnyilvánulása a kora középkori latin szentségkiszolgáltatási fegyelemben*

BEVEZETÉS

Az elmúlt bő tizenöt évben elsődlegesen a penitenciális (bűnbánati) fegyelmi anyagot tartalmazó 7–11. század közötti kéziratokat tanulmányoztam, mind az angolszász királyságok területén működött ír monostorokban másolt, mind az európai kontinensről származó kéziratok vonatkozásában. Az elvégzett kodikológiai és paleográfiai kutatásaim áttekinthető képet adtak ezeknek a kódexeknek a kétirányú ‘vándorlásáról’, vagyis a kontinens és a Brit-szigetek között. Így világossá vált, hogy az úgynevezett ír penitenciális gyűjtemények, valamint az ír használatban lévő egyéb egyházfegyelmi, liturgikus és lelkipásztori művek nem vizsgálhatók statikusan, vagyis pusztán egy forrásvidékről származóként, hanem azokat a fegyelmi anyag (és az azt tartalmazó kéziratok) akár többszöri ‘vándorlásának’ dinamizmusát szem előtt tartva szükséges elemezni. Az általam korábban tanulmányozott kéziratok – amelyek jellegzetességeire összefoglaló megállapításokat tettem 2022-ben – elegendő bizonyítékkal szolgáltak az ír kolostorok és a kontinens közötti többszörös kölcsönhatásra.¹ Az elmúlt bő három évben (2022–2025) a *Szentpétervári Nemzeti Könyvtárban*, a *Gonville and Caius College*-ben (Cambridge, Egyesült Királyság) és a *British Library*-ben (London, Egyesült Királyság) végzett kódexkutatásaim azonban megerősíteni látszanak egy ennél a kölcsönhatásnál szélesebb körű befolyás meglétét.² Ez arra utal, hogy a keleti egyházfegyelem közvetlen hatással volt az ír, és általában a nyugati szentségi fegyelem sajátosságainak kialakulására.

* A jelen tanulmány a *National Library of St. Petersburg*-ban (Szentpétervár, Oroszország), a *British Library*-ben (London, Egyesült Királyság), a *Robinson College*-ben (Cambridge, Egyesült Királyság), és az *International Canon Law History Research Center*-ben (Budapest) készült. Végső összeállítására a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA) és a *MNMKK Országos Széchényi Könyvtár* (Budapest) kutatási tevékenysége keretében került sor. Itt szeretnék köszönetet mondani Roger E. Reynolds-nak (†2014), Vladimir Gronsii-nak (†2024), és Martin Brett-nek.

¹ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *New Evidences Concerning the Two-Way Transfer of Canonical Manuscripts between the Anglo-Saxon Kingdoms and the European Continent*, in *XVIIth International Congress of Medieval Canon Law* (Saint Louis University, MO –2022. július 19.) [kiadás alatt: Steven SCHOENIG (ed.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Medieval Canon Law. Saint Louis, MO, 17 July – 23 July 2022*].

² SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A Corbie-i Apátság kora-középkori görög nyelvű kánonjogi kéziratának azonosítása*, in *International Canon Law History Research Center – Magyar nyelvű hírlevél* I/2 (2023) 1–5. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Beda Venerabilis biblikus kommentárjának szövegtanúja, mint egyedülálló kánonjogtörté-*

I. A LATIN PENITENCIÁLIS FEGYELEM KIALAKULÁSÁRÓL ALKOTOTT KLASSZIKUS ELMÉLET

A penitenciális fegyelem formai és szerkezeti kereteit leginkább a Brit-szigetokről származó bűnbánati gyakorlat befolyásolta, amely a 7. századra terjedt el az európai kontinensen. Ide sorolható a feloldozási jognak a püspökök által a papok részére történő engedélyezése a – mivel a bűnök feloldozásának a képessége a pappá szentelésben gyökerezik –, valamint a bűnök meggyónásának sajátos rendje. Az úgynevezett *paenitentia taxata* a bűnök megvallásából, a bűnbánat kiszabásából, a bűnbánat vagy más, azzal egyenértékű cselekedet végrehajtásából, az Egyházzal való kiengesztelődésből, és végül a feloldozásból állt, bár ez utóbbi sok esetben elmaradt, és a feloldozást a bűnbánat végrehajtásával nyerték el.³ E fegyelem tanúi a bűnbánati könyvek (*libri paenitentiales*).⁴ Megjegyzendő, hogy a bűnbánati anyagok egy része a kánonjogi kollekciókba is bekerült, mint például a *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008–1022) XIX. könyve, amelyet penitenciális könyvként külön másoltak és terjesztettek.⁵

A latin penitenciális fegyelem kialakulásáról alkotott eddigi elmélet röviden úgy összegezhető, hogy: a) a penitenciális gyűjtemények és a bennük foglalt sajátos bűnbánati rend (*paenitentia taxata*) a brit szigetektől származik; b) ez a forma a 6. századtól jelent meg az ír és skót szerzetesi gyakorlatban; c) a 7. századtól az európai-kontinensen az ír peregrináció (egyirányú befolyás) eredményeként terjedt el; d) a penitenciális könyvek olyan listák, táblázatok, kánon-sorok és fegyelmi gyűjtemények, amelyek tartalmazzák a vétkeket és a bűnöket, az ezekért kiszabható bűnbánatot és magának a bűnbánattartásnak a mértékét. A penitenciális könyveket klasszikusan két korszakba soroljuk: korai és virágzó időszak.⁶

II. AZ ÍR SZERZETESÉK GÖRÖG MŰVELTSÉGE

A tudományos meggyőződés eddig a görög nyelvnek az ír szerzetesekre és fegyelmi gyűjteményekre gyakorolt hatását Theodorosz canterburyi érseknek (668–690) tulajdonította, mint egyedüli forrás.⁷ A következtetés kézenfekvő volt, hiszen Theodorosz 602-ben született Tarsusban, jól beszélt görögül, és ezt a hagyományt ötvözte a Rómában

neti emlék, in *International Canon Law History Research Center – Magyar nyelvű hírlevél* I/3 (2023) 1–6. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Beda Venerabilis szövegtanúinak tartalma új megvilágításban – kánonjogtörténeti szempontok*, in *International Canon Law History Research Center – Magyar nyelvű hírlevél* II/1 (2024) 1–6.

³ Részletesen ld. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kéziratok 15), Budapest 2017. 92–93.

⁴ VOGEL, Cyrille, *Les «libri paenitentiales»* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27), Turnhout 1978. ERDŐ Péter, *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae II/1), Budapest 1998. 91–95.

⁵ HOFFMANN, Hartmut – POKORNY, Rudolf (1991), *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel, 12), München 1991. AUSTIN, Greta, *Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*, Burlington 2007. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections. Texts, Manuscripts, Concepts* (Aus Religion und Recht, 18), Berlin 2014.

⁶ Áttekintéséhez vö. VOGEL, Cyrille, *Le Pêcheur et la Pénitence au Moyen Âge*, Paris 1969. 119–128.

⁷ PLÖCHL, Willibald M., *Geschichte des Kirchenrechts*. I. Wien–München 1960. 393.

elsajátított latin egyházi irodalommal.⁸ Canterbury-be történt megérkezése után nemcsak egyházpolitikai és zsinati tevékenységet folytatott⁹, hanem megalapozta az ún. canterbury-i iskolát, a görög és latin nyelvű egyházi és egyéb tudományok elsajátítására.¹⁰ Műveltsége jelentős befolyást gyakorolt az ír vezeklési könyvek 7–9. századig tartó, úgynevezett virágzó időszakának régi típusú gyűjteményeire, különösen a görög források tekintetében, amelyek így önálló csoportként vannak számon tartva, valamint a 690 és 740 között összeállított ezekhez kapcsolódó további kollekciókra.¹¹

III. EGY EGYEDÜLÁLLÓ GÖRÖG NYELVŰ KÉZIRAT A CORBIE-I APÁTSÁG ÁLLOMÁNYÁBÓL (7. SZÁZAD)

Amint arra az elmúlt közel két évtizedben többször utaltam, immár 2006 óta elemzem a Szentpétervárra került, korábban európai egyházi gyűjteményekhez tartozó katalógizált, vagy eddig még fel nem dolgozott középkori kéziratállományát¹², különös tekintettel a kánonjogi szövegeket őrző szövegtanúkra.¹³

Az ottani középkori görög nyelvű egyházi kéziratokkal 2023-ban kezdtem el behatóan foglalkozni.¹⁴ Az új kutatási anyag áttekintése már az első vizsgálat után egyedülálló, az eddigi 6–8. századi nyugati kánonjogi forrás és intézménytörténetet lényegesen átértékelő eredményre vezetett. Ennek alapja az eredetileg a Corbie-i Apátság könyvtárához tartozó teljes, 209 fólióból álló görög nyelvű kézirat, az Ms. Corb. 13.¹⁵ A nagy-

⁸ PL. LAPIDGE, Michael (ed.), *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge 1995. 4.

⁹ PLÖCHL, Willibald M., *Geschichte des Kirchenrechts*. I. 156.

¹⁰ STEVENSON, Jane, *The 'Laterculus Malalianus' and the School of Archbishop Theodore*, Cambridge 1995. SIEMENS, James R., *Christ's Restoration of Humankind in the Laterculus Malalianus*, 14, in *The Heythrop Journal* 48 /1 (2007) 18–28.

¹¹ WASSERSCHLEBEN, Friedrich Wilhelm, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (repr. Graz 1958) 145–160. FINSTERWALDER, Paul Willem, *Die „Canones Theodori Cantuariensis“ und ihre Überlieferungsformen* (Untersuchungen zu den Bibliotheken des 7., 8., u. 9. Jhs.), Weimar 1929. 239–252. VOGEL, Cyrille, *Les «libri paenitentiales»*, 76. CHARLES-EDWARDS, Thomas, *The penitential of Theodore and the Iudicia Theodori*, in LAPIDGE, Michael (ed.), *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge 2006. 141–174.

¹² A szentpétervári kéziratállomány fokozatos bővüléséről vö. АЛЫШИЦ, Д. Н. – ШАПОВ, Е. Г. (составили), *Каталог-Русских рукописей ермитажного собрания*, Ленинград 1930. 7. БЛЕСКИНА, О. Н. (составитель), *Каталог собрания латинских рукописей: право, философия, наука, литература и искусство*, Санкт-Петербург 2011. 6–8.

¹³ VÖ. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Critical overview on the material of the medieval library of the Abbey of Saint-Germain-des-Prés: New emphases*, in SZABÓ, Péter – FRANKÓ, Tamás (a cura di), *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno*, Budapest 2022. 663–675.

¹⁴ Hasonló vizsgálatot, jóval korlátozottabb anyag tekintetében, legutoljára Eduard de Muralt (†1895) végzett, vö. DE MURALT, Eduard, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Impériale publique*, Petersbourg 1864.

¹⁵ A kéziratok számozásában itt a kutatásaim nyomán készülő osztályozást és katalógusszámokat követhet. Ez a görög nyelvű kéziratok tekintetében a SZUROMI, Szabolcs Anzelm (ed.), *Каталог канонических рукописей аббатства Сен-Жермен-де-Пре в Российской национальной библиотеке Санкт-Петербурга*, III. St. Petersburg (kézirat, kiadás alatt).

betűs írással készült kódex írásformai jellegzetességei megegyeznek a 6–7. századi alexandriai görög kéziratok sajátosságaival.¹⁶

A Corbie-i Apátságról tudjuk, hogy 659–661 körül alapították a Luxeuil-i Apátságból jött ír szerzetesek¹⁷ (Luxeuil-t maga Szent Kolumbán [†615] alapította 590 körül¹⁸). Az apátsági könyvtár állománya már a 8. században nagyon gazdag volt. Ennek egy része, a később széles körben híressé vált saját scriptoriumából származott, de a kötetek között kapott helyet az Itáliából megrendelt nagyszámú munka, és az angolszász és skót királyságok területén működő ír kolostorokból érkezett könyvek is. A kutatás számára komoly segítség, hogy fennmaradt az apátság 11. századból származó kódexjegyzéke.¹⁹ A corbie-i anyag később szétszóródott, amelyből 1683-ban mintegy 400 kézirat került a St. Germain des Prés-i Apátságba.²⁰

A vizsgált exemplár egy görög nyelvű elbeszéléssel kezdődik, ami az ír szerzetesek Corbie-be érkezését az isteni gondviselés kegyelmeként és a keresztény hit megvallásának eseményeként írja le.²¹ A hősiес történetet a Theophrid által Isten és a közösség előtt nemrég tett eskü dicséretével zárja, aki Corbie első apátja volt 662 és 675 között.²² E fogadalomnak a teljesítéséhez ajánlja a műben foglalt egyházfegyelmi és liturgikus rendelkezéseket. A visszaemlékezésből több tény is világosan levezethető: 1) A szerző – és egyben összeállító – jól tud görögül, hiszen nemcsak másol, hanem bevezető ajánlást is ír görög nyelven (régies alexandriai görög nyelvi és írásstílusban). 2) Eredeti nyelven ismeri a keleti egyházatyákat és a keleti egyházfegyelmet. 3) Mind az összeállító, mind az apát a Luxeuil-i Apátságból érkeztek Corbie-be, ahol többen érthettek görögül, más nem indokolhatja az új apátnak szánt tanácsok görög nyelven történő kifejtését. 4) A kézirat keletkezési dátumát pontosan meghatározza az első független corbie-i apát hivatalbalépésének időpontja, amely így 662.

A kódex további három egysége közül az első, Aranyszájú Szent János (†407) munkáiból – elsődlegesen a papságról írt művéből²³ – idéz részleteket, görögül.²⁴ A második, egyúttal a legnagyobb terjedelmű rész tartalma és szerkezete teljesen megegyezik a kánonjogtörténetben a szentségek kiszolgáltatását rendező kiemelkedő latin forrásként számon tartott, 476–485-re datált, az Egyház Régi Szabályzata elnevezést viselő egyház-

¹⁶ A korabeli alexandriai egyházi, kulturális, irodalmi, stb. háttérrel részletesen vö. GRILLMEIER, Aloys – HAINTHALER, Theresia, *Christ in Christian Tradition: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, II/4. Louisville 1996.

¹⁷ GANZ, David, *Corbie in the Carolingian Renaissance* (Beihefte der Francia, 20), Sigmaringen 1990. 14–35. Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Critical overview on the material of the medieval library of the Abbey of Saint-Germain-des-Prés*, 667.

¹⁸ A Luxeuil-i Apátságról, és scriptoriumáról (amelynek már a 7. század legelején nagyon egyedi írásstílusú volt) valamint európai kapcsolatairól részletesen vö. HARTMANN, Martina, *Luxeuil Abbey* (Religion, Past and Present), Leiden 2006.

¹⁹ GANZ, David, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, 124–158.

²⁰ DOBIAŠ-ROŽDESTVENSKAJA, Olga, *Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830 reflétée dans les corbeieses leninopolitani* (L'Académie des sciences de l'URSS. Travaux de l'Institut de l'histoire de la science et de la technique, II/3), Leningrad 1934. GANZ, David, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, 36.

²¹ St. Petersburg, Ms. Corb. 13, foll. 1r–8v.

²² ULLMAN, Berthold Louis, *Corbie, Abbey*, in *New Catholic Encyclopedia*, IV. Washington DC. 1967. 318–319, különösen 318.

²³ Kritikai kiadása: MALINGREY, Anne-Marie (ed.), *Jean Chrysostome. Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)* [Sources Chrétiennes 272], Paris 1980.

²⁴ St. Petersburg, Ms. Corb. 13, foll. 8v–77v.

fegyelmi munkával²⁵ (vö. *Statuta Ecclesiae Antiqua*²⁶). Ez a most felfedezett görög szöveg-tanú tükrében lényegi kérdéseket vet fel a gyűjtemény tényleges eredeti keletkezési nyelvét és helyét illetően, amelyet eddig Gennadius marseilles-i püspök (†496 körül)²⁷ munkájának tulajdonítottak. Az Egyház szabályzatai után, ugyanazzal a kézzel és folyamatos szövegvezetéssel veszi kezdetét a harmadik egység, amely a benedeki és kolumbáni monasztikus életre vonatkozó rendelkezések sajátos ötvözését tartalmazza²⁸, amely már a Luxeuil-i Apátság fegyelmének is jellemzője volt. Az előírások a napirendre, a közösségi tevékenységekre, a nap imádsággal történő megszentelésének részletes ismeretetésére, a közös étkezésekre, a Szentírás ismeretére, a napi fizikai munkára, a lelkiezésre stb. vonatkoznak, szintén görög nyelven.

IV. BEDA VENERABILIS MŰVEI EGY METZ-BŐL SZÁRMAZÓ KÉZIRATBAN (10. SZÁZAD)

2023. november végén sikerült részletesen elemeznem és azonosítanom a *Gonville and Caius, Cambridge*, Ms. 726/347-et, amely egyedülálló szöveges tanúságtétel az ír szerzetesek bűnbánati fegyelmének fejlődéséről és görög nyelvű fegyelmi műveltségéről.²⁹ A kézirat egy három egységből utólag összeállított kódex (*colligatum*), amelyet a 990-es években másoltak. A pergamenek kidolgozottságának a jellegzetességei, az írás stílus (ami mindhárom egységben azonos), valamint az egyes szakaszok kezdetén megtalálható díszes iniciálék kellően bizonyosan alátámasztják, hogy a kéziratot a metz-i székes-egyház scriptoriumában másolták. Ez a 10. század végi, 226 fólióból álló kézirat Beda Venerabilis (†735) két, bibliai kommentárok közé sorolt művét tartalmazza: 1) a hét katolikus levélhez írt kommentárját (*In Epistulas VII catholicas libros*); 2) Szent János Jelenések könyvéhez írt magyarázatát (*In Apocalypsis sancti Iohannis libros III*). A kódex fent említett harmadik egysége, a Szent Ágoston neve alatt fennmaradt, egyházi dogmákról szóló műre utal (*De distinctionibus ecclesiasticorum dogmatum* = *De ecclesiasticis dogmatibus*). A tudományos kutatás az utóbbi címet viselő rövid művet már nem Szent Ágostonnak, hanem az Ms. Corb. 13 kapcsán már fentebb említett marseilles-i Gennadiusnak tulajdonítja³⁰, aki szintén írt kommentárt a Jelenések könyvéhez, és kiváló görög nyelvtudását apologetikai munkáiban is kamatoztatta.

²⁵ St. Petersburg, Ms. Corb. 13, foll. 77v–171r.

²⁶ Kiadása: MUNIER, Charles (ed.), *Concilia Galliae a. 314 – a. 506* (Corpus Christianorum. Series Latina, 148), Turnholti 1963. (135–158. A gyűjteményről: MAASSEN, Friedrich, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I. Graz 1870 (repr. Graz. 1956) 382–394. BOTTE, Bernard, *Le rituel des ordinations dans les «Statuta ecclesiae antiqua»*, in *Revue Théologique ancienne et médiévale* XI (1979) 212–229. KÉRY, Lotte, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400 – 1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law, 1), Washington, DC. 1999. 7. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *The Development of the Clerical Orders prior to the Discipline of Statuta Ecclesiae Antiqua (5th century)*, in *Folia Canonica* 5 (2002) 95–105. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 39–42.

²⁷ LARUE, Paul, *Gennadius v. Massilia*, in KASPER, Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995. 464–465.

²⁸ St. Petersburg, Ms. Corb. 13, foll. 171r–209v.

²⁹ Klasszikus leírása: JAMES, Montague Rhodes, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Gonville and Caius College*, II. Cambridge 1908. 391. Új, részletes, kritikai leírása: SZUROMI Szabolcs Anzelm (Cambridge, 2023. november 27.).

³⁰ LARUE, Paul, *Gennadius v. Massilia*, 465.

Beda Venerabilis-ről közismert, hogy a Nagy Szent Gergely (590–604) tevékenységének időszakát követő legjelentősebb egyházi írójaként tartják számon Nyugaton; tisztelete pedig nemcsak a Katolikus Egyházban, hanem a Görög Ortodox Egyházban, és az Anglikán Egyházban is jelen van.³¹ Leghíresebb műve természetesen „Az angol nép egyháztörténete” (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*)³², azonban a dogmatörténet forrásai szempontjából, a betegkenet szentségének legfontosabb kifejtőjeként is ismert. Szent Kolumbánnal (†615) és Alcuin-nal (†804) együtt a legismertebb ír szerzetes írónak számít.³³ Számos történeti, hagiográfiai, zenei, kronológiai stb. munkái mellett kiemelkednek biblikus írásai. Kommentárjai felölelik a Teremtés könyvét, Sámuel, Ezdrás, Nehemiás, Habakuk, Tóbiás, és a Bölcsesség könyvét, továbbá az Énekek énekét, valamint Szent Márk és Szent Lukács evangéliumnak, az Apostolok Cselekedeteinek, a Jelenések könyvének, a katolikus leveleknek, és Szent Pál leveleinek a magyarázatát. Mindehhez az úgynevezett allegorikus módszert alkalmazza.³⁴

Amennyiben megvizsgáljuk az Ms. 726/347 első két egységét, vagyis a hét katolikus levél, a Jelenések könyve szövegét³⁵, akkor a hagyományos allegorikus értelmezésnél³⁶ jóval tágabb magyarázattal szembesülünk. A legfontosabb megállapítás a katolikus (a kéziratban „canonicus” kifejezés szerepel) levelek³⁷ második helyén szereplő Szent János leveleinek kifejtésénél található³⁸, ahol Beda, a bűntől történő elszakadás témájához kötődően (1Jn 3,4–10) a bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatásával kapcsolatban kifejezetten megemlíti: „ahogy azt Keleten, Szent Márk egyházában testvéreim megtanulták, a penitenciát tételesen [*taxata*] szükséges kiszabni. Ezt az ottani püspökök évente egyszer következetesen alkalmazzák. Mi is ezt követjük a gyóntatáskor”.³⁹ Ezzel Beda, 709 körül írt munkájában⁴⁰ egyértelműen nevesíti az alexandriai egyházat, amely forrás-megjelölés összhangban van a fentebb bemutatott, Corbie-ban készült görög nyelvű kézirat alapján feltételezhető szoros kapcsolattal. Megjegyzendő, hogy az idézet mondat nem található meg Beda *In Epistulas VII catholicas libros singulos* művének nyomtatott kiadásában.⁴¹

A második egységben – amint arra már utaltam – Beda Jelenések könyvéhez írt kommentárja olvasható⁴², amelyet a szerző valószínűleg 702 és 709 között állított össze.⁴³ A munka teljesen új ívfüzeten kezdődik, amelyet minden bizonnyal a szerző azo-

³¹ LOYN, Henry Royston, *Beda Venerabilis*, in KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, V. Berlin–New York 1980. 397–402.

³² Latin–angol kétnyelvű kritikai kiadása: COLGRAVE, Bertram – MYNORS, Roger Aubrey Baskerville (ed.), *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Oxford 1969.

³³ DONAHUE, Charles Jr., *Bede, St.*, in MARTHALER, Berard L. (exec. ed.), *New Catholic Encyclopedia*, II. Washington, DC. 2004.² 195–197.

³⁴ LOYN, Henry Royston, *Beda Venerabilis*, 398–399.

³⁵ WARD, Benedicta, *The Venerable Bede*, Harrisburg, PA. 1990. 51, 56.

³⁶ Részletesen vö. DANÉLOU, Jean, *From Shadows To Reality Studies In The Biblical Typology Of The Fathers* (transl. Wulstan HIBBERD), London 1960.

³⁷ Gonville and Caius, Ms. 726/347, foll. 1ra–70vb.

³⁸ Gonville and Caius, Ms. 726/347, foll. 45ra–67rb.

³⁹ Gonville and Caius, Ms. 726/347, fol. 56va: „(...) sicut fratres nostri in oriente in ecclesia sancti Marci didicerunt, necesse est poenitentiam imponere in forma taxata. Id constanter ab episcopis semel in anno adhibitum est. Hoc etiam in confessione sequimur.”

⁴⁰ LOYN, Henry Royston, *Beda Venerabilis*, 399.

⁴¹ Vö. MIGNE, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, XCII. Paris 1862. 85–120.

⁴² Gonville and Caius, Ms. 726/347, foll. 71ra–219va.

⁴³ WARD, Benedicta, *The Venerable Bede*, 51.

nossága miatt kötöttek az első egységhez. Ezen a ponton Montague Rhodes James (aki 1907–1908-ban összeállította a Gonville and Caius College leíró katalógusát) tévesen egy 13. század közepén Párizsban alkotó teológus művével azonosította a munkát, és ez vezethetett a kézirat irreálisan késői datálásához. Figyelembe véve azonban Beda művének 2001-ben Turnhoutban megjelent kritikai kiadását, a szerző kétségtelenül Beda Venerabilis. E kommentár különösen figyelemre méltó tulajdonsága az a nagy szabadság, amellyel szerzője az elemzett szöveget kezeli, lehetővé téve a korabeli egyházfegyelmi megjegyzések beépítését is. Köztudott, hogy a Jelenések könyve a hét egyház között említi Laodikeiát (vö. Jel 3,14–22).⁴⁴ A kommentár szövege azonban a város és hívő közössége említésekor hosszasan idézi a 4. század második felében ülésező Laodikeiai Zsinat (380 előtt)⁴⁵ határozatait⁴⁶, ami egy biblikus értelmezés esetében nem szokványos. Úgy tűnik, hogy Beda előszeretettel alkalmazza, sőt akár idézi az adott témához, vagy helyhez kötődő egyházfegyelmi rendelkezéseket, felhasználva a biblikus kifejtés kereteit. Sajátosan igaz ez az Egyház megszentelő tevékenységére vonatkozó előírásokra. Ez lehet az oka a harmadik egység⁴⁷ (Marseille-i Gennadius, *Egyházi dogmák*⁴⁸) után található záró kánonok beillesztésének.⁴⁹ Ez a nyolc kánon gyakori a 10–11. századi kánonjogi kéziratok szentségekkel kapcsolatos részének kiegészítő anyagában, Szent Jeromos (†420), Szent Ágoston (†430) és Nagy Szent Gergely írásából vett részleteket idézve.⁵⁰ Mindazonáltal a jelen kódex esetében különösen jelentősek, mivel témájukban a penitencia kiszabására vonatkoznak.

KONKLÚZIÓ:

A KELETI EGYHÁZFEGYELMI HATÁS ÁTÉRTÉKELÉSE (6–9. SZÁZAD)

A fent felsorolt legújabb eredmények kellőképpen alátámasztják a keleti és nyugati egyházak közötti szoros kölcsönhatást a szentségi fegyelem és a szentségek kiszolgáltatása terén a korai középkorban. Az új tények és az elemzett két kézirat (valamint a kutatási munkám folytatásaként 2024 áprilisában feltárt további két Beda Venerabilis szöveg-tanú⁵¹) indokoltá teszik az ír alapítású kolostorok teológiai és kánonjogi kultúrájára gyakorolt görög nyelvű hatás jelentőségének esetleges újragondolását. Ennek alapján – Theodorosz és iskolája hatásán túl – a keleti egyházi kultúra és a görög nyelvtudás

⁴⁴ Gonville and Caius, Ms. 726/347, fol. 103ra.

⁴⁵ Vö. ERDŐ Péter, *Az ókori egyházfegyelem emlékei, I–IV. század* (Ókori Keresztény Írók, 2) Budapest 2018. 96–97.

⁴⁶ Kiadásuk: JOANNOU, Periclès-Pierre, *Les Canons des Synodes Particuliers* (Discipline générale antique, IV^e – IX^e s. I/2), Grottaferrata 1962. 130–155.

⁴⁷ Gonville and Caius, Ms. 726/347, foll. 220ra–225ra.

⁴⁸ LARUE, Paul, *Gennadius v. Massilia*, 465.

⁴⁹ Gonville and Caius, Ms. 726/347, foll. 225ra–225ra.

⁵⁰ Vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension „A”) and their correspondence with the Decretum Gratiani*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 71–108.

⁵¹ British Library, Royal Ms. 5 D X – klasszikus leírása: WARNER, George F. – GILSON, Julius P. (ed.), *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, I. London 1921. 111–112. JOHNSON, Francis R., *The Lumley Library. The Catalogue of 1609*, London 1956. 50; valamint a British Library, Cotton Ms. Domitianus IX – klasszikus leírása: *Catalogue of the Manuscripts in the Cottonian Library Deposited in the British Museum*. I. London 1802. 573–574. ITTE, Coling G. C., *The Early Records of Sir Robert Cotton's Library*, London 2003. 188–189. Új, részletes, kritikai leírásuk: SZUROMI Szabolcs Anzelm (London, 2024. április 18.).

befolyása a 6–9. században a Csatorna mindkét partján sokkal kiterjedtebb lehetett, mint azt eddig feltételezték. Ez a tény számos új kérdést vet fel az ír egyházi fegyelem sajátosságaival és összefüggéseivel kapcsolatban, sőt, magával a hagyományosan tisztán nyugati eredetűnek tekintett kora középkori egyházi források kialakulásának folyamatával kapcsolatban is. Ilyen az ír szerzetesek és az alexandriai egyház közötti kapcsolat kérdése a 6–9. században, és ennek konkrét következményei a felszentelt szolgálattevők tevékenységére a nyugati egyházban. Itt különösen fontos az alexandriai fegyelem hatása az ír penitenciális gyakorlatra, beleértve az úgynevezett „penitentia taxata” használatának kérdését. Ugyanilyen lényegi megfontolásokat vet fel azonban annak a görög szövegteremtésének a létezése is, amely szerkezetileg és tartalmilag megegyezik a *Statuta Ecclesiae Antiqua* szövegével, így megnyitja annak lehetőségnek a mérlegelését, hogy az, amit a galliai egyházból származó forrásgyűjteményként azonosítottunk eddig, eredetileg kapcsolatban állt az alexandriai egyházzal.

„Alászállt a poklokra”

ELŐSZÓ AQUILEAI RUFINUS *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM*
MUNKÁJA 12–28. FEJEZETÉNEK MAGYAR FORDÍTÁSÁHOZ¹

A *Teológia* LVIII. évfolyamának 2024. 3–4. számában részletet közöltünk Aquileai Rufinus *Expositio symboli Apostolorum* című munkájából, Richter Mátyás magyar fordításában (pp. 93–97.). Folytatjuk a magyar fordítás közlését, amelynek tartalma a húsvéti szent idővel köthető össze. Most a 16. fejezetből emelünk ki egy részletet:

„Tudni kell azonban, hogy a római egyház hitvallásában nem szerepel az a kiegészítés, hogy »alászállt a poklokra«; ahogy nem található meg ez a szöveg a keleti egyházak hitvallásában sem.”²

A „descendit in inferna” magyar fordítása az „alászállt a poklokra”, amelynek értelmezését *A Katolikus Egyház Katekizmusából* idézzük:³

„633 A halottak honát, ahova a meghalt Krisztus alászállt, a Szentírás alvilágnak, pokolnak, Sheolnak és Hádésznak nevezi,⁴ mert az ottlévők Isten látásától elzárva tengődnek.⁵ [...] Jézus nem azért szállt le a poklokra, hogy az elítélteket megszabadítsa,⁶ vagy hogy szétrombolja az elítéltek alvilágát,⁷ hanem, hogy az igazakat szabadítsa ki, akik őelőtte éltek.”⁸

„636. Röviden

Azzal, a kifejezéssel, hogy »Jézus leszállt a poklokra« a hitvallás azt állítja, hogy Jézus valóban meghalt, és az értünk való halála révén győzte le a halált és az ördögöt, »akinek a halál felett hatalma van« (Zsid 2,14).”

¹ TYRANNI RUFINI, *Opera*, recognovit MANLIUS SIMONETTI, Turnhout, Brepols MCMLXI (CSEL, 20), 152–164 (*Expositio Symboli*).

² Uo. 152.

³ *A Katolikus Egyház Katekizmus*a, Budapest, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 1994, 138–139.

⁴ Vö. Fil 2,10; ApCsel, 2,24; Jel 1,18; Ef 4,9.

⁵ Vö. Zsolt 6,6; 88,11–13.

⁶ Vö. Római Zsinat 745-ben; DS 587.

⁷ Vö. DS 1011, 1077

⁸ Vö. Mt 12,40; Róm 10,7; Ef 4,9

Egyes vélemények szerint tehát Krisztus azért szállt alá a poklokra, hogy hirdesse üzenetét azoknak, akik nem hallhatták őt – az ószövetségi igazak. Mások szerint a keleten uralkodó és Rufinus által követett értelmezés szerint a pokolba (alvilágba) való le szállás a Megváltó győzelmének megerősítése.⁹

Az „alászállt a poklokra” jelentését Joseph Ratzinger *Bevezetés a keresztény hit világába* című könyvében így magyarázza:

„Ismét a kiindulóponthoz érkezünk – a pokolraszállásról szóló mondathoz a Hitvallásban. Ez a mondat azt jelenti, hogy Krisztus átlépte végső magányunk kapuját; szenvedésével belezuhant az elhagyatottságának ebbe a szakaszába. Ahol emberi hang már nem érhet el bennünket – ott van ő. Így győzte le a poklot; pontosabban: az a halál, amely eddig pokol volt, nincs többé. Egyik sem az, mint ami eddig volt: a halálba élet költözött, mert megjelent benne a szeretet. Csak aki teljesen önmagába zárkózik, az a pokol – vagy ahogy a Biblia mondja: a második halál (pld. Jel 20,14). A meghalás többé már nem a magányba vezető jeges út, hiszen kitárulnak a seol kapui. Azt hiszem innen érthetjük meg az egyházatyák első pillanatban mitologikusnak tűnő képeit, amikor a holtak megszabadításáról, a kapuk megnyílásáról beszélnek, vagy akár a Máté-evangélium annyira mitikusnak látszó szövegét – Jézus halála pillanatában megnyíltak a sírok, az elhunyt szentek teste feltámadt (Mt 27,52). A halál kapuja felnyílik, amióta a halálban az élet: a szeretet lakik (...).”¹⁰

A következőkben közreadott fordítás Richter Mátyás munkája, latin nyelvi lektor Szilágyi Csaba.

⁹ DE AQUILEYA, RUFINO, *Comentario al Símbolo Apostólico* (Biblioteca de Patrística 56), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2001, 70–71, adn. 144.

¹⁰ RATZINGER, JOSEPH, *Bevezetés a keresztény hit világába. Előadások a keresztény hitvilágról*, ford. Dévényi István, Vigília, Budapest 2007, 267.

Részlet Aquileai Rufinus *Expositio symboli Apostolorum* című munkájából

(FORDÍTÁS II.)

12. PONCIUS PILÁTUS ALATT KERESZTRE FESZÍTETTÉK ÉS ELTEMETTÉK, ALÁSZÁLLT A POKLOK-
RA Pál apostol azt tanítja nekünk, hogy értelmi szemeinknek megvilágosításra van szükség
sege ahhoz, hogy megértsük, mi a magasság, a szélesség és a mélység (vö. Ef 1,18; 3,18).
A magasság, a szélesség és a mélység a keresztről leírása: azt a részét, amely a földbe van
rögzítve, mélységnek nevezik; a magasság az a rész, amely az ég felé nyúlik, és fenségesen
emelkedik a magasba, a keresztről szélessége pedig az, amely jobbra és balra elágazva kiter-
jed. Jóllehet a halálnak oly sokféle neme van, melynek révén az emberek elhagyhatják
ezt az életet, az Apostol mégis azt kívánja, hogy megvilágosított értelmünkkel ismerjük
meg annak okát, hogy mindezek közül miért inkább a keresztről általi halált választotta
Isten a Megváltónak. Ebből meg kell értenünk, hogy az a keresztről egy diadal volt: ugyan-
is a diadalnak ismertetőjele a győzelmi jelvény, az ellenség felett aratott győzelem jele.
Mivel tehát Krisztus, amikor eljött, ahogy az Apostol mondja, egyszerre három királysá-
got vetett uralma alá [mert erre utal, amikor azt mondja: *Jézus nevére hajoljon meg minden
térden a mennyben, a földön és az alvilágban* (vö. Fil 2,10)], és mindezeket legyőzte halálával,
a misztériumnak megfelelő halált kerestek, hogy az égbe emelkedve, és az égi hatalmas-
ságok uralma alá vetve, győzelmét ezek fölött a természetfeletti és égi hatalmak fölött
kinyilvánítsa. Miként a próféta mondja: egész nap kinyújtva tartotta a kezét [a keresztről]
a földön élő emberek felé (vö. Iz 65,2), hogy egyszerre figyelmeztesse a hitetleneket és
hívja meg a hívőket, a keresztről azon részével pedig, amely a földbe mélyed, az alvilá-
gi birodalmakat maga alá vesse.

13. Ugyanis – hogy röviden érintsünk néhány távolibb témát – Isten kezdetben meg-
teremtette a világot, és még annak előtte megalkotta és elrendezte az égi erőknek bi-
zonyos hatalmasságait, hogy segítségükkel a halandó emberi nemet kormányozza és
irányítsa. Hogy ez így történt, azt Mózes jelzi a Második Törvénykönyvben található
énekben, ahol ezt mondja: *Amikor a Magasságos felosztotta a nemzeteket, kijelölte a neme-
tek határait Isten angyalainak száma szerint* (vö. MTörv 32,8). De többen közülük, ahogy
az is, akit e világ fejedelmének neveznek, az Istentől rájuk ruházott hatalmat nem azok
szerint a törvények szerint gyakorolták, amelyekkel azt elfogadták, és arra sem tanították
meg az emberiséget, hogy engedelmeskedjen Isten parancsolatainak, hanem inkább arra
tanították őket, hogy a saját bűnös tetteiknek engedelmeskedjenek. Ennek következté-
ben megíratott a bűnösöknek ellenünk szóló adóslevele is, mert, ahogy a próféta mondja:

Bűneink miatt adtak el minket (vö. Iz 50,1). Ugyanis lelkének bérét mindenki megkapja, amikor követi a test kívánságait. Tehát ezt a mindenki ellen szóló adóslevelet őrizték azok a leggonoszabb uralkodók, és ugyanezt az adóslevelet Krisztus, amikor eljött, elragadott tőlük, és ettől a hatalmuktól megfosztotta őket. Erre a nagyszerű misztériumra utal Pál, amikor azt mondja róla: *A követelményeivel ellenünk szóló adóslevelet eltörölte, és a keresztre szegezte, a fejedelemségeket és a hatalmasságokat nyilvánosan megszégyenítette, és diadalmaskodott rajtuk őbenne* (vö. Kol 2,14–15). Azok az uralkodók, akiket az Isten az emberi nem vezetésére az élre állított, a zsarnokság megátalkodottságában éltek, elkezdtek rátámadni a rájuk bízott emberekre, és megkísérelték, hogy bűnös küzdelmekben leverjék őket, ahogy Ezekiel próféta misztikus kifejezésekkel felvázolja, amikor azt mondja: *Azon a napon angyalok [értsd: követek] mennek ki sietve, hogy kiirtsák Etiópiát, és teljes zavar lesz közöttük [mint] Egyiptom napján, mert íme, Ő jön* (vö. Ez 30,9). Helyesen mondják tehát Krisztusról, hogy miután megfosztotta őket minden hatalmuktól, diadalmaskodott, és átadta az embereknek azt a hatalmat, amelyet elvettek tőlük, ahogyan ő maga is mondja tanítványainak az Evangéliumban: *Íme, én hatalmat adtam nektek, hogy kígyókra és skorpiókra és minden ellenséges erőre rátáposzatok* (Lk 10,19). Krisztus keresztre tehát azokat, akik gonoszul visszaéltek az általuk kapott hatalommal, alávetette azoknak, akik korábban nekik voltak alávetve. Minket, azaz az emberiséget azonban mindenekelőtt arra tanít, hogy a bűnnek mindhalálig ellenálljunk, és Isten szeretetéért szívesen vállaljuk a halált is. Azután ugyanez a kereszt példát mutat nekünk az engedelmességre, ugyanúgy, ahogyan megbüntette azok megátalkodottságát, akik egykor a mi uralkodóink voltak. Halljátok tehát, hogyan akar az apostol Krisztus keresztre által engedelmességre tanítani bennünket: *Azt a lelkiületet hordozzátok magatokban* – mondja az Apostol –, *amely Krisztus Jézusban volt, aki, bár Isten alakjában volt, nem tartotta zsákmánynak, hogy egyenlő az Istennel, hanem önmagát kiüresítette felvéve a szolga alakját, az emberekhez hasonlónak lett, és megjelenésére nézve úgy mutatkozott meg mint egy ember, engedelmes lett egészen a halálig, mégpedig a kereszthalálig* (vö. Fil 2,5–8). Mivel Krisztus egy kiváló tanítómester, aki meg is tette, amit tanított, ezért ő maga tanított meg az engedelmességre, amelyet a hívőknek még a halál árán is meg kell tartaniuk, úgy, hogy engedelmeségből előbb ő maga halt meg.

14. De talán valaki megijed az efféle tanítástól, ugyanis akiről nemrég azt hallottuk, hogy örökkévaló az Atyaistennel, és azt tanítottuk, hogy az Atya lényegéből született, és egy az Atyaistennel uralomban, fenségben és örökkévalóságban, most (pedig) annak haláláról beszélünk. De nem akarom, hogy megijedj, ó hívő tanítvány! Hamarosan ismét halhatatlannak fogjátok őt látni, akinek haláláról hallotok; ugyanis a Krisztus által magára vállalt halál megfosztotta erejétől a halált. Hiszen a megtestesülés titka, amelyet az imént kifejtettünk, azt a célt szolgálta, hogy Isten Fiának isteni ereje, mintegy halászhorog, amit az emberi test külsejével eltakar – ahogy azt Pál apostol nem sokkal ezelőtt mondta: *megjelenésére nézve úgy mutatkozott meg, mint egy ember* (Fil 2,8) –, harcba tudja hívni e világ fejedelmét, azaz a sátni: testét mintegy csalétekként felkínálva neki, istenségének belülről beillesztett horgával megfogja a fejedelmet, és szeplőtelen vérének kiontásával – ugyanis egyedül ő az, aki nem ismeri a bűn szennyét – eltörölje mindenki bűnét, legalábbis azokét, akik az ő vérével jelölték meg hitük ajtófélfáit. Miként tehát, ha egy hal megragadja a csalétket, mely egy horgot rejt, nemcsak az edelt fogja elnyelni a horoggal, hanem a halat is kifogják a mélyből, hogy másoknak edel legyen. Így a sátni is, akinek hatalma volt a halál felett, elragadta a halálba Jézus testét, anélkül, hogy tudott

volna az istenség benne elrejtett horgáról; hanem amikor elnyelte Jézust, ő maga nyomban hozzátapadt, és miután feltörte az alvilág zárait, mintegy a mélységből kihúzza a világ fejedelmét magával vonszolta, hogy az mások eledele legyen. Hogy ez ilyen formában fog történni, Ezekiel próféta már régen megjövendölte, mondván: *Kihúzlak téged a horgommal, és kiterítelek a földön. Megtöltöm veled a mezőket, és az ég összes madarát föléd rendelem, és a föld összes vadállatát jóllakatom veled* (Ez 32, 3–4). Dávid próféta is ezt mondja: *Etiópia népének adtad őt eledelül* (Zsolt 73, 14). Jób is hasonlóképpen tanúskodik ugyanerről a titokról, mert azt mondja a hozzá beszélő Úr személyében: *Vagy magadhoz vonod horoggal a sárkányt, vagy kötőféket raksz az orrára* (vö. Jób 40, 20–21 Vulg.).

15. Krisztus tehát nem az ő isteni természetének károsodása vagy csorbulása miatt szenved a testben, hanem az isteni természet a test gyengesége révén azért szállt alá a halálba, hogy megszerezze az üdvösséget; nem azért, hogy a halandóság törvénye szerint a halál fogva tartsa őt, hanem hogy a feltámadásra váróknak a halál kapuit ő maga nyissa ki. Olyan ez, mintha egy király bemenne egy börtönbe, és oda belépve kinyitná az ajtókat, feloldaná a bilincseket, széttörné a láncokat, a rácsokat és a reteszeket, és kihozná és szabadon bocsátaná a foglyokat, és visszavezetné a világosságba és az életbe *azokat, akik a sötétségben és a halál árnyékában ülnek* (vö. Lk 1, 19). A királyról tehát elmondható, hogy börtönben volt, de nem azon az alapon, mint az ott fogva tartott rabok. Ők ugyanis azért voltak börtönben, hogy büntetést szenvedjenek, Ő pedig azért, hogy megszabadítsa őket a büntetéstől.

16. Akik a Hitvallást átadták nekünk, nagy gondossággal még az időt is meghatározták, amikor ezek a dolgok – *Poncius Pilátus alatt* – megtörténtek, nehogy a hagyomány bármilyen tekintetben meginogjon, mintha az homályos és bizonytalan lenne. Tudni kell azonban, hogy a római egyház hitvallásában nem szerepel az a kiegészítés, hogy „alászállt a poklokra”; ahogy nem található meg ez a szöveg a keleti egyházak hitvallásában sem. Úgy tűnik azonban, mintha ugyanannak az „eltemették” szónak az értelme ezt magába foglalná. De mivel magadénak mondhatod az isteni Írások iránti szeretetet és buzgóságot, kétségtelenül azt fogod nekem mondani, hogy ezeket a dolgokat az isteni Írások egyértelmű tanúságtételeivel kellene alátámasztani. Mert minél magasztosabbak azok a dolgok, amelyekben hinni kell, annál inkább rászorulnak a szavatos és kétséget nem tűrő tanúságtételre. Ez tehát egy igaz és következetes elvárás. De mi, minthogy a törvény ismerőjéhez szólunk, a rövidség kedvéért tanúságtételek tömkelegét hagyjuk figyelmen kívül. De ha erre mégis szükség van, felidézzünk néhányat a sok közül, tudva, hogy az isteni Írásokban a tanúságtételek igen széles tengere táru minden komoly érdeklődő elé.

17. Mindenekelőtt tehát tudatosítani kell, hogy a kereszt értelme nem mindenki számára azonos: Mást jelent a pogányoknak, mást a zsidóknak, mást a keresztényeknek, ahogy az Apostol is mondja: *Mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak botrány, a pogányoknak balgaság, de meghívottaknak – akár zsidók, akár görögök – Krisztus egyaránt Isten ereje és bölcsessége* (1Kor 1, 23–24). És más helyen: *Mert a keresztről szóló ígérvetés ugyan balgaság azoknak, akik elvesznek, de azoknak, akik üdvözülnek, Isten ereje* (1Kor 1, 18). A zsidók tehát, akiknek a Törvény alapján azt adták tudtukra, hogy Krisztus örökre megmarad, megbotránkoztak az ő keresztién, mert nem akarták elhinni, hogy ő feltámadt. A pogányok számára balgaságnak tűnt, hogy Isten alávetette magát a halálnak,

mert nem ismerték a megtestesülés titkát. De a keresztények, akik elfogadták a testben való születését és szenvedését, valamint a halálból való feltámadását, méltán hitték, hogy ez Isten hatalma, amely legyőzte a halált. Hallgassuk meg tehát először, hogy miként jelezte Isten Izajás prófétai beszédén keresztül éppen ezt a helyzetet, hogy a zsidók, akiknek a próféták megjövendölték ezeket a dolgokat, nem fognak hinni, de azok, akik soha nem hallottak ezekről a prófétáktól, hinni fognak. Azt mondja: *Akiknek nem szóltak róla, azok látni fogják, és akik nem hallották, azok meg fogják érteni.* (Iz 52,15). Arról pedig, hogy ezekről a nem-hívőkről, akik gyermekkoruktól öregkorukig Isten Törvényén elmélkedtek, a pogányokra fog átszállni minden titok, ugyanez az Izajás így jövendöl: *És a Seregek Ura – mondja – lakomát rendez ezen a hegyen minden nemzetnek: örömet isznak, bort isznak, kenettel kenik meg őket ezen a hegyen. Add mindezeket tudtul a nemzeteknek. Ez a mindenható Úr határozata minden nemzettel kapcsolatban* (Iz 25, 6–7). De azok, akik a Törvény ismeretével dicsekednek, talán azt mondják majd nekünk: „Káromlást követek el azzal, hogy azt mondjátok, hogy az Úr alávetette magát a halál romlottságának és a kereszt szenvedésének.” Olvassátok akkor el, amit Jeremiás Síralmaiban megírva találtok: *Arcunk lehelletét, az Úr Krisztust a mi romlottságaink foglyul ejtették, akiről azt mondtuk, hogy az ő árnyéka alatt fogunk élni a nemzetek között* (Síral 4,20). Halld meg, hogyan jövendöli meg a próféta, hogy az Úr Krisztust elfogták, és értünk, azaz bűneinkért, a romlásnak átadták. Azért mondja, hogy nem Izraelben, hanem a nemzetek között fogunk élni az ő árnyékában, mivel a népet, amely kitartott hitetlenségében, elvetette.

18. Hogyha nem tűnik fáradtságos munkának, amilyen röviden csak tudjuk felvázoljuk az egyes dolgokat, amelyek az evangéliumokban megtalálhatóak, úgy, ahogyan a próféták megjövendölték azokat, hogy azok, akik a hit első elemeit befogadják, ezeket a tanúbizonyságokat a szívükbe vésve őrizték, nehogy az ártalmas bizonytalanság bármit is valaha elragadjon azokból, amiket hittel elfogadnak. Az evangéliumban értesülünk arról, hogy Júdás, Krisztus egyik barátja és asztaltársa, elárulta őt. Hallgasd meg, hogyan szól erről a jövendölés a zsoltárokból: *Aki az én kenyeremet ette, kiterjesztette ellenem az árulását* (vö. Zsolt 40,10). És egy másik helyen azt mondja: *Barátaim és szomszédaim ellenségesen közeledtek hozzám, és ellenem fordultak* (vö. Zsolt 37,12) És még egyszer: *Szavai lágyabbak lettek az olajnál, pedig azok dárdák voltak* (vö. Zsolt 54,22). Meg akarod érteni, hogyan lettek szavai lágyakká? Azt mondja: *Júdás odament Jézushoz, és így szólt hozzá: „Üdvözlégy, Mester”, és megcsókolta őt* (Mt 26,49). Így egy csók lágy hízeltetésén keresztül döfte bele az árulás végzetes dárdáját. Ezért mondja az Úr is neki: *Júdás, te csókkal árulod el az Emberfiát?* (Lk 22,48) Arról hallasz, hogy az áruló kapzsisága harminc ezüstpénzre becsülte őt. Hallgasd meg, erről is beszél a próféta, amikor ezt mondja: *Én mondtam nekik: Ha jónak látjátok, fizessétek meg a béretem, vagy tagadjátok meg tőlem* (Zak 11,12). És ezután azt mondja: *Kaptam tőlük harminc ezüstpénzt, és bedobtam az olvasztótégelybe az Úr házában* (vö. Zak 11,13). Nemde ez az, ami meg van írva az evangéliumokban, hogy Júdás „báratában visszavitte a pénzt, szétszórta a templomban, és eltávozott” (vö. Mt 27,3–5)? Jól beszél a saját béréről, mintegy a visszautasításnak és szemrehányásnak érzésével. Hiszen Jézus annyi jócselekedetet vitt végbe közöttük, vakjaiknak visszaadta szemük világát, a sántáknak az ép lábat, a bénáknak a járóképességet, a halottaknak is az életet. Mindezekért a jócselekedetekért jutalom helyett halállal fizettek neki, amit harminc ezüstpénzre becsültek. Az evangéliumok arról is beszámolnak, hogy megkötözték. Ezt is megjövendölte Izajás prófétai beszédje, mondván: *Jaj az ő lelkiüknek, mert a leggonoszabb tervet*

eszelték ki maguk ellen, mondván: kötözzük meg az igazat, mert haszontalan a számunkra (vö. Iz 3,9; 53,7)¹.

19. De azt mondhatná valaki: „Vajon az Úrról kell-e ezeket érteni? Vajon az Urat fogva tarthatták-e az emberek, és elhurcolhatták-e az ítéletre?” Erről is ugyanez a próféta fog meggyőzni téged. Mert azt mondja: *Maga az Úr fog törvényszékre menni a nép véneivel és fejedelmeivel együtt* (vö. Iz 3,9). Az Urat tehát a Próféta tanúsága szerint megítélik, és nemcsak megítélik, hanem megostorozzák, és tenyerükkel arcon ütik, és leköpdösik, és minden méltatlan bántást elszenved értünk. És mivel ezek a dolgok meg kellett, hogy rendítsék mindazokat, akiknek az apostolok ezeket hirdették, ezért a Próféta még az ő személyükben is felkiált, és ezt mondja: *Uram, ki hitt abban, amit hirdettünk?* (Iz 53,1) Mert hihetetlen, hogy Istenről, az Isten Fiáról azt állítják, hogy ezeket a dolgokat elszenvedte. Éppen ezért a próféták előre megmondják ezeket, nehogy valami kétség is támadjon azokban, akik hinni fognak. Maga Krisztus, az Úr tehát a maga személyében mondja: *Hátamat odaadtam az ostoroknak, orcámat a pofonoknak, nem fordítottam el arcomat a köpések szegyenétől* (Iz, 50,6). Az is meg van írva egyéb szenvedései között, hogy megkötözve elvezették őt Pilátushoz. (vö. Mt 17,2). Ezt is megjövendölte a Próféta, mondván: *És megkötözve elvezették Őt a jóindulat jeleként² Jarim³ királyhoz* (vö. Oz 10,6). De ha valaki tiltakozásul azt mondaná: „Hiszen Pilátus nem is volt király!”, figyeld csak meg, amit az evangélium a következőkben elbeszél: *Pilátus, amikor meghallotta, hogy Galileából való* – így mondja az evangélium – *elküldte őt Heródeshez, aki abban az időben király volt Izraelben* (Lk 23,6–7). És helyesen teszi hozzá a próféta a Jarim nevet, ami azt jelenti, hogy vad, mert Heródes nem Izrael házából származott, sem abból az izraelita szőlőtőkéből, amely az Úr kihozott Egyiptomból, és egy igen termékeny hegyoldalra ültetett (vö. Iz 5,1; Zsolt 79,9), hanem vadon termett, azaz idegen törzsből való. Ezért joggal nevezték őt vadnak, mert semmiképpen sem az izraelita szőlőtő vesszőiből hajtott ki. És így amit a Próféta is mond: a *xenium* kifejezést, megfelelően alkalmazta, ami az idegennek nyújtott jóindulat jele. Mert akkor Heródes és Pilátus – ahogy az evangélium tanúsítja (vö. Lk 23,12) – ellenségekből ismét egyetértőkké lettek, és mintegy megbékélésük jeleként megkötözve küldözgették egymáshoz Jézust. Miért lenne érdekes ez, hacsak nem azért, mert Jézus mindenütt kibékíti azokat, akik egymással szemben állnak, és újjáteremti a békét, valamint helyreállítja az egyetértést. Ezért még erről is írva találjuk Jóbnaál: *Az Úr kibékíti a föld fejedelmeinek szívét* (vö. Jób 12,24).

20. Hasonlóképpen azt is elbeszélük, hogy amikor Pilátus el akarta bocsátani, az egész nép azt kiáltotta: *Feszítsd meg, feszítsd meg őt!* (vö. Jn 19,12; Lk 23,21). Ezt jövendöli meg Jeremiás próféta is, aki magának az Úrnak személyében ezt mondja: *Örökségem olyan lett számomra, mint az oroszlán az erdőben: Kieresztette ellenem hangját, ezért meggyűlöltem; ezért* – mondja ő – *elhagytam házamat* (Jer 12,8; 12,7). Úgyszintén mondja egy másik helyen: *Ki ellen nyitottátok ki a szátokat, és ki ellen engedtétek szabadjárá nyelveteket?* (Iz 57,4). Ami-

¹ A megkötözöttség gondolata Izajástól a leölésre hurcolt bárány képéből eredhet a Szenvedő Szolga 3. dalában (Iz 52,12–53,12).

² A latin szövegben „*xenium*” szerepel, aminek a gyöke a görög *xénosz* szó, ami idegent, jövevényt, ill. vendéget jelent. Ebből származik a *xénia* szó, amely a vendégszeretetet, ill. az ehhez kapcsolódó udvarias gesztusokat jelöli.

³ A görög LXX-ben szereplő Jarim a héber Bibliában Jareb, ami vetélytársat vagy bosszúállót jelent, és az asszír uralkodó megjelölésévé vált.

kor bírāja előtt állt Krisztus, azt írják róla, hogy hallgatott (vö. Mt 26,63). A Szentírásnak sok helye tanúskodik erről. A zsoltárokból ez olvasható: *Olyan emberré lettem, mint aki nem hall, és akinek a szájában nincs szemrehányás* (Zsolt 37,15). És még egyszer: *Én meg, mint egy süket, nem hallottam, és mint egy néma, aki nem nyitja ki a száját* (Zsolt 37,14). Hasonlóképpen mondja egy másik prófeta: *Mint a bárány a nyírója előtt, úgy ő sem nyitotta ki a száját; alázattal tűrte, ahogy ítéletet hoztak fölötte* (vö. Iz 53, 7–8). Meg van írva, hogy töviskoronát tettek a fejére (vö. Mk 15, 17). Hallgasd meg erről az Énekek énekében, hogyan szól csodálkozóan az Atya hangja Jeruzsálem gonoszsága miatt a Fiát ért gyalázzal kapcsolatban: *Menjete ki és nézzétek meg, Jeruzsálem leányai, a koronát, amellyel anyja megkoronázta őt* (Én 3,11). Sőt, a tövisokról egy másik prófeta is említést tesz: *Vártam, hogy szőlőt teremjen, de csak töviseket hozott: nem igazságosságot, hanem jajveszékélést* (Iz 5,2; 5,7). De hogy megismerd a misztérium rejtelmét, szükséges volt, hogy aki azért jött, hogy elvegye a világ bűneit (vö. Jn 1,29), a földet is megtisztítsa az átkoktól, amelyeket az első ember engedetlensége miatt kirótt ítéletben kapott, amikor az Úr azt mondta: *Átkozott legyen a föld a te fáradozásodban: töviseket és bogáncsokat fog teremni neked* (Ter 3,17–18). Tehát ezért koronázták meg Jézust tövissel, hogy először a kárhoznak az az első ítélete szűnjék meg. Elvezetik a kereszthez, és az egész világ élete azon a fán függ. Akarod, hogy a próféták tanúságtételével ezt is igazoljuk? Halljad, amint Jeremiás így beszél erről: *Jöjjetek, tegyünk fát az ő kenyérébe, és töröljük ki őt az élők földjéről* (Jer 11,19). És ismét Mózes, mintegy megsiratra őket, ezt mondja: *Életed szemeid előtt fog függeni, és éjjel-nappal félni fogsz, és nem fogsz bízni életedben* (MTörv 28,66). De tovább kell mennünk, mert máris túllépjük a tervezett rövidség mértéket, és rövidre fogott beszédünket a hosszú taglalással kinyújtjuk. Mégis fűzünk még hozzá néhány szót, nehogy úgy tűnjön, hogy teljesen elhanyagoljuk azt, amire vállalkoztunk.

21. Meg van írva, hogy amikor Jézus oldalát átszúrták, nyomban víz és vér ömlött ki belőle (vö. Jn 19,34). Ennek pedig misztikus jelentése van, hiszen ő maga mondta: *Az ő bensőjéből élő víz folyói fognak folyni* (Jn 7,38). De vért is ontott, amit kértek a zsidók, hogy szálljon rájuk és gyermekeikre (vö. Mt 27,25). Tehát vizet ontott, amely a hívőket megmossa; vért is ontott, amely a hitetleneket elítéli. De úgy is felfogható, hogy ez a keresztség kettős kegyelmét jelképezte: az egyiket, amelyet a vízzel való keresztség ad meg, és a másikat, amely a mártíromság általi vérontásban keresendő: mert mindkettőt keresztségnek nevezik. Ha pedig azt kérdezed, hogy miért mondja (az Írás), hogy az oldalából, és nem valamelyik másik tagjából ömlött a víz és a vér, akkor úgy tűnik nekem, hogy az oldalborda révén az asszonyra történik utalás (vö. Ter 2,22). Mivel a bűn és a halál forrása az első asszonyból fakadt, aki az első Ádám oldalbordájából lett, a megváltás és az élet forrása a második Ádám oldalából fakad.

22. Meg van írva, hogy Urunk szenvedésekor a hatodik órától a kilencedik óráig sötétség támadt (vö. Mt 27,45). Hallgasd meg erről is a Próféta tanúságtételét, amikor ezt mondja: *A nap délben lenyugszik számodra* (vö. Ám 8,9). Zakariás prófeta is hirdeti: *Azon a napon nem lesz világosság. Hideg és fagy lesz azon a napon, és az a nap ismeretes az Úr előtt, és nem lesz se nappal, se éjszaka, hanem estefelé lesz világosság* (Zak 14,6–7). Milyen egyszerűbb nyelvezetet használhatott volna a Próféta, hogy ezek a szavak már ne annyira a jövőről szóló prófécianak, mint inkább a múltból szóló elbeszélésnek tűnjenek? Megjósolta a hideget és a fagyot is: Péter ugyanis a tűz mellett melegedett, mert hideg volt (vö. Jn 18,18), és nemcsak a hajnali órák, hanem a hite hidegétől is szenvedett. A Pró-

féta azt is hozzáteszi: és az a nap ismeretes az Úr előtt, és nem lesz se nappal, se éjszaka. Mi az, hogy „sem nappal, sem éjszaka”? Nemde nyilvánvalóan a nappal közbeiktatott sötétségről, majd az ismét helyreállított világosságról beszélt? Az nem volt nappal, mert nem a napfelkeltével kezdődött, és nem volt teljes éjszaka sem, mert a nap befejeztével nem töltötte ki kezdetétől a neki kijáró időszakot, és nem is ért el annak végéig, mivel a fény, amit a gonosz emberek gaztettükkel elűztek, estére helyreáll. A kilencedik óra után ugyanis a sötétség elűzésével a világ visszakapja a napot. Ugyanerről tanúskodik egy másik próféta is: *A világosság elsötétül a földön nappal* (vö. Ám 8,9).

23. Az evangélium elbeszélése azt is tanítja, hogy a katonák szétosztották maguk között Jézus ruháit, és köntösére sorsot vetettek (vö. Mt 27,35). A Szentlélek gondoskodott róla, hogy erről már előzőleg a próféták tanúságot tegyenek, mert Dávid azt mondja: *Elosztották maguk között ruháimat, és köntösömrre sorsot vetettek* (Zsolt 21,19). A próféták nem hallgattak még arról a bizonyos ruháról sem, a skarlátvörös köpenyről, amelyet a katonák állítólag gúnyból ráadtak (vö. Mt 27,28). Halljad hát, mit mond Izajás: *Ki ez, aki Edomból jön, vérvörös ruhákban Boszrából? Miért vörös a te ruhád, és olyan a te köpenyed, mintha a borsajtóban tapostál volna?* (vö. Iz 63,1–2) Mire ő maga így válaszol: *Egyedül én tapostam a borsajtót, Sion leánya* (Iz 63,3). Mert egyedül ő az, aki nem vétkezett, és aki elvette a világ bűnét (vö. 1Pét 2,22; Jn 1,29). Mert ha egy ember által a halál beléphetett (a világba), mennyivel inkább egy ember által, aki egyben Isten is volt, helyreállhatott az élet (vö. Róm 5,12)!

24. Azt is mondják, hogy ecetet adtak neki inni, vagy mirhával kevert bort, amely keserűbb az epénél (vö. Mt 27,34–48). Halld meg mit jövendölt erről a Próféta: *Enni nekem epét adtak, és szomjúságomban ecettel itattak* (Zsolt 68, 22). Ennek megfelelően már akkoriban ezt mondta Mózes arról a népről: *Szőlőtőkékjük Szodoma szőlőskertjeiből való, és szőlővesszőjük Gomorrából; szőlőjük epés szőlő, a keserűség fűrtje számukra* (MTörv 32,32). Majd ismét szemrehányóan mondja nekik: *Ó, bolond és oktalan nép, így fizettetek meg az Úrnak?* (MTörv 32,6). Sőt, az Énekek énekében ugyanezeket jövendölik meg, ahol még a kertet is jelzik, amelyben az Urat keresztre feszítették: *Beléptem kertembe, húgom, hitvesem, és begyűjtöttem a mirhámat* (Én 5,1). Itt a Próféta nyíltan meghirdette a mirhával kevert bort, amellyel az Urat megittatták.

25. Ezek után azt írják, hogy „kilehelte lelkét” (vö. Mt 27,50). Ezt is előre megmondta a Próféta, aki a Fiú személyében így szól az Atyához: *Kezedbe ajánlom lelkemet* (Zsolt 30,6). Arról is beszámolnak, hogy eltemették, és egy nagy követ helyeztek a sír bejáratára (vö. Mt 27,60). Értsétek meg, mit jövendölt meg erre vonatkozóan is a prófétai beszéd Jeremiás által: *Halálra adták életemet a gödörben, és követ borítottak fölem* (Siral 3,53). A Próféta e szavai a legegyértelműbben mutatnak rá az ő temetésére. De érts meg más utalásokat is: *Elragadják az igazat a gonoszság színe elől, és a békességben lesz neki helye* (Iz 57 1–2; Zsolt 75,3). És egy másik helyen: *A temetéséért váltságul adom neki a gonoszokat* (Iz 53, 9); és még egyszer: *Lefeküdt és elaludt, mint az oroszlán, mint az oroszlánnak kölyke; ki ébersztheti fel őt?* (Ter 49,9)

26. Azt is, hogy leszállt az alvilágba (vö. Róm 10,7), a zsoltárok nyilvánvalóan előre hirdetik, ahol ezt mondják: *Lebocsátottál a halál porába* (Zsolt 21,16). És ismételten: *Milyen haszon származik az én véremből, ha leszálllok a romlottságba?* (Zsolt 29,9). Majd újra:

Leszálltam a mély mocsárba, ahol nincs hol megállnom (Zsolt 68,3). De (Keresztelő) János is azt mondja: *Te vagy az, aki el fogsz jönni – az alvilágba, kétségtelenül –, vagy mást várunk?* (vö. Lk 7,20). Erről mondja Péter is, hogy *Krisztus, akit test szerint ugyan megöltek, de a Lélek révén azonban életre kelt, és ettől a Lélektől vezetve elment, hogy hírt vigyen azoknak a börtönbe zárt lelkeknek is, akik Noé napjaiban nem hittek* (1Pét 3,18–20). Itt még azt is kijelentik, hogy mit tett a pokolban. Sőt, maga az Úr is, mintha a jövőről beszélne, azt mondja a Próféta által: *Nem hagyod lelkemet az alvilágban, és nem engeded, hogy Szented romlást lásson* (Zsolt 15,10). Amit ismét prófétai módon úgy tár elénk, mint ami már ténylegesen beteljesedett: *Uram, te kihoztad lelkemet az alvilágból, kimentettél azok közül, akik a verembe szállnak* (Zsolt 29,4).

27. Ezután következik: A HARMADIK NAPON FELTÁMADT. A feltámadás dicsősége mindent megszüntetett, ami Krisztusban erőtlennek és törékenynek látszott. Ha nemrég még lehetetlennek tűnt számodra, hogy egy halhatatlan lény meghalhat, most azt vedd észre, hogy nem lehet halandó az, akiről azt állítják, hogy miután legyőzte a halált, feltámadt. De értsd meg ebből a Teremtő jóságát, aki megszánva téged egészen addig utánad ment, ahová bűneid letaszítottak téged. Ne vádold tehetetlenséggel Istent, minden dolgok Teremtőjét, hogy azt gondolhasd, az ő műve szálnalmas bukással végződött, azzal, hogy aminek helyreállítását eltervezte, azt végbevinni nem tudta. A mi számunkra létezik az alvilág és az égi világ közötti megkülönböztetés, akik a test meghatározott keretei között, és a számunkra előírt testi törvények határain belül élünk. De Isten számára, aki mindenütt jelen van és nincs olyan hely, ahol ne lenne, mit jelenthet az alvilág és a menny? Mindazonáltal a megtestesüléssel még ezek értelme is beteljesedik. A test, amelyet a sírba helyeztek, feltámadt, hogy beteljesedjék az, amit a Próféta mondott: *Nem engeded, hogy a te Szented romlást lásson* (Zsolt 15,10). Ő tehát győztesként tért vissza a halálból, magával hozva az alvilág zsákmányát. Mert kivezette azokat, akiket a halál fogságban tartott, ahogyan ő maga megjövendölte, amikor azt mondta: *Amikor felsemelkedem a földről, mindenkit magamhoz vonzok* (Jn 12,32). Erről tanúskodik az Evangélium, amikor azt mondja: *Megnyíltak a sírok, és sok elhunyt szentnek a teste feltámadt, és sokaknak megjelentek, és bementek a szent városba* (Mt 27,52–53). Kétségtelenül abba a szent városba mentek be, amelyről az Apostol azt mondja: *Az a Jeruzsálem pedig, amely odafent van, szabad, ez mindnyájunk anyja* (Gal 4,26). Ahogyan azt a zsidóknak is szintén mondja: *Illett ugyanis ahhoz, akiért és aki által minden lett, s aki sok fiát vezetett el a dicsőségbe, hogy üdvösségük szerzőjét szenvedés által vezesse el a tökéletességre* (Zsid 2,10). Ezért azt a szenvedések által tökéletessé tett testet – amelyben az első ember bukása is a feltámadás erejéből jóvá lett téve – Isten a legmagasabbra helyezte, amikor az ő jobbára ültette. Erről mondja az Apostol is: *Akivel együtt minket is feltámasztott, és vele együtt a mennyekiek közé helyezett* (Ef 2,6). Mert ő volt a fazekas, aki amint Jeremiás próféta tanítja, *az edényt, amely kezéből kiesett és darabokra tört, újra felvette, és újjáformálta, ahogyan neki tetszett* (Jer 18,4). Úgy tetszett neki, hogy a halandó és romlandó testet, amelyet felvett, a sziklásírból kiemelve immár halhatatlanul és romolhatatlanul, már nem a földiek, hanem a mennyekiek között helyezze el, és pedig az ő Atyjának jobbán. Az Ószövetség írásai tele vannak ezekkel a titkokkal. Nincs prófeta, nincs törvényhozó, nincs zsoltáros, aki hallgatna róluk, hanem a szent oldalak szinte mindegyike beszél róluk. Feleslegesnek tűnik, hogy elidőzzünk a tanúságtételek összegyűjtésével; mégis idézzünk keveset, igencsak keveset, ezáltal magukhoz az isteni tekercsek forrásaihoz irányítva azokat, akik bőségesebben kívánnak belőlük inni.

28. A zsoltárokból rögtön mondja: *Aludni tértem, s álomba merültem, és felébredtem, mert az Úr fölkarolt engem* (Zsolt 3,6). Ismét egy másik helyen: *A szűkölködők nyomora és a szegények sóhaja miatt most fölkelek – mondja az Úr* (Zsolt, 11,6). És másutt, ahogy már fentebb mondtuk: *Uram, te kihoztad lelkemet az alvilágból, kimentettél azok közül, akik a verembe szállnak* (Zsolt 29, 4). És egy másik helyen: *Mert felém fordultál és életet adtál nekem, s a föld mélységeiből újra visszahoztál engem* (Zsolt 70,20). A lehető legnyilvánvalóbb, hogy a 87. zsoltár róla mondja: *És olyan lettem, mint egy ember, aki nem kap segítséget, szabadon a halottak között* (Zsolt 87,5–6). Nem azt mondja, hogy „ember”, hanem hogy „mint egy ember”. Mert olyan volt, mint egy ember, amikor leszállt az alvilágba; de szabad volt a halottak között, mert a halál nem tudta őt fogva tartani. És ezért egyrészt az emberi természet gyengesége, másrészt az isteni fensége mutatkozik meg. Ezen kívül Ozeás próféta a harmadik napról is egyértelműen jövendöl ily módon: *Két nap múlva – mondja – meggyógyít minket: a harmadik napon pedig feltámadunk, és az ő színe előtt fogunk élni* (Oz 6,3). Ezeket azok személyében mondja, akik a harmadik napon Krisztussal együtt feltámadnak, akiket ő a halálból az életbe visszahív. Szintén ők azok, akik azt mondják: *A harmadik napon feltámadunk, és az ő színe előtt fogunk élni* (Oz 6,3). Izajás pedig világosan mondja: *Aki kihozta a földből a juhok nagy Pásztorát* (vö. Iz 63,11). Ezenkívül Izajás azt is megjövendölte, hogy az asszonyok tanúi lesznek a feltámadásának, míg az írástudók, a farizeusok és a nép nem hajlandó hinni: *Ti asszonyok, akik a csodás látványtól jöttök, jöjjetek: mert érteni nem tudó nép ez* (vö. Iz 27,11). Ami pedig az asszonyokat illeti, akikről azt mondják, hogy a feltámadás után elmentek (a sírhoz), keresték őt, de nem találták, mint Mária Magdolna, akiről azt közlik, hogy még hajnal előtt elment a sírhoz, és mivel nem találta őt, sírva mondta az ott lévő angyaloknak: *Elvitték az Urat, és nem tudom, hová tették* (Jn 20,23): még ezt is megjövendöli az Énekek éneke: *Fekvőhelyemen kerestem őt, akit szeret a lelkem: kerestem őt éjjelente, de nem találtam* (Én 3,1; 3,2). Azokról is, akik megtalálták őt és a lábánál fogva tartották (vö. Mt 28,9), az Énekek énekében előre meg van írva: *Megfogom őt, akit szeret a lelkem, és el nem engedem* (Én 3,4). A sok szövegtanú közül legyen most egyelőre elég ez a néhány: mert a rövidségre törekedve, nem halmozhatunk fel többet.

- CÚTHNÉ GYÓNI ESZTER – WIRTHNÉ DIERA BERNADETT (szerk.):
100 éves a budai Szent Imre Plébánia
Budai Szent Imre Plébánia, Budapest 2024.

A főváros egyik legnagyobb lélekszámú plébániájának jubileumi kiadványát kézbe véve a sokat látott olvasónak először az eléggé változó színvonalon megírt helytörténeti munkák jutnak eszébe. Hiszen egy-egy plébánia, mint intézmény és vallási közösség története ilyen jellegű könyvekben kerül tárgyalásra; vagy egy településtörténeti monográfiába ágyazottan, vagy mintha a katolikusok szeparáltan élnék a hitéletüket; vagy módszeresen feldolgozva (pl. a Vanyó Tihamér-féle, *A plébániatörténetírás módszertana* című útmutatóját követve), vagy kronológiai rendbe szedett adathalmazként. Persze lehet arra is gondolni, hogy ha egy korszak hitéletéről akarunk többet megtudni, ahhoz szükséges a helyi vallási élet adatainak további feldolgozásra alkalmas tömege. Ez a kötet mégis inkább a főváros történetének felekezeti olvasatát adó munkákkal rokonítható, különösen is a *Reformátusok Budapesten* című tanulmánykötettel, amelynek egyik vezérmotívuma annak vizsgálata, hogy egy vallási szervezet miként kerül kontaktusba a modern világvárossal, hogyan ötvözi a tradíciókat az új követelményekkel, milyen válaszokat talál az identitását érő kihívásokra, az őt körülvevő társadalom problémáira?

A ciszterci rend meglepedése az utóbb Szentimrevárosnak nevezett budai kerületben nem választható el egyrészt a főváros dinamikus fejlődésétől az előző századforduló táján, másrészt az egyházi vezetésnek attól a felismerésétől, hogy a modern nagyvárosnak katolikus jelleget is kell kapnia, többek közt a szerzetesrendek ide telepítésével. A budai oldal lakóövezetének déli irányú terjeszkedése a katolikus hívek számának emelkedésével járt együtt, ami részben alulról jövő kezdeményezések formájában vezetett kápolnák kialakításához, majd templomok építéséhez, egyházközségek szervezéséhez. A szerzetesek hajlandósága a fővárosi pasztorációba történő bekapcsolódásra megmutatkozott már a jezsuiták, majd a domonkosok és kármeliták letelepedésében; a ciszterciek, mint tanítórend előbb a katolikus oktatási hálózat fejlesztéséhez járultak hozzá, s ebben követték őket a bencések (sőt a premontreieknek is volt ilyen irányú terve). De a szerzetesek megjelenése nem csak azt eredményezte, hogy segítették, nemritkán pótolták az egyházmegyes papság tevékenységét, hiszen mindegyik rend magával hozta sajátos spiritualitását, munkastílusát, ezáltal színesítve a katolikus jelenlétet a fővárosban.

A kötet első része, miközben teljesíti a hagyományos plébániatörténet-írás normáit, azaz számot ad mindarról, ami az írott források alapján a plébánia alapításáról,

a templomépítésekről és az első évtizedek egyházközségi életéről tudható, egyúttal ezt a tágabb kontextust is megteremti. Földvály Gergely tanulmánya szól a városrész kialakulásáról, amely urbanisztikai szempontból egyáltalán nem a régi Buda dél felé terjedését jelentette, inkább azt, hogy „Pest városa átfolyt Budára”, azaz nagyon heterogén szociális háttérű lakosság alakult ki itt. Megtudhatjuk, hogy a fejlődésnek kulturális téren új irányt szabott a Műegyetem ide telepítése, majd szerzetesi intézmények sorának építése; ebben a cisztercieket megelőzték a vincés nővérek, a lazarista atyák és a Notre Dame de Sion apácái, majd pedig követték az Isteni Megváltó leányai és a hazánkba visszatérő pálosok. A városrész szimbolikus középpontjává vált Szent Imre herceg szobra a Horthy Miklós téren (a mai körtéren); a kultusz már korábban gyökeret vert itt a Szent Imre kollégium révén, s a szoborcsoport meglepő módon átvészelte az összes bontási tervet 1945 után, pedig a hivatalos ideológiától erősen eltérő üzenetet közvetített az erre járók számára. A plébánia, illetve ezt megelőzően a gimnázium alapításáról Halász Tibor Nivárd rendi történész számol be, főként a zirci apátság levéltári anyaga alapján. Ebből kiderül, hogy mindehhez kellett egy ember, aki „mert nagyot álmodni” – Békefi Remig apát –, de kellett hozzá az a háttér is, melyet egy létszámában és kiképzettségében magas nívón álló szerzetesi közösség jelentett, márpedig a hazai ciszterci rend már ilyen volt az I. világháború előtt és után. A két világháború közötti korszak egyházközségi életét mutatja be Klestenitz Tibor, részben levéltári források, részben a számára oly ismerős sajtóanyag alapján. A szerző rámutat arra, hogy a ciszterciek pasztorációs modelljében a szerzetesi élet, a tanítás és a lelkipásztorkodás egységet alkotott; amint Brisits Figyes páter mintegy belülről nézve ezt megfogalmazta: „Ki tudott volna arra felelni, hol kezdődött a rendház, hol folytatódott a templom, és hol végződött az iskola?” Klestenitz Tibor kutatása egyúttal rávilágít arra, hogy a ciszterciek fenntartások nélkül magukévá tették és magas szintre fejlesztették az egyházközséggel szemben támasztott korabeli követelményt, azaz hogy a hitélet kiszolgálása mellett az egyesületi élet és a karitatív tevékenység is meghatározó legyen. A templom-rendház-iskola hármását egységbe szervezendő készítette el építészeti tervét Wälder Gyula, ezt vizsgálja Paár Eszter Szilvia tanulmánya. A művészettörténész meggyőzően érvel amellett, hogy a koncepció háttérében a jászói premontrei prépostság épületegyüttese áll, a „neobarokk” megvalósítás pedig Eger és Szombathely barokk miliójából merített ihletet. Bár a rendház végül nem épült fel, a szerző mégis jogosan vonja be vizsgálódása körébe Wälder saját családi házának építészeti jellegzetességeit, hiszen ez lett utóbb a ciszterci plébánia épülete.

A jubileumi kötet második nagyobb egysége a ciszterci rend működési körének korlátozása, majd a rend állami feloszlata utáni hitéletet tárgyalja. A plébánia területén működő papságot sajátos kettősség jellemezte 1950 után: egyszerre voltak itt jelen ugyanis az egyház üldözőivel kollaboráló békepapok, meghozzá a leginkább exponáltak; az üldözött egyház periferiára szorított lelkipásztorai, akiknek tevékenységét kriminalizálták az állami szervek; de azok is, akik az állam által megszabott keretek között próbálták kihozni a maximumot a helyzetből. Ám még ezen fejlemények előtt Hegyi Károly segítségével betekintést nyerhetünk azokba az erőfeszítésekbe, melyekkel 1945 és 1950 között a ciszterci atyák a gyorsan változó körülményekhez igazították pasztorációs stratégiájukat. Először is, Endrédy Vendel apát döntése alapján új erővel vágtak neki az új érának, azaz változott a plébános, káplánok, hitoktatók személyi állománya. Aztán „társadalmi katolicizmust” preferáltak, értve ezalatt a világi hívek bevonását a kerület lakosságának elérésébe egy házapostoli mozgalom szervezésével. Ennek lehetetlenné válása után, s miután államosították a gimnáziumot, megkezdték az oblátus-csoportok létreho-

zását azok számára, akik a rend lelkesége mentén kívántak elmélyültebb ima- és közösségi életet élni. Ez a kezdeményezés egyúttal az új utakat kereső ifjúsági pasztoráció fejlődését is szolgálta. A kutatási módszert illetően ez már az a korszak, amiről az egyházi jellegű források mellett (vagy helyett) az államvédelmi szervek dossziéi informálnak. Az 1950 utáni négy évtized legális plébániai működéséről szól Soós Viktor Attila tanulmánya, kezdve a régi ciszterci papság eltávolításával, mely többük esetében előbb-utóbb börtönbüntetést is jelentett. Meglátása szerint ezekben az évtizedekben a Szent Imre plébánia egyfajta kirakat volt, amivel cáfolni lehetett a rendszer egyházellenességéről szóló vádak. Ehhez asszisztáltak az ide helyezett plébánosok, a papi békemozgalom vezéregyéniségei, akik egyrészt fenntartották a hitéleti aktivitást, másrészt védőernyőt biztosítottak a káplánok szabadabb működése számára. Hogy személyiségük összetettebb megítélést igényel, arra nézve a szerző a Gulágról szabadult Olofsson Placid atya fokozatos rehabilitációjának állomásait idézi fel, hiszen a békepap-plébánosok közvetítőként léptek fel ügyében az állami szervek felé. Az érem másik oldalát az illegálisnak minősített ifjúsági pasztoráció elleni retorziók jelentik, ezekről Cúthné Gyóni Eszter ír főként állambiztonsági források, bírósági akták és az érintettekkel készített interjúk alapján. Az 1961-es év nagy leszámolója a szentimrevárosi, ciszterci vezetés alatt álló közösségeket súlyosan érintette, szerzetesek és volt diákok elítélésével, akkori fiatalok megfélemlítésével, továbbtanulásuk ellehetetlenítésével. A Fekete hollók-ügy egyik következménye lett, hogy – a szerzőt idézve – ezután „csatornázódott át az ifjúsági hitélet a ciszterci vonalról a plébánia világi papságához”. De ez utóbbi sem volt kockázatmentes, amint az 1970-es évek elejének újabb titkos nyomozása és az abból következő retorziók mutatják. A plébániai „legális” keretek között folytatódó ifjúsági pasztorációról szól Wirthné Diera Bernadett tanulmánya, bemutatva annak színtereit: a szentségi felkészítést, a bibliaórákat, a ministránsképzést és a kórusokat. Ezek animálásában fontos szerepet játszott a káplánok személyisége (például Bolberitz Pálé, aki utóbb a Hittudományi Kar professzora lett). A plébánia nyújtotta lehetőségek azonban – erős állami és immár egyházi kontroll alatt – mégiscsak teret engedtek közösségek formálódásának, különösen azután, hogy egy olyan káplán került ide, aki Bulányi páter köréhez tartozott. Egyébként ez már az az időszak, amiről a ma élő kortanúk szabadon tudnak megnyilatkozni, ezért egyet lehet érteni a szerzővel abban, hogy érdemes lenne átfogóbb kutatást folytatni a '70-es, '80-as évek budapesti „féllegális” – azaz plébániai keretben folyó, egyszersmind határokat feszegető – kisközösségi aktivitásával kapcsolatban.

A máig, vagy legalábbis a közelmúltig két tanulmány vezet el. Bögre Zsuzsanna a Bartók Béla úti Szent Imre kápolnát vizsgálja főként interjúkra támaszkodva. A budapesti egyházszervezet egyik sajátossága, hogy a plébániák területén templomigazgatóságok, kápolnaigazgatóságok is működnek, bizonyos önállósággal. Ehhez a plébániához négy kápolna tartozott, a tanulmány ismerteti ezek kialakulását; az itt bővebben tárgyalt kápolna eredetileg a budai Szent Imre kollégiumhoz tartozott, annak államosítása után, 1948-ban lett félíg-meddig független lelkipásztori állomás (első kápolnaigazgatója Nyíri Tamás, a Hittudományi Kar későbbi professzora volt). Bögre Zsuzsanna kutatása arra világít rá, hogy a kezdeti (csupán) misézőhelyből hogyan lett a kápolna egy hívőközösség lelki otthona, hitoktatással, ifjúságneveléssel. Végül Gianone András ír a kötetben – mint aki belülről ismeri az egyházközösség életét – a ciszterciek rendszerváltás utáni visszatéréséről. A rend számára az iskolák újraindítása mellett, sőt időben előtte, kulcsfontosságú volt a plébánia ciszterci vezetés alá kerülése, nyilván a hely vitathatatlan jelentősége miatt. A visszatérő idősebb atyák, majd a munkába álló fiatalabbak a tanul-

mány szerint nemcsak átvettek egy templomot, hanem megújulást is hoztak úgy liturgikus, mint pasztorális téren. Ráadásul a rendszerváltás kínálta lehetőséggel élve az egyházközség évtizedek után ismét egyik centruma lett a terület társadalmi és kulturális életének is.

Gárdonyi Máté

■ CONÇALVES, BRUNO (ed.):

Après le rapport de la CIIASE... la réforme du droit penal canonique

Cerf, Paris 2024, pp. 251

A kiskorúakkal szembeni szexuális visszaélések fájdalmas jelensége az elmúlt három évtizedben a Katolikus Egyház gyermekekhez fűződő viszonyának a legégetőbb kérdésévé vált. Ez nemcsak a korábbi kánoni jogszabályok újabb és újabb pontosításában és szigorításában érzékelhető, hanem a különböző hierarchikus szinteken elhelyezkedő gyermek- és ifjúságvédelmi szolgálatot folytató hivatalok felállítása, valamint az áldozatsegítő központok létrehozása terén is. A felsorolásból világosan kitűnik, hogy a Katolikus Egyház elméleti, jogalkotási és mindennek a végrehajtási szintre történő átültetését segítő intézményes formáiban is egyértelműen elkötelezett a gyermekek és fiatalok védelmére. Mindemellett sajnos az is jól érzékelhető, hogy továbbra is kiugróan magas a gyermekek – és a velük egyenlő elbírálás alá esők – kárára elkövetett szexuális visszaélések száma, holott éppen ezek azok a legsúlyosabb büntetendő cselekmények, amelyek közül már egyetlen eset is súlyos – a legtöbb esetben helyrehozhatatlan – rombolást okoz. Ezért különösen is fontosak azok az intézményes egyházi kezdeményezések, amelyek akár országos szinten törekednek a gyermekekkel és fiatalokkal szembeni korábbi visszaélések, és azok körülményeinek a feltárására. Ezek – ahogyan maga a kánoni büntetőjog is – a közösség és az egyén védelmét, a büntetendő cselekmény elkövetésének megelőzését, vagy megszüntetését, és az igazságosság helyreállítását szolgálják.

Franciaországban a Katolikus Egyháznak, a kialakult válságra adott ilyen jellegű válaszlépésének kell tekinteniünk az Egyházban elkövetett szexuális visszaélésekkel foglalkozó független bizottság felállítását (vö. CIIASE), amelynek munkája négy területre terjedt ki: 1) az ügyek feltárására; 2) az abból fakadó okok megértésére; 3) ezek tükrében konkrét intézkedési javaslatok megtételére; 4) a visszaélések megelőzésére szolgáló protokoll megalkotására. Az így elkészült részletes jelentést a CIIASE 2021-ben hozta nyilvánosságra, amely már önmagában is jelentősen hozzájárult a kiskorúak sérelmére elkövetett szexuális visszaélésekkel szembeni zéró tolerancia gyakorlati érvényesíthetőségéhez.

Ezzel párhuzamosan – hosszú várakozás és jogalkotói munka eredményeként – 2021. május 23-án kihirdetésre került a hatályos Egyházi Törvénykönyv büntetőjogi rendszerének a reformja (CIC VI. könyv, 1311–1399. kánonok). Ferenc pápa *Pascite gregem Dei* apostoli konstitúciójának részeként, teljesen megújította a CIC 1398. kánonját, amely egészében a kiskorúakkal – és a velük egyenlő elbírálás alá esőkkel – szembeni szexuális abúzus kérdésének van szentelve. A kánon 1. §-a alapján azt a klerikust, aki a hatodik parancsot megsértését követi el kiskorúval szemben (valamint olyan személlyel szemben, aki állapotszerűen hűjával van értelme használatának, illetve akit a jog az előbbiekkal egyenlő elbírálásban részesít); vagy a felsorolt három kategóriába tartozó személyt pornográf cselekedetre vesz rá, illetve róluk bármilyen eszközzel készült pornográf képet magánál tart vagy terjeszt, hivataltól történő megfosztással büntetendő, egészen a klerikusi státusból történő elbocsátásig. A 2. § ugyanezeket a cselekedeteket

bünteti a megszentelt élet intézményei és az apostoli élet társaságai tagjainak, valamint a világi hívők tekintetében. Esetükben a büntetés az egyházi hivatalból vagy munkakörből történő elbocsátás.

A Bruno Gonçalves által szerkesztett kötet a Katolikus Egyház megújított büntetőjogi rendelkezéseit, valamint a CIASE által közzétett elemzéseket és javaslatokat együtt, egymással összhangban mutatja be. A közreműködő szerzők (Juan Ignacio Arrieta, Astrid Kaptijn, Brigitte Basdevant-Gaudemet, Philippe Toxé, Nicolas de Boccard, Alphonse Borrás, Ludovic Danto), más – más megközelítésből, a CIASE-jelentésben olvashatók tanulságainak levonására hívják fel a figyelmet. Sőt, megfogalmazásra kerül egy országos szintű egyházi büntetőbíróság felállítására tett javaslat is, amelynek előkészítésével a Francia Katolikus Püspöki Konferencia Bruno Gonçalves professzort bízta meg.

Ferenc pápa úgy fogalmazott, hogy az egyházi büntetőjog átdolgozási folyamata, II. János Pál pápa és XVI. Benedek pápa reformjait is felhasználva, 2021. május 23-ával reményei szerint célba ért. Ez az állítás természetesen általánosságban az egységes büntetőjogi rendszerre vonatkozik, amelynek részét képezik a pappászentelés felvevőjével, az abortusz kérdésével, a klerikusok viselkedésével, a laikusok által elkövetett visszaélésekkel, a kiszolgáltatott nagykorúak sérelmével, a legsúlyosabb büntetendő cselekmények széles körével, a pápai titokkal, a gyónási titokkal, a hivatali halállal történő visszaéléssel, és a házasságtöréssel kapcsolatos kánoni szankciók, valamint az önmagától beálló büntetések és az ezek által okozott lelkipásztori zavarok rendezésére hozott új intézkedések. Azonban a hosszú felsorolásból mindenképpen kiemelkedik a kiskorúakkal – és a velük egyenlő elbírálás alá esőkkel – szemben elkövetett bűncselekmények legszigorúbb megítélése, amely esetek a legnagyobb kárt és botrányt okozzák. A jelen kötet ezt az egyetemes fegyelmi keretet ötvözi azokkal a gyakorlati, elsődlegesen a megelőzést szolgáló, és az egyes büntetőügyek elbírálásához szükséges sajátos ismeretekkel, amelyeket a CIASE következetes munkája tárt fel Franciaországban. A Bruno Gonçalves által szerkesztett munka így kétségtelenül olyan új műfajt hozott létre, amely például szolgálhat más országok püspöki konferenciái és kánonjogi szakértői számára, mind az ügyek feltárása és a megelőzés, mind pedig a büntetőeljárás és a szankciók következetes alkalmazása terén.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ERDŐS KRISTÓF – SZULY RITA – TABAJDI GÁBOR – WIRTHNÉ DIERA BERNADETT (szerk.):

Küzdelem a lelkekért.

Pártállam és egyházak a hosszú hatvanas években. I–II.

Nemzeti Emlékezet Bizottsága, Budapest 2023

A tíz évvel ezelőtt alakult Nemzeti Emlékezet Bizottsága, melynek törvény által meghatározott feladata „a kommunista diktatúrával kapcsolatos állami emlékezet megőrzése”, kezdettől indított kutatási projekteket a vallásüldözés tudományos igényű feltárása és dokumentálása érdekében. A kutatói érdeklődés egyrészt annak minél alaposabb leírására irányult, hogy a pártállam milyen módszerekkel működtette a megfigyelés, bomlasztás, megfélemlítés és instrumentalizálás rendszerét a vallás elleni harc során, másrészt az emlékek összegyűjtésére arról, hogy mit jelentett egy ellentétes, sőt ellenséges ideológiai környezetben megélni a keresztény elkötelezettséget, őrizni egy hagyományos

értékrendet. A témakör összetettségéről a hatvanas évekről szóló tanulmánygyűjtemény két kötetének címlapfotói is árulkodnak. Az első kötet címlapján katolikus püspököket látunk, amint éppen esküt tesznek a Magyar Népköztársaság alkotmányára. Ez egy hivatalos fotó a mindkét részről diplomáciai sikerként elkönyvelt vatikáni-magyar megállapodás idejéből, de a hatvanas évek társadalmi valóságához mérten a főpapok barokkos díszruhájukban inkább úgy hatnak, mint egy letűnt világ ittfelejtett hírmondói. A másik képen táborozni induló gyerekeket látunk a Regnum Marianum betiltott ifjúsági közösségéből; a titkosszolgálati módszerrel készített megfigyelési fotón a számokkal jelölt személyek egyúttal célszemélyek is, akikre retorzió várt illegálisnak minősített tevékenységükért.

A kötet címében jelzett küzdelem valójában több szinten zajlott. Miközben az állam elvárta az egyházaktól a szocializmusba való beilleszkedést, sőt a rendszer támogatását az általa kijelölt keretek között, a stratégiai célt mégiscsak a marxista-leninista valáláskritika, ateista propaganda jelölte ki; ez rendszerspecifikus tényező maradt mindvégig. A másik oldal viszont Krisztus missziós parancsát tekintette irányadónak: menjete, tegyetek tanítványommá minden népet – s az egyházak nem engedtek abból, hogy törekedjenek ennek a küldetésnek a teljesítésére a hatvanas évek Magyarországon is. A taktikai célok között állami részről ekkorra előtérbe került az egyházak nemzetközi kapcsolatainak politikai és hírszerzési célú felhasználása, s a lojális egyházvezetés igénybevétele a még mindig renitens „közkatonákkal” – papokkal, lelkészekkel – szemben. A másik oldalon a megmaradt pozíciók őrzése, a lehetőségek („rések”) kihasználása adott esélyt az egyházi élet szinten tartásához, reménybeli fejlesztéséhez. Operatív szinten, a helyi „gyalogság” – pártfunkcionáriusok, pedagógusok – bevetésével folyt az iskolai hitoktatás elleni kampány, holott a hitoktatás legális működési terület volt. S éppen itt, a jövő nemzedék nevelésének „hadműveleti területén” igényelt nagy bátorságot és leleményességet az ifjúsággal való foglalkozás a lelkipásztorok és elkötelezett egyháztagok részéről.

A most közreadott, mintegy harminc hosszabb és rövidebb lélegzetű tanulmány vagy a köztörténeti alapon 1956/58-tól 1973-ig számított „hosszú hatvanas évek” egészét vizsgálja egy adott szempontból, vagy pedig egy konkrét esetet dolgoz fel; ezáltal a kötetek bő meritéssel mutatják be a három nagy keresztény egyház korabeli helyzetét. Egyaránt szóba kerülnek nemzetközi összefüggések és lokális tapasztalatok, párhatharozatok és egyházi törvények, egyházkormányzat és a hivatalos keretek peremén vagy azonkon túl működő közösségek, hitoktatás és ifjúsági pasztoráció, szerzetesek és ébredési csoportok, presbitériumok és női vallásosság, ellenőrzött felekezeti sajtó és szamizdat-irodalom. A szerzők közül a pártállami egyházpolitika felől közelít a témához Fejérdy András, Tabajdi Gábor, Soós Viktor Attila, Gál Máté, Mezey András, Sz. Nagy Gábor és Ring Orsolya, Bechtold Panna és Mózyessy Gergely, valamint Köbel Szilvia. Papok, lelkészek és hívek „tapasztalattörténeteit” tárja fel Kiss Réka, Csikós Gábor és Ó. Kovács József, Szabó Bence, Rigó Róbert, Falusi Norbert, Szigeti László, Fórizs István, Nagy Károly Zsolt. A hatalommal történő szembehelyezkedés példáit hozza Mózyessy Gergely és Varga Mátyás, Isó Gergely, Petes Róbert, Szatmári Judit, Kertész Botond, Völgyesi Orsolya, Mirák Katalin, Wirthné Diera Bernadett. Végül a szerzetesekre irányítja a figyelmet Gilányi Magdolna, Hajnal Géza, Bögre Zsuzsanna, Földvári Katalin, Kisnémet Fülöp.

A kutatás széles körű együttműködés révén valósult meg, hiszen a Nemzeti Emlékezet Bizottsága mellett a Károli Gáspár Református Egyetem, a Pázmány Péter Katoli-

kus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara, valamint a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézete is a kezdeményezők között volt. Jó látni, hogy mennyi kutatóközösség szerveződött az elmúlt években a közelmúlt egyháztörténeti forrásainak feltárására: Kecskeméten, Nyíregyházán, Pannonhalmán, Sárospatakon, Székesfehérváron, és az evangélikusok országos levéltárában. Ugyancsak előremutató, ahogy a résztémák kutatói egy nagyobb konzorcium (ez a szerkesztők által adott meghatározás) együtt gondolkodó munkatársai lettek; példa erre, hogy amit az egyik kutató az Állami Egyháziügyi Hivatal központi iratanyagában kutatott, azt a másik megyei szinten nézte meg és elemezte. Ráadásul a kutatócsoport tagjai értelmezési kereteket is felkínálnak egymás és az olvasó számára: ilyen a kádárizmus fogalmának kapcsolatba hozása a hatvanas évek egyházpolitikájával, a kulturális ellenállás koncepciójának alkalmazása az egyházi közösségekkel kapcsolatban, a vallási ellenállás specifikumainak vizsgálata, vagy éppen a reziliencia, rugalmas ellenállási képesség kifejezés bevezetése az egyháztörténeti szakszótárba.

A tanulmányok olvastán újabb, továbbgondolásra érdemes szempontokra figyelhetünk fel; az egyik a szakszargonok, csoportnyelvek ütközésének vagy éppen egymásra hatásának kérdése. A teológiai szakkifejezésekkel élő papok és lelkészek, az igehirdetésen szocializálódott hívek egészen másként szólnak meg a forrásszövegekben, mint az egyháziügyi apparátcsikok vagy az állambiztonsági tisztek, adott esetben ugyanarról az eseményről. Első hallásra talán nem gondolná az ember, hogy „az Isten ennek a gyülekezetnek a pásztorlására olyan pástort küldött, aki Jézus Krisztus hű gyermekének bizonyult” – majd: „a népéért dolgozó pap” – végül pedig: „azok közé tartozik, akik a legszélsőségsébb reakciót képviselik az egyházon belül” – egy időben és egyazon személyről adott jellemzések. Annak is számos nyomát találjuk az idézett szövegekben, hogy az egyházvezetés miként idomul nyelvhasználatában is a párt- és állami szervek által kialakított szakszargonhoz – s tegyük hozzá, a hivatalos állásponhoz is. Külön „műfajt” képvisel az állambiztonsági apparátus által kialakított terminológia, ahogy annak használói az összegyűjtött információkat egy egységes világképbe transzformálják, egyúttal kriminalizálják a vallási nyelvhasználatban erényként feltűnő magatartásformákat. A másik oldalon pedig azt regisztrálhatjuk, hogy az üldözésnek kitett közösségek olyan kommunikációs formákat fejlesztettek ki, amelyet csak a beavatottak értek. Mondhatni, szociolingvisztikai torlódás tanúi lehetünk a kötet olvastán, és a szerzők nagy érdeme, hogy erre reflektálnak, segítenek dekódolni a csoportnyelvek mögött meghúzódó, eltérő valóságértelmezéseket. Mennyire más nyelven szólnak meg az üldözöket, akik hivatalos iratokban hagytak nyomot maguk után, és az üldözöttek, akiknek volt alkalmuk visszaemlékezésekben, interjúkban vallani saját tapasztalatukról! Ami az egyik oldalról „az antidemokratikus elemek operatív nyilvántartásába vétele”, az másfelől így hangzik: „nagy megtiszteltetésnek veszem, hogy kiválasztattam e megpróbáltatás méltóságára”. Engedjék meg, hogy ezt a kettősséget ne csupán az eltérő narratíváknak tudjuk be, hanem teológiai jelentőséget is tulajdonítsunk neki...

A másik figyelemreméltó új szempont, mely különösen a vidéki egyházközségek, gyülekezetek történetében ragadható meg, az, hogy az 1956 utáni téesz-szervezések (kényszerkollektivizálás) és a hitoktatás/vallásoktatás leépítésének újabb hulláma nem csupán időben esett egybe, hanem a társadalom radikális – és erőszakos – átalakításának programjában egybekapcsolódott. A tanulmányok egy része számos konkrét esettel támasztja alá ezt, úgy a hitoktatás elleni harc minden iskolában zajló csatáira, mint annak folyamatos figyelésére nézve, vagy pedig arra irányítva a figyelmet, hogy a vidéki lelki-

pásztorok miként viszonyultak a híveik tömegét érintő állami politikához, a falvak kezdődő kiürüléséhez. Hogy ez nem csupán utólagos történeti rekonstrukció, arra az a, kötetben idézett forrásszöveg világít rá, mely az Állami Egyházügyi Hivatal 1962-es értékelését őrizte meg: „A papok döntő többsége reálisan látja, hogy a mezőgazdaság szocialista átszervezése az egész társadalomra nézve alapvető politikai, gazdasági és kulturális átalakulást jelent. Tudatában vannak, hogy e társadalmi átalakulás alapjaiban megrendítette az egyházak politikai, gazdasági és ideológiai helyzetét”.

Nem lenne teljes a kép a hosszú hatvanas évek egyháztörténetéről, ha nem kerülne szóba azok a templomok és gyülekezetek, kisközösségek és szerzetesrendek, melyek minden akadály ellenére a belső szabadság és a keresztény remény szigeteiként tudtak fennmaradni. Jó, hogy olvashatunk e kötet lapjain szellemi oázisról, bizalomról és egymásrautaltságról, túlélési stratégiákról, hűségről és útkeresésről is.

Gárdonyi Máté

■ ANDREW LINZEY:

Az állatok teológiája

Kairosz, Budapest 2024

Miközben az oxfordi anglikán pap-teológus, Andrew Linzey, az állatokhoz fűződő viszony keresztény ethoszát provokatívan elemző munkája az angol kiadás után 30 évvel magyarul még mindig hiánypótlónak tekinthető, a nemzetközi recepció már sok szempontból kritikusan szemléli az eredeti művet. Kritikával illethető például mindjárt a könyv címébe foglalt alaptézise, mely szerint létezik olyan, hogy az „állatok teológiája”. Bár a nyugati világ az utóbbi fél évszázad újszerű kulturális mátrixában megújult érdeklődéssel fordul az állatok felé, az élővilág emberen kívüli részére a bibliai kinyilatkoztatás csak annyira periférikusan és tagolatlanul tesz utalásokat, hogy kérdéses, jogos-e ezeket az etikai-világképi elmélkedések átfogóbb világából kiemelve önálló „teológiai” témává avatni. Ezt a belátást tükrözi a *Laudato si'* enciklika is, amely az állatok szerepét következetesen az ember felelősségi körébe és a teremtett világ egységének kontextusába helyezi.

Linzey 320 oldalas könyve két közel egyenlő részre tagolódik: egy szisztematikus alapvetésre és egy esettanulmányokat tartalmazó gyűjteményre (állatkísérletek, vadászat, vegetarianizmus, géntechnológia). A rendszerező teológiai rész középpontjában találjuk a szöveg talán legerősebb és a szemléletformálás szempontjából legfontosabb fejezetét, amelyben a szerző felidézi az ember kozmikus papi hivatásának a *ressourcement*-teológiában jól ismert biblikus-patrisztikus paradigmáját, ami például az ember állatokhoz fűződő viszonyát is meghatározza. Mire gondoljunk a biblikus utalásokat illetően? Már a kezdet kezdetén, az ember teremtesen belüli szerepét meghatározó „uralkodás” (*rāḏāh*) és „örizni, művelni” (*šāmar* és *ābad*, Ter 2,15) kifejezések tágabb kontextusban a teremtett világért viselt felelősséget hangsúlyozzák, amelyek a Leviták könyvében is visszatérnek – hol Izrael egész közösségére vonatkozó törvények és parancsolatok megtartására, hol a papok szent sátorbeli szolgálatára és tisztulási szertartásokra vonatkozóan (Lev 8,35; 22,9). Bár e kifejezések nem kizárólagosan papi funkcióhoz kapcsolódnak, mégis a teremtés rendjének őrzésében és a közvetítői szerepben rejlő teológiai összefüggésekre mutatnak rá. Később az újszövetségben a választott nép tagjainak Krisztusra vonatkoztatott általános papi szerepe újra hangsúlyosan kozmikus dimenziót kap az eszkatologikus beteljesedés összefüggésében (Jel 5,10). Hozzátehetjük ehhez, hogy az

egyházatyák gyakorta reflektáltak az eucharisztia kozmikus dimenziójára és arra, hogy az ember alapvető hivatása, hogy közvetítő szerepet töltsön be a Teremtő és a földi létezők között, Isten áldó jelenlétét közvetítve számukra, illetve a „teremtés papjaként” Istenhez emelve mindeneket. Szervesen találkozik ez a vízió a *Laudato si'* enciklika „átfogó ökológia” gondolatával! Linzey töredékes utalásokat tesz a biblikus–patrisztikus horizontra, amely az ember gyakorlatiasabban kifejthető „sáfári szerepét” kontextusba helyezi, majd arra ösztönöz minket, hogy lépjünk be „emberségünk papi természetébe” és fedezzük fel „papi emberségünket” az állatokkal összefüggésben is, amelyeknek szintén teremtményi méltósága, önértéke van. (vö. 110.o.)

Az öt fejezetet tartalmazó szisztematikus rész gondolatmenetének a keresztény eszmetörténettel szemben erősen kritikus tartalmáról paradox módon elmondható, hogy az első és a második fejezet csak az említett – az ember kozmikus papi hivatásáról szóló – harmadik fejezet nyomán találja meg a vonatkozási pontját. Az első fejezetben Linzey bemutatja olvasójának, hogy a teológiában az állatokkal kapcsolatos kérdések történetileg mennyire perifériára szorultak, és az ember uralkodó szerepének félreértelmezése gyakran legitimálta az állatok kizsákmányolását. A második fejezetben a szerző a keresztény teológia antropocentrikus örökségének problémáit tárgyalja, különös hangsúlyt fektetve arra, hogy az emberi kiváltságosság félreértelmezése miként vezetett az állatokkal szembeni etikai közömbösséghez, sőt azok instrumentalizálásához. A központi fejezetet követően, a „Felszabadítási teológia az állatokért” címet viselő negyedik fejezetben Linzey rátér az emberi felelősség konkrét etikai következményeire, amelyek az állatokkal való bánásmódot a keresztény erkölcsi cselekvés szerves részévé teszik. Kibontja a „teológiai nagylelkűség” elvét, amely szerint az állatok iránti együttérzés és gondoskodás nem opcionális, hanem a keresztény szeretet (agapé) kiterjesztésének elengedhetetlen dimenziója. Végül a szisztematikus részt lezáró ötödik fejezetben a szerző teológiai kontextusban látta az állatok jogainak és méltóságának elismertetéséért tett erőfeszítéseket. Linzey üzenete szerint a keresztény teológia csak akkor lehet hiteles és teljes, ha elismeri az állatokkal szembeni erkölcsi kötelezettségeket, és a reflexióban helyet ad az állatok önértékének.

A második rész a korábbi vázlatos alapvetésből kiindulva az állatjogi mozgalmak számára hasznos állásfoglalások levezetésére törekszik, többszörösen meglepve a gyanútlan, együttgondolkodásra hangolt olvasót a korábban felvonultatott érvekből levezetni vélt következtetések aránytalan radikalizmusával. Linzey ebben a részben inkább fanatizmusra hajló aktivistaként, mintsem akadémiai vitapartnerként lép színre olyan megállapításokkal, miszerint az állatkísérletek lényegileg „istentelen áldozatok”, a vadászat a „ragadozás antievangeliuma”, a vegetarianizmus ma már kötelező bibliai eszmény, az állatokra alkalmazott géntechnológia pedig az állati rabszolgaság új, abszolút formája. A könyv szakrecenzorai ezen a ponton felelősek a szerzőnek, hogy immár sem az öszövétségi (Mark McEntire), sem az újszövetségi (David M. May) egzegézisében nem tárgyilagos, morálteológiai vonatkozásban pedig megengedhetetlenül elfogult az emberekkel szemben, az állatok javára (Hans Halter). A fordítók gondos munkájának eredményeként a könyv magyar kiadása is részletes „irodalmi útmutatóval” (1994), illetve tárgymutatóval zárul.

Véleményem szerint az állatok teremtett világon belüli arányos önértékét védő keresztény apologetika kidolgozása – amire Linzey valójában vállalkozik – ma valós kihívás az egyház társadalmi tanításának tágabb, valamint a teremtésvédelem szűkebb kontextusában (vö. *Laudato si'*) egyaránt. Ugyanakkor a ferences Anton Rotzetter

2011-es *Die Freigelassenen – Franz von Assisi und die Tiere* című könyvében ennek sokkal szerencsésebb megvalósulását találjuk, mint Linzey-nél. Rotzetter valós párbeszédre kész stílusban és tartalmi árnyaltsággal tárgyalja a „teremtés papjaként” felfogott ember kozmikus szolgálattételénél kívánatos ethoszt az állatok vonatkozásában. Összességében Linzey könyve olyan hozzájárulási kísérlet az állatok teológiai státuszáról szóló keresztény diskurzushoz, amelynek – bár vitatható következtetésekkel és radikális hangsúlyokkal lep meg minket – jelentős a hatástörténete, ezért a magyar olvasónak is hasznos ismernie azt. Mivel azonban ez a 30 éves klasszikus magyarul a szakirodalmi kontextusa nélkül jelenik meg, Linzey kiegyensúlyozott recepciója a katolikus olvasótól külön figyelmet igényel.

Bagyinszki Ágoston OFM

■ TUPPUTI, EMANUELE (a cura di):

Accompagnamento e discernimento pastorale e giuridico.

Linee guida circa le situazioni di fragilità matrimoniali

Editrice Rotas, Barletta 2024, pp. 176

A családot, amelyet egy férfi és egy nő élethosszig tartó szövetsége, azaz a házasság hoz létre, az Egyház minden korban a társadalom alapegységének tekintette. Az 1980. szeptember 26 és október 25 között Rómában megtartott püspöki szinódus eredményeit II. János Pál pápa (1978–2005) az 1981. november 22-én kiadott *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdításában foglalta össze, különös hangsúlyt helyezve a posztmodern kor hatásának a problémáira. Ebben a dokumentumban a pápa rámutatott arra, hogy a házasság és a család az egyik legfontosabb emberi érték, amelyet az Egyháznak – a világi társadalmat és a kultúrát érintő mélyreható és gyors változások között is – minden eszközzel támogatnia kell. Ez az intézményes segítség megjelenik a házassággal kapcsolatos alapvető tanítás körültekintő, kiegyensúlyozott, és közérthető megismertetésében; a házasság és a család fogalma lényegi és tartalmi egymáshoz rendeltségének bemutatásában; a család életének mindennapos emberi vonatkozásaira történő reflexióban; valamint a mindehhez kötődő, napi szinten megvalósuló lelkipásztori tevékenységében. II. János Pál útmutatása, a család egyedülálló értékére való figyelemfelhívással, számos új kezdeményezést indított el, mind a világegyház, mind az egyes püspöki konferenciák és egyházmegyéek szintjén. Az említett cél megvalósítására való elkötelezettséget jól jelezte a VI. Pál pápa által (1963–1978) még 1973-ban létrehozott családdal foglalkozó szentszéki bizottság átszervezése 1981-ben, *A Család Pápai Tanácsa* megnevezéssel, amelynek célja éppen a családok lelkipásztori támogatásának az elősegítése volt. Hasonló lényegi lépést jelentett az 1983. január 25-én kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv, amely az 1063. kánonban külön kitért a házasságok lelkipásztori támogatására. Ez nemcsak a házasság távolabbi és közvetlen előkészítéséről, valamint a házasságkötés liturgiájáról rendelkezett, hanem a negyedik szakaszt a megkötött házasságok utólagos segítésének és a családok gondozásának szentelte. Természetesen itt kell megemlíteni a különböző római dikasztériumok által, a 80-as évek közepétől kezdve, a kérdéskörrel kapcsolatban kiadott állásfoglalásokat, valamint a legfőbb egyházi hatóság XVI. Benedek pápa idején (2005–2013) kihirdetett dokumentumait, köztük a Családok VII. Világtalálkozója 2012-ben, Milánóban megtartott rendezvényének szövegeit, és az azon elhangzott pápai homíliát (2012. június 3.). Nem kétséges, hogy ebbe a töretlen ívbe illeszkedett a Ferenc pápa

(2013–) által összehívott, család kérdéskörével foglalkozó rendkívüli püspöki szinódus 2014. október 5–19-én, és a XIV. rendes püspöki szinódus 2015. október 4–25-én, amely utóbbi is szintén teljes egészében erre a témára összpontosított. A két szinódust követően Ferenc pápa kihirdette a kánoni házassági eljárás szabályainak egyszerűsítését célzó *Mitis Iudex Dominus Iesus* kezdetű motu propriót a latin, valamint a *Mitis et Misericors Iesus* kezdetű motu propriót a keleti egyházak számára (2015. december 8.), amelyek bevezetőjében kifejezetten beszélt a családok „sérülékeny helyzetéről”. Ferenc pápa az *Amoris laetitia* szinódus utáni apostoli buzdításban összegezte 2016. március 19-én az Egyháznak a családra vonatkozó átfogó tanítását. Az új dokumentum megjelenése és az azt értelmező további állásfoglalások újabb lendületet adtak a családdal kapcsolatos mind elméleti, mind gyakorlati kérdések elemzésének, akár az egyes püspöki konferenciák, akár az egyházi egyetemi fakultások részéről.

A fentebb leírt folyamatnak az egyik kiemelkedő gyümölcse az Emanuele Tupputi által szerkesztett legújabb kötet, mely vizsgálatának középpontjába a családokról való lelkipásztori és egyházi gondoskodás szempontjait helyezte, különös tekintettel a családok „sérülékeny helyzetének” kezelésére. A kötet két nagy egységből áll. Az első valójában egy pontosan megszerkesztett útmutató, amely hosszas és alapos előkészítés után került összeállításra, felhasználva a megújított házassági eljárás jog alkalmazásának folyamán szerzett tapasztalatokat (pp. 23–53). Olyan kérdések kerülnek összefoglalásra, mint az egymástól külön élő, és az állami jog szerint elváltak közötti különbség; a szentségek kiszolgáltatásának lelkipásztori vonatkozásai; a lelkipásztori munka és az egyház-jog által nyújtott segítség; a házasság eredeti érvénytelenségére irányuló eljárás kezdeményezésének az okai; valamint, a házastársuktól különvált személyek részvétele az egyházi közösség életében.

A második egységet tíz különböző műfajú anyag alkotja (vö. Függelék, pp. 55–174). Mindenekelőtt itt olvasható több jelentős kánonjogi szerző lelkipásztori jellegű elemzése, a plébános szerepéről a *Mitis Iudex* tükrében (Luigi Sabbarese), a semmis házasság létrejöttének megelőzésére vonatkozó szempontrendszeréről (Paolo Bianchi), az érvényes házassághoz szükséges érettségről (Tonino Cantelmi, Martina Aiello), valamint az ortodox házasságjog sajátosságairól és a vegyes házasságokról (Lorenzo Lorusso). Végül gyakorlati útmutatást olvashatunk a különélő, vagy állami jog alapján elvált, továbbá az elvált és a világi jog szerint újraházasodott személyekről történő plébániai lelkipásztori gondoskodás formáiról és lehetőségeiről.

A munka legelején kapott helyet Leonardo D’Ascenzo, a Trani-Barletta-Bisceglie-i Főegyházmegye érsekének ajánlása (pp. 5–10), valamint Erasmo Napolitano, a Nola-i Egyházmegye bírói helynökének részletes előszava (pp. 11–17).

A 2024 őszén megjelent kötet mindenképpen úttörőnek nevezhető a házasságjogi és a Katolikus Egyház családról szóló tanításával kapcsolatos szakirodalom területén, mivel egyedülálló módon ötvözi az egyházi jogalkotást és jogalkalmazást a lelkipásztori lehetőségekkel és gyakorlattal. Mindezzel nemcsak a papok és a családpasztorációban dolgozó szakemberek számára szolgál útmutatással, hanem minden olyan hívő részére is biztos eligazítást nyújt, aki élni kíván az Egyház által a „sérülékeny családoknak” és tagjaiknak nyújtott segítséggel.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ VAJDA JÁNOS:

Csak az ügyvédem a pszichológusom jelenlétében!

Orac Kiadó, Budapest 2023, pp. 411

Az ismert magyar jogpszichológus könyvének célja, hogy bevezesse az olvasót a jogpszichológia eddig feltáratlan világába. Már az *Előszó*ban utal arra, hogy a könyv jellegét tekintve tulajdonképpen egy „térkép” (p.13), mely azt a szerepet hivatott betölteni, hogy érthetőbbé tegye a jog és a pszichológia kapcsolódási pontjait, úgy, hogy praktikus értékekkel bíró példák, kísérletek, esetek, tesztek bemutatása mentén tárja elénk és járja körbe a situációs gyakorlatok által elmélyíthető pszichológiai alaptudást, ami a jogi környezetben is megállja a helyét. Minden elméleti, fogalmi levezetés közé harmonikusan ékelődik be egy-egy gyakorlati kísérlet, teszt vagy jogi történet, ami nemcsak érdekessé teszi a mű olvasását, hanem gyakran felkínálja az olvasó számára annak lehetőségét is, hogy önmagát, kialakított szokásait, torzításait letesztelje és egyben hasznos önkritikát is gyakorolhasson. A *Köszönetnyilvánítást* és az *Előszót* követően a mű hat fejezetre tagolódik. Az *Elméleti alapozás* címet viselő I. fejezetben a jogász szerző röviden beszámol arról, hogy ő maga hogyan találkozott a pszichológiával és kijelenti, manapság „már nem csupán jogászok vagyunk [...] de sokszor pszichológusok is” (p.18). Beismerően és ajánlasként állítja, hogy a jogászi munkában is állandóan emlékeztetni kell magunkat „saját tökéletlenségeinkre” (p.19). A *hármszögleteszt* példáján keresztül bemutatja, hogy már a döntéseinket megelőző észlelésünk is mennyire kitett a torzítás veszélyeinek, így el kell fogadnunk, hogy irracionális lények vagyunk, torzításaink pedig szisztematikusak. A II. fejezet a *Kognitív torzítások a jog világában* címben is szereplő, jogi gyakorlatban előforduló kognitív torzításokra hívja fel a figyelmet. Rámutat, a jogászokra még inkább igaz, hogy a matematikai és statisztikai érvekre intuitíve vakok. A szerző részletesen tárgyalja a *magabiztossági torzítást* és a MI gondolkodásunkra történő hatásait, melynek használatával kiszervezve gondolkodási folyamatainkat, saját memóriánk és a kritikai gondolkodásunk hanyatlásához nyújtunk segítő kezét. Nem szabad azt gondolnunk, hogy a MI nem fogja kitermelni a saját kognitív torzításait! Végül a gondolkodási hibák ellen hat módszert ajánl fel. A III. fejezet címe a *Jogi sztorik, avagy a jogi meggyőzés művésze*, mely arra keresi a választ, hogy egy jogi kontextusban milyen módon és milyen eszközökkel lehet meggyőzően érvelni. Meggyőzés során jelentős szerepet töltenek be az érzelmek, melyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül. Tárgyal a jogi meggyőzés szabályairól is és különös jelentőséget tulajdonít a történeteknek, mivel azokban jelenik meg gondolkodásunk azon sajátossága, hogy eredendően koherenciára törekszik. A történet összeállításának lényeges mozzanata az *erőteltjes színopszis* kialakítása. A jogi érvelésekben ismernünk kell az emlékezet működését, az asszociációk és a priming (előhangolás) használatának előnyeit. A meggyőzéshez a szerző végül ajánlja a vizuális segédeszközök használatát is. A IV. fejezetben – *Tanúk: barátok és/vagy ellenségek* – a jogi eljárásokban szereplő tanúk pszichológiai folyamataira összpontosít, de megismerteti velünk a kérdés/kikérdezés technikáit is. A tanúk meghallgatásának két dimenzióját mutatja be: az *interrogatív közeget* (cél a minél több és pontosabb információ és emlék gyűjtése) és a *peres közeget* (melyben azt szeretnénk, hogy a tanú saját elgondolásunkat, narratívánkat támogassa). Összegzőképpen leírja azt a szomorú következtetését, hogy képtelenség az események tökéletes rekonstruálása, és ahogy telik az idő, úgy a jogász helyzete egyre rosszabbá válik. A hazugság, a megtévesztés, a színlelés témáiba kapunk ezt követően betekintést, melyeket nagyon nehéz felismerni, mivel „magát a hazugságot soha nem

tudjuk utolérni” (p. 245). Ez persze nem azt jelenti, hogy adjuk fel! Sőt, ha a *kognitív terhelés* alapfeltételezéséből indulunk ki (hazudni kognitíve megterhelőbb, mint igazmondónak lenni), akkor néhány hasznos technikát mégis alkalmazhatunk a jogi eljárások során, egyszerűen, „a hazugot meg kell dolgoztatni” (p. 267). Az *V. fejezet* a *Jogász a tárgyalóasztalnál*, mely bemutatja a hatékony tárgyalást általában gátló pszichológiai folyamatokat. Bár gyerekkorunktól fogva *pozícióalapú* tárgyalásra vagyunk kondicionálva (azaz mereven ragaszkodunk pozícióinkhoz, és magát a tárgyalást harcként, küzdelemként fogjuk fel), de létezik *érdekalapú* tárgyalási forma is, aminek kialakításában segítségünkre lehet a *Harvard tárgyalási program*. A tárgyalások alatt érdemes kezelni a pszichológiai tényezőket, főképpen az *autonómiát* és az *elismertség érzését*. Gyakran találkozhatunk olyan konfliktusos személyekkel is, akikre különösen jellemzőek a kognitív torzítások (*narcisztikus és borderline személyiségzavar*). A könyv utolsó, *VI. fejezete*, a *Pszichológiai iránytű, ha elvesznénk*, amiben a szerző egy listát állít össze a számára leglényegesebbnek tartott, már előzőleg is tárgyalt szabályokról, melyek a jogászai tevékenységben mintegy iránytűként szolgálhatnak. A könyv – a szerző ígérete szerint – valóban térkép és iránytű mindazok számára, akik mindennapi jogi tevékenységük során fel szeretnék ismerni és jártasságot szerezni a pszichológiai dinamizmusok működésében. Témáját tekintve a jog és pszichológia kapcsolata egyre fontosabbá válik a modern társadalomban, különösen a jogi rendszerek működése és a döntéshozatali folyamatok szempontjából. A mű jól strukturált, érthető és összességében fontos hozzájárulás a jogpszichológiai irodalomhoz. A könnyű olvashatóság és gyakorlati szemlélet miatt ajánlom továbbá mindenkinek, aki pszichológiai alapismereteit szeretné bővíteni egy speciálisabb jogi kontextusban. Jelen jogi pszichológiai útmutató nemcsak egy eddig kevésbé feltárt terület felfedezésére hív, hanem önkritikus, mélyebb önismeretre és alázatos, keresztényi felülvizsgálatra is ösztönöz. Az autentikus önismeret mércéje pedig az Igazság, amelyre torzításaink ellenére is törekedniünk szükséges!

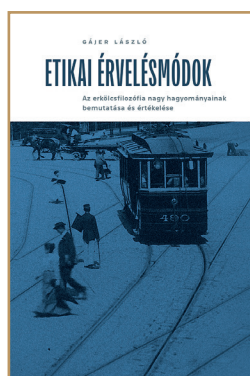
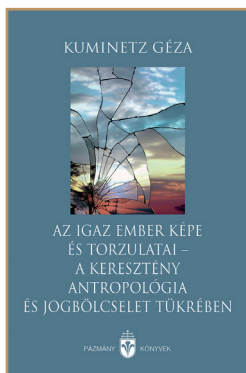
Török István Péter

2024/25. tavaszi félév

- Dr. Kocsis Imre részt vett 2025. március 27-én a Pápai Biblikus Intézet által szervezett konferencián, melyet az alábbi címen tartottak: *Le prime comunità cristiane. Un confronto fra biblisti, storici e giuristi.*
- 2025. április 8-án Karunk két filozófia tanszéke emlékkonferenciát szervezett az egy éve elhunyt Prof. DDr. Rokay Zoltán tiszteletére.
- Ugyanezen a napon posztdoktori konferenciát is tartottunk.
- 2025. április 23-án a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa szervezésében tartották karunk kiadványának, a *Teológia* testvérlapjának, a *Theologiai Szemlének* a centenáriumi megemlékezését (1925–2025) az Evangélikus Hittudományi Egyetemen, ahol Dr. Kránitz Mihály professzor előadást is tartott.
- 2025. április 28-án *Egy pap életútja a hittudománytól a vértanúságig: Ervin Gábor (1912–1944) az emberismeret, az embernevelés és az embermentés nagy példája* címmel tudományos ülést tartottunk a boldoggá avatás előtt álló mártírpap, Karunk egykori hallgatója emlékére. A konferenciát Dr. Kránitz Mihály professzor szervezte. A konferencián előadást tartottak többek között Dr. Gárdonyi Máté, Dr. Puskás Attila professzorok, valamint Egyed Viktor papnövendék.
- Dr. Puskás Attila A *Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat* szerkesztőségeinek nemzetközi tanácskozásán vett részt 2025. május 12 és 16 között Párizsban.
- 2025. május 16-án *Kecskés 130* címmel konferenciát szervezett a Hittudományi Kar 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszéke, a Nemzeti Közsolgálati Egyetem EJKK Vallás és Társadalom Kutatóintézete és az Aquinói Szent Tamás Társaság a Kar egykori filozófusprofesszora, Kecskés Pál születésének 130. évfordulóján. Az egész napos konferencia anyag kötet formájában is megjelenik hamarosan. A konferenciához kapcsolódóan a Hittudományi Kar Könyvtára kiállítást rendezett Kecskés professzor hagyatékának anyagából.
- Megjelent angolul is a veszprémi egyházmegye története, melynek szerkesztője és egyik szerzője Dr. Gárdonyi Máté professzor. A kötet címe: *The Veszprém Church of Saint Michael. The History of the diocese (since 1993, archdiocese) of Veszprém.* Ed. M. Gárdonyi – B. Karlinszky – T. L. Varga. Veszprém: Veszprém Archdiocesan Library and Archives, 2025.
- Dr. Kránitz Mihály külföldi ökumenikus kutatáson vett részt 2025. május 22 és 23 között a Lyoni Érsekség levéltárban, illetve a Lyoni Katolikus Egyetem (UCLY), Bölcsészettudományi és Hittudományi Karán. Kutatási Téma: A katolikus ökumenizmus kezdetei.

- 2025. május 30-án ülésezett A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság a Hit-tudományi Kar épületében. A konferencia címe: *Az Angyali Doktori életműve és hatása – újjászületések a keresztény filozófiai gondolkodásban* volt. Az egésznapos konferencián részt vett Varga Lajos váci segédpüspök is. A Társaság vezetője Dr. Vincze Krisztián professzor.
- Dr. Gárdonyi Máté professzor június 6-án *A világ békéje feletti örökös, mint a pápák péteri szolgálatának része* címmel adott elő a budapesti Párbeszéd Háza által rendezett, *A háborút lezáró, igaz és igazságos nemzetközi béke létrehozatala* konferencián.
- Dr. Gájer László szervezőként és előadóként részt vett a *Just War and Just Peace* című nemzetközi konferencián, amelyet 2025. június 11-én tartanak a Ludovikán az NKE és a PPKE közös szervezésében. A szakmai nap főelőadója Michael Czerny bíboros, az Átfogó Emberi Fejlődés Dikasztériumának prefektusa volt.

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



A MAGYAROK KRÓNIKÁJA (Buda, 1473)

(Szent István Könyvek 23.)

248 oldal, keménytető. Ára: 2800 Ft

KUMINETZ GÉZA AZ IGAZ EMBER KÉPE ÉS TORZULATAI – A KERESZTÉNY ANTROPOLÓGIA ÉS JOGBÖLCSELET TÜKRÉBEN

(Pázmány Könyvek 14.)

192 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft

ERIK PETERSON A MONOTEIZMUS MINT POLITIKAI PROBLÉMA

(Fides et Ratio 11.)

132 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft

GÁJER LÁSZLÓ ETIKAI ÉRVELÉSMÓDOK

172 oldal, puhafedeles. Ára: 3900 Ft

JÖJJ, KÖVESS ENGEM! Fiatal papok tanúságtétele a papi hivatásról

148 oldal, puhafedeles. Ára: 2500 Ft

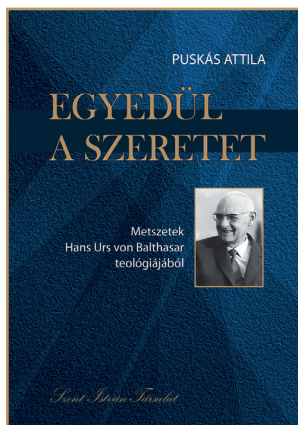
SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049

POSTAI RENDELÉS: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-MAIL: vevoszolgalat@stephanus.hu; STEPHANUS INTERNETES KÖNYVÁRUHÁZ: szitkonyvek.hu

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



PUSKÁS ATTILA
EGYEDÜL A SZERETET

480 oldal, keménytáblás.

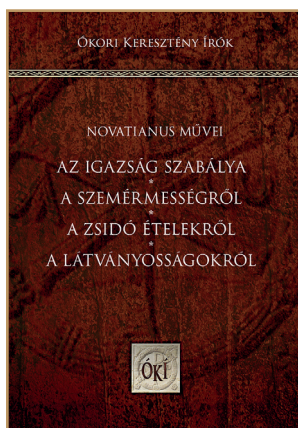
Ára: 5600 Ft



MEZEI BALÁZS
AZ ÚJDONSÁG ANATÓMIÁJA

296 oldal, keménytáblás.

Ára: 4900 Ft



NOVIATIANUS MŰVEI

Az igazság szabálya
(Ókori Keresztény Írók 9.)

152 oldal, keménytáblás.

Ára: 3600 Ft



FERENC PÁPA
DILEXIT NOS
(Pápai Megnyilatkozások 67.)

108 oldal, puhafedele.

Ára: 1500 Ft

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • LIX. ÉVFOLYAM, 2025/1–2

Ára: 2000 Ft