HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

XLI. ÉVFOLYAM / 2007. 1–2.

Teológia

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLI. évfolyam, 2007. 1–2.

LAPTULAJDONOS
PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
TARJÁNYI ZOLTÁN

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
BOLBERITZ PÁL
FODOR GYÖRGY
KRÁNITZ MIHÁLY
PUSKÁS ATTILA
PERENDY LÁSZLÓ
ROKAY ZOLTÁN
RÓZSA HUBA
TARJÁNYI BÉLA
TARJÁNYI ZOLTÁN
THORDAY ATTILA
TÖRÖK JÓZSEF

FELELŐS KIADÓ
KUMINETZ GÉZA

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.
TELEFON: 318-13-32
(MUNKANAPOKON 9–13 ÓRÁIG)

HU ISSN 0133-1779

KIADJA
A HITTUDOMÁNYI KAR MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Z APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS VEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

ÁRA: 600 FT
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1100 FT

KÉSZÜLT
A GYŐRI SZÉCHENYI NYOMDÁBAN
FELELŐS NYOMDAVEZETŐ
NEMERE ZSOLT IGAZGATÓ

TARTALOM

BENKŐ ANTAL S.J.

A papi lelkiség pszichológiai alapjai

Tanulmányunk első része, a *Bevezető gondolatok,* témánk szempontjából három alapfogalmat próbál tisztázni. A második, *Pszichológiai szempontok érettebb papi lelkiség kialakításához,* néhány pontra kíván rámutatni, amelyek a papi lelkiség pszichológiai alapjait képezik.

I. BEVEZETŐ GONDOLATOK

1. A papi hivatás lényege

A keresztény papságot kétoldalú pecsétnek tekinthetjük. A „fej" oldala a Krisztussal való bensőséges együttlét, a hozzá való teljes hasonulás. Az „írás" oldalán a küldetés áll, amely funkcionális jellegű, népét szolgálni: Egyházában Krisztus áldozatában részesedni, az embereknek Isten kinyilatkoztatott szeretetét tanítani, és mindenkit az Isten felé vezetni. A két oldal elválaszthatatlan egységet alkot; néha az egyik, máskor a másik oldalát emeljük ki. Szerintünk mind teológiailag, mind lélektanilag lényegesebb a személyes kapcsolat Krisztussal, mert – amint Szentmártoni Mihály írja egyik tanulmányában – „nem valamiért lesz valaki pap, hanem Valakiért". Ez a személyes kapcsolat Istentől ered: ő hív, miként Jézus hívta tanítványait, hogy vele legyenek, majd küldte őket az apostoli munkára. A hívás jelenlétét megerősíti az Egyház, amikor – a Lélek erejéből – szentségi pecséttel látja el a pap küldetését.

2. A hivatás humán alapja

A *Pastores dabo vobis* apostoli buzdítás szerint a papi lelkiség jellemzője, hogy „Krisztus nevében és személyében cselekedjék."[1] Ezért „a kötelék, mely a papot Krisztushoz fűzi, megalapozza és igényli azt a másik köteléket, mely az úgynevezett 'szándékban' rejlik; tudniillik, az akaratban, hogy a szolgálat tettével tudatosan azt akarja tenni, amit az Egyház akar. Ez az új kötelék pedig természete szerint a lehető legnagyobb tágasságra tör,

[1] II. JÁNOS PÁL, *Pastores dabo vobis* apostoli buzdítása papképzésről. 1992. Szent István Társulat, Budapest, 1995. 25. pont.

áthatva a gondolkodást, az érzületet és az életet, azokat az erkölcsi és lelki 'készségeket', melyek el nem választhatók a pap pásztori tevékenységétől."[2] A 43. pontban megemlíti azokat a készségeket, amelyek függnek az ember szándékától is: minden egyes személynek ki kell alakítania felkészülése során, és ápolnia egész papi életén keresztül. Innét érthető, hogy a papnevelés dimenzióiról tárgyaló dokumentum első helyen *a humán nevelést* említi, mint a *papnevelés alapját*.

A Nevelési Kongregáció 2005-ben kiadott Instrukciója megismétli, hogy a humán dimenzió nemcsak első helyen áll, hanem alapja a többinek! Ehhez kapcsolódik a lelki, az értelmi és a pasztorális dimenzió. A négynek lényeges kiegészítésben kell állni egymással.[3] Az Instrukció megismételi az általánosan elfogadott tanítást: Gratia supponit naturam – a kegyelem feltételezi a természetet, erre épít.

3. A személyiség pszichológiai modelljei

Milyen természeti, pszichológiai adottságok szükségesek, nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy valaki Krisztus felszentelt papjaként szolgálhassa embertársait? Elvi, elméleti szinten a válasz egyszerű: a papi szolgálat emberi, pszichológiai alapja a helyesen működő érett férfi személyiség. A gyakorlatban azonban tovább kérdezhetjük: melyik pszichológiai modell segíthet annak megítélésében, hogy valaki eljutott-e vagy sem a megfelelő pszichológiai érettséghez? Mi jellemzi a pszichológiai érett személyiséget? Főleg két pszichológiai modell segíthet annak tisztázásában, hogy hogyan fejlődik ki, és hogy miként jellemezhető az érett személyiség.

a) *Erik Erikson* (1902–1994) modellje a személyiség fejlődését, és ezen belül az egyén önazonosságának, identitásának kialakulását vizsgálta. Freud felfogásából indult ki, de jelentősen túllépett rajta, mivel a személyiség kialakulásában nélkülözhetetlennek tartja a környezet, a másokkal való kapcsolat, a társadalom befolyását. Abban is eltér Freudtól, hogy szerinte a fejlődés nem áll meg a serdülőkor végén, hanem az élet végéig tart. Ez utóbbi felfogás ma általánossá vált a pszichológiában: az egész életet átívelő fejlődésről beszélünk. Így Erikson elmélete fontos mind fejlődéslélektani, mind szociálpszichológiai szempontból.

Nyolc szakaszt állapított meg a fejlődésnél; amelyeket pszichoszociális szakasznak nevezett. Az egyes fejlődési szakaszoknál felmerülő problémákra tudatosan használta a 'krízis' szót, mivel jelezni akarta, hogy a szakasz sajátos feladatát meg lehet oldani pozitívan és negatívan. Az egyes szakaszoknál a pozitív kimenetel 'erényt' jelent. Erikson felfogását kifejezetten vallási szempontból kiegészítette W. Meissner amerikai jezsuita és pszichiáter. Rávilágított arra, hogy ezek a természetes erények mintegy természetszerű alapját képezik az Istennel való kapcsolatoknak. Isten ezeknek megfelelően – jóllehet teljesen ingyenesen – osztja ki különböző kegyelmeit az embernek fejlődése során.[4]

[2] Uo. 43. pont. – A latin nyelvekre fordított kiadások nem az education, educação szót, hahem a formation humaine, formação huaman kifejezést használják, ami inkább kiképzést, alakítást, nem pedig nevelést jelent. Ugyanígy a német fordítás is: Die menschliche Bildung als Fundament der gesamten Priesterbildung.

[3] Instruction de la Congrégation pour l'Éducation catholique sur les critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant de tendances homosexuelles en vue de l'admission au séminare et aux Ordres sacrés. Rome, le 4 novembre 2005. Nr. 3.

[4] Erikson modelljét használták fel a Linn testvérek is, akiknek a könyve magyarul is megjelent: LINN, M.–FABRICANT, Sh.–LINN, D.: *Életünk nyolc szakaszának gyógyítása*. Marana Tha, Budapest, 2002.

Fejlődési szakasz	Pszichoszexuális szakasz	Pszichoszociális szakasz	Pszichospirituális szakasz
Csecsemőkor	Orális-lélegzeti (inkorporáció)	Bizalom vagy bizalmatlanság	Hit, remény
Kisgyermekkor	Anális (visszatartás/ kiüresítés)	Autonómia vagy kétség, szégyen	Töredelem, kontríció
Játszókor	Fallikus	Kezdeményezés vagy bűntudat	Bűnbánat, mértékletesség
Iskoláskor	Latencia	Iparkodás vagy alacsonyrendűség	Erősség, kitartás
Serdülőkor	Pubertás	Identitás vagy identitászavar	Alázatosság, hűség
Fiatal felnőtt	Genitalitás	Intimitás vagy izoláció	Szeretet, együttműködés
Felnőttkor		Generativitás vagy megrekedés	Szolgálat, gondoskodás
Öregkor		Integritás vagy kétségbeesés	Agapé, bölcsesség

Fejlődési szakaszok és krízisek E. Erikson és W. Meissner nyomán

Ezekből a szakaszokból hármat ismertetünk röviden.[5] Erikson szerint az első szakaszban, a csecsemőkorban, a szülők részéről tapasztalt rendszeres, rendezett szeretet alapvető ősbizalmat épít ki a gyermekben, amely – Meissner szerint – később a hit képességévé válik.

A serdülőkor az önazonosság körül forog: Ki vagyok én? Az önazonosság nem teljes a többi emberhez, és az egész társadalomhoz való kapcsolat tisztázása nélkül. A serdülőnek meg kell nyílnia mások felé, rendezett kapcsolatokat kell kialakítania érzelmi szinten, valamint döntenie kell hivatása, a munkára felkészülés terén. Az 'én' szilárd kialakításához világnézet szükséges. Meissner szerint, a lelki szinten az alázatosság a jele annak, hogy valaki eljutott-e a személy az önazonossághoz szükséges önismeretre és önmaga elfogadására; azaz elismeri és elfogadja teremtett létének adományait és korlátait is.

A hatodik szakaszt, a fiatalfelnőtt kort a bensőséges kapcsolatok kialakulása, az „intimacy" jellemzi, szemben az elszigetelődéssel, az izolációval. Ebben a szakaszban sem a szorosan vett szexuális képesség, érettség a döntő, hanem az egyénnek ama képessége, hogy bensőséges kapcsolatba tud-e lépni másokkal. Ennek egyik kifejezése, hogy a fiatal felnőtt képes valódi szeretetre, és ezért élettársat, az egész életre szóló társat keres. A másik jele az életre szóló hivatás, s ebben a megfelelő munkakör vállalása. A komoly barátságok kialakítása is jele a bensőséges kapcsolatoknak. Ugyanakkor megjelenik a magány értékelése is, ami nem azonos az elszigetelődéssel.

[5] Bővebben ld. BENKŐ A.: A személyiség erkölcsi és vallási fejlődése. In HORVÁTH–SZABÓ K. (Szerk.) *Lélekvilág*. PPKE Bt. Kar, Piliscsaba, 1998. 11–74.

b) *Gordon Allport* (1897–1967) modellje elsősorban az érett személyiség jellemzőit vizsgálta.[6] A pszichikai érettség bizonyos értelemben relatív valóságra utal: függ az egyén korától, képességeitől. Ha egy 10 éves gyermek tud írni-olvasni, magáévá tette a társadalmi szokásokat, az értékrend elemeit, és segít a családi munkákban, akkor korához képest érett. Legtöbbször azonban a felnőtt emberhez illő pszichikai állapotot jelzi. Ilyen értelemben az érett személyiség, és még inkább az érett vallásos személyiség jellemzője a másik felé forduló igazi szeretet. Az érett személyiség elsősorban a másikat akarja boldogítani. Ez a „lelkiség" a boldog házasság alapja: a boldog keresztény, és a boldog pap alapbeállítottsága. Allport nyomán az érett személyiség jellemzőit és az érett vallásosság jellemzőit a következő táblázat szemlélteti:

Alapvonások	Az érett személyiség jellemzői	Az érett vallásosság jellemzői
1. Az én érzésének kiterjesztése	Nyitottság és érdeklődés a személyt körülvevő jelenségek felé	Jól differenciált (alapvetően pozitív, kritikus is; jól megkülönböztet, nem naiv, nincsenek előítéletei)
2. Meghitt viszony másokkal	Olyan bensőséges kapcsolat másokkal, amely nem szűkíti mozgásterüket	Van saját dinamikája és motivációja (nem mágikus, nem keresi saját javát; nem vész el „elméletben"; misztikus, de nem fanatikus)
3. Érzelmi biztonság, önelfogadás	Valósághű beállítódás a feladatok irányában, és szakszerű ügyesség megoldásukban	Hiteles erkölcsiséget alakít ki (nemcsak „egyszer", hanem az egész életen keresztül fejlődik; idealista, mert a transzcendentális vezeti)
4. Feladatok vállalása és jártasság megoldásukban	Valósághű beállítódás a feladatok irányában, és szakszerű ügyesség megoldásukban	Átfogó, széles körű (ebben hasonlít a világnézetre, de több, mert éltető erővel fog át minden területet)
5. Önismeret és humor	Tárgyilagos szemlélet önmagáról s ezért képes „helyesen" értékelni fonákságait is	Egységesítő, egybekovácsoló (elfogadja, hogy az ember sokban determinált, de szabad is, és nem ért meg mindent; a szenvedést, halált stb.)
6. Egységesítő életfilozófia	Elkötelezettség életcélja irányában, határozott értékrenddel és fejlett erkölcsi érzékkel	Heurisztikus, felfedezést szolgáló (hitből él: nem abszolút biztos, de a hit és a szeretet elegendő biztonságot és reményt nyújt a jövőre is)

[6] ALLPORT, G. W.: *A személyiség alakulása.* Gondolat, Budapest, 1980. – ALLPORT, G. W.: *The Individual and His Religion,* McMillan, New York, 1950. – Lásd még SZENTMÁRTONI, M.: *A személyi érettség felé.* Tkk, Róma, 1978.

II. PSZICHOLÓGIAI SZEMPONTOK ÉRETTEBB PAPI LELKISÉG KIALAKÍTÁSÁHOZ

Három szinten: a belépés előtt, a papnevelés (szemináriumi évek) során, és a szorosan vett papi életben vizsgáljuk, hogy humán szinten mit várhatunk el attól, aki a papságra készül, illetve papként szolgálja a rábízottakat. Csak néhány fontosabb szempontra hívjuk fel a figyelmet. Lényegében ugyanazokat a tényezőket érintjük, hiszen a spirális jellegű fejlődés három szintjéről van szó.

1. A belépés, a szorosan vett képzés előtt

A jelentkezők vizsgálatánál ki kell szűrni a fizikailag és pszichikailag nem egészséges személyeket; fényt kell deríteni a vizsgált személy szexuális irányultságára, és első fokon tisztázni kell a jelentkező motívumait.

a) *Kiszűrni a fizikailag és pszichikailag nem egészséges személyeket*

A felelősök a papságra jelentkező fiatalokat évtizedek óta orvosi vizsgálatnak vetették alá, hogy kiképzésük megkezdése előtt megállapíthassák, vajon a jelentkező fizikailag és pszichikailag képes lesz-e elvégezni az előírt tanulmányokat, és később ellátni a papi teendőket. A modern életforma egyre több pszichikai megterhelést jelent a lelkipásztorok számára is. A megszokott társadalmi keretek egyre inkább felbomlanak, csökken a komolyan elkötelezett keresztények és ezzel párhuzamosan a papok száma, a papnak egyre több közösséget kell ellátnia: nagyobb pszichikai teher nehezedik rá. Ezért több országban már külön is megvizsgálják a jelentkezők pszichikai egyensúlyát és érettségét. Ennél a vizsgálatnál leginkább az MMPI (Minnesota Multiphasic Personality Inventory) tesztet használják, kiegészítve személyes interjúval és esetleg más tesztekkel. Az MMPI-t általános hálónak tekinthetjük. Azaz nem sajátosan a szeminaristák vizsgálatára készült, hanem általában segít felderíteni a komolyabb pszichikailag sérült, vagy súlyosabb pszichikai problémákkal küzdő embereket. Mint minden pszichológiai teszt, statisztikai eljárásokkal próbálja megállapítani, és ilyen úton kiszűrni a szélsőséges viselkedési formákat. Ezért nem csalhatatlan, de igen hasznos lehet már a szemináriumba való felvétel előtt – sőt utána is – a személyiség fejlődésének segítésére.

Az MMPI hasznosságát a papságra jelentkezőknél számos tanulmány igazolja.[7] Egyik amerikai férfi szerzetesrendben 1990 és 2004 között 68 jelöltet vizsgáltak meg MMPI-val és egy másik teszttel. Eredmény: a jelentkezők nagy része pszichológiailag kiegyensúlyozott, valamint felelősségteljes és érzékeny a szociális kapcsolatokra.[8]

[7] Pl. BENKŐ, A.–NUTTIN, J.: *Examen de la personnalité chez les candidats à la prêtrise.* Publ. Universitaires de Louvain, 1956. – Az MMPI-nak van már magyar fordítása, és megbízható pszichológusok, illetve pszichiáterek használják is egyes szerzetes közösségek jelöltjeinek pszichológiai vizsgálatánál.

[8] PLANTE, Th. és tsai: Are Successful Applicants in the Priesthood Psychologically Healthy? *Pastoral Psychology*, Vol. 54. No. 1 September 2005. 81–90.

b) *Az MMPI* fényt deríthet a jelentkező szexuális irányultságra is, és így *hasznos lehet az átlagtól elhajló (pl. homoszexuális tendenciájú) személyek kiszűrésére.*[9]

Közismert, hogy az elmúlt évek során több országban súlyos probléma vált nyilvánossá. Sajnos szülőknél és más felnőtteknél is előfordul, hogy szexuálisan visszaélnek gyermekeikkel, vagy homoszexuális kapcsolatokat tartanak fenn. A római katolikus papoknál azonban minden szexuális eltévelyedés súlyosabban esik latba, mivel ők szexuális önmegtartóztatásra kötelezték el magukat, és a pedofilok visszaélnek a beléjük vetett bizalommal. Ugyanis a papi kötelezettségek ismeretében a szülők és nevelők korlátok nélkül rá merik bízni a papok vezetésére gyermekeiket, megbíznak bennük. Fontos tehát a fentebb idézett szentszéki Nevelési Kongregáció alapelve, miszerint „Nem vehetők fel a szemináriumba, és nem engedhetők az egyházi rend szentségeinek felvételéhez azok, akik gyakorolják a homoszexualitást, sem pedig azok, akik mélyen begyökerezett homoszexuális tendenciákat mutatnak vagy támogatják az ún. 'melegek' kultúráját."[10] A dokumentum alapján azonban lehet, hogy valaki csak átmenetileg, nem begyökerezetten – például még be nem fejezett serdülőkorban – tapasztalt ilyen tendenciát, de tanúsítja, hogy ezt a legalább három éven keresztül világosan felülmúlta. Az ilyen személyt lehet diakonátushoz engedni. (I.m. 2. pont.)

Konkrét helyzetekben komoly ismeretre lesz szüksége a jelöltnek és vezetőjének, hogy megítélhessék, megvan-e a remény, hogy a jelölt élete végéig hűen megtartsa tisztaságra tett esküjét. A szakemberek (pszichiáterek, pszichológusok, szexológusok...) még mindig nem tudták egyértelműen eldönteni, hogy a homoszexualitásban mekkora a szerepe a biológiai tényezőknek, és mekkora a környezet („tanulás") befolyásának. Abban megegyeznek, hogy a mélyen begyökerezett homoszexualitás nem, vagy alig gyógyítható, szemben az enyhének tekintett homoszexuális hajlammal.

Dr. Fitzgibbons, washingtoni pszichiáter szerint a mélyen begyökerezett homoszexuális hajlamú személyek elismerik homoszexualitásukat, és legtöbbször nem is akarják megvizsgálni az érzelmi konfliktusokat, amelyeket ez a hajlam okoz, nem akarnak változni. Náluk erős a fizikai vonzalom más férfiak teste és mások férfiassága iránt, ami fejlődésük során alakult ki saját férfiasságuk gyengesége miatt. Az enyhe homoszexuális hajlamúak nem azonosítják magukat a homoszexuálisokkal; ösztönzést éreznek arra, hogy megértsék és felülmúlják érzelmi konfliktusaikat; keresik a rendszeres pszichoterápiát és a lelki vezetést. Több papnál megállapítottuk – írja –, hogy előrehaladnak az életszentség útján, és boldogok szolgálatukban, mivel kigyógyultak férfiasságuknak gyermek- és ifjúkorban tapasztalt gyengeségükből, magányosságukból, keserűségükből.[11] Ebben az összefüggésben érthető, William Skyland spokani püspök, az amerikai püspökkari konferencia akkori elnökének nyilatkozata, miszerint „Számos csodálatraméltó és kitűnő pap van az Egyházban, akik »meleg« irányultságúak, de tisztán és cölibátusban élnek."

[9] Pl. PLANTE, Th.–ALDRIGE S.: Psychological Patterns Among Roman Catholic Clergy Accused of Sexual Misconduct. *Pastoral Psychology*. Vol. 54. No. 1 September 2005. 73–80. Az MMPI teszttel megvizsgált 21 személy védekező, érzelmeit elfojtó, mások iránt bizalmatlan, elkülönülő és irritálható egyén jeleit mutatta. Azonban a szerzők megjegyzik: az eredményt óvatosan kell kezelni, mivel kevés személy vizsgálatára épült.

[10] Ld. a 3. jegyzetben idézett Instrukciót.

[11] FITZGIBBONS, F. szerint a mélyen begyökerezett homoszexualitás nem az emberi személyiség struktúrája, hanem jelentős érzelmi és viselkedési konfliktusok eredménye, amely igen gyakran együtt jár depresszív, szorongós és szenvedélybetegekre jellemző függőségekkel. In – Lásd még: Catholic Medical Association: Homosexuality and Hope; http://www.cathmed.com/

c) *A jelentkezés motívumainak első tisztázása.*

Allport szerint az érett személyiségnél nélkülözhetetlen az egységesítő életfilozófia: rendelkezzék mindent átfogó, alapvető motivációval; tudja, hogy miért él, mit akar életével, és ez járja át minden fontosabb döntését és tevékenységét. A papi hivatás ilyen alapvető és mindent átfogó indíték annak az életében, aki felismeri Jézus irántunk való határtalan szeretetét, és hogy Jézus tőle egyházának sajátos szolgálatát kívánja, és ezért örömmel adja erre minden erejét, egész életét. Így a hivatás nemcsak meghívás, hanem válasz is: követem ezt az utat, amit Ő kér tőlem. A hivatás forrás, mozgatóerő és feladat, cél: indít és vonz.

Az emberben egyszerre több igény működik, amelyek néha tudatosan, máskor félig tudatosan, gyakran tudattalan szinten hatnak ránk, indítanak cselekvésre. Normális tehát, hogy legmélyebb és legszentebb indítékainkhoz is kapcsolódhatnak a legkülönbözőbb természetű belső (pl. biztonságszükséglet, tudásvágy...) és külső eredetű ösztönzések (pl. társadalmi elismerés stb.) kapcsolódhatnak és kapcsolódnak a hivatás kialakulásának, felismerésének és elfogadásának kezdetén, sőt életünk egész során. Ezek a „ragadvány indítékok" hathatnak segéderőként, de gyengíthetik is azt, aminek a központi erőforrásnak kellene lennie, sőt esetleg elfoglalhatják a helyét is.

A modern, civilizált világban a serdülő és a fiatalfelnőtt kor „elhúzódik". A felkészülési idő főleg a felsőbb fokú tanulmányokat végző fiatalok körében jelentősen kitolódik: sokan tanulnak 30 éves korukig. A társadalmi és gazdasági körülmények gyakran megnehezítik a fiataloknak, hogy valóban önálló, szüleiktől független családi életet kezdhessenek. A közfelfogás nem támogatja az életre való elkötelezettséget. A reklámok pillanatnyi élvezetek „boldogságát", kötetlen „szingli" életformát hirdetnek. Egyre kevesebb azoknak a fiataloknak a száma, akik komolyabb vallási ismereteket kapnak otthon vagy a középiskolában. Másrészt gyakrabban találkozunk olyanokkal is, akik fiatal felnőtt korukban térnek meg Krisztushoz, és teljes szívvel akarják Őt követni, esetleg gondolnak papi szolgálatra is, jóllehet vallási képzésük még gyenge lábakon áll. Ezeket a megállapításokat figyelembe véve fontos, hogy már a szemináriumba való felvételnél, vagy legalábbis a kiképzés elején minél hamarabb mind a jelölt, mind a kiképzésért felelős személyek tisztázzák azt, hogy milyen főbb motívumok vezetik, vezették a jelöltet ahhoz, hogy elinduljon a papi hivatásra való felkészülés útján.

A *Pastores dabo vobis* apostoli buzdítás megfontolásait követve Lustiger[12] és Daneels bíborosok úgy látták, hogy a mai fiatalok számára a hivatás tisztázását és megerősítését nehéz megvalósítani komoly tanulás mellett: mind az alapvető hivatás-tisztázás, mind a komoly teológiai tanulás teljes embert követel. Ezért bevezették a „lelkiségi évet" mint a tisztázás nélkülözhetetlen előfeltételét.[13] Lustiger bíboros kifejezetten említi: nem kívánnak szerzetes-papokat nevelni, hanem egyházmegyés lelkipásztorokat. Ezért – több próbálkozás után – a lelkiségi év is a párizsi Notre-Dame katedrálishoz közeli plébániával kapcsolatban történik. Az év két súlypontja a megfelelő lelkiség kiépítése: a harminc-

[12] LUSTIGER, J-M., *Les prêtres que Dieu donne*. Desclée de Brouwer, Paris, 2000. 153–172. – A Malines-Bruxelles egyházmegyére vonatkozó adatokat részben személyes információ által kaptuk, részben DANEELS G. bíboros „La formation des prêtres doit s'adapter à chaque moment de l'histoire" című előadásából merítettük, amely a „La Documentation Catholique, 1999. március 21-i 2200. számban jelent meg.

[13] Saját spirituálisi tapasztalatunk is megerősítette Lustiger és Daneels bíborosok megállapítását. A szemináriumi tanulmányaink jelenlegi rendszere alig teszi lehetővé az első- és másodéves papnövendékek számára, hogy megfelelő időt és komolyabb erőfeszítést tehessenek hivatásuk, imaéletük elmélyítésére, és így hivatásuk tisztázására.

napos lelkigyakorlat és egy hónap a szegények vagy betegek szolgálatában; mindez kisebb közösségben és kapcsolatban a lelkivezetővel. „Minden jelöltet arra szólítanak fel, hogy életét Jézussal való személyes és szabad találkozásra építse; őt válassza léte mesterének (maître de son existence). Ez a megalapozás az – egyéni, egyházi és liturgikus – ima begyakorlása által történik. ... Csak a hitre, bibliára, liturgiára, a lelkiség történetére vonatkozó néhány kurzust tartanak, nehogy ez a lelkiségi év tanulmányi évvé alakuljon át. A kurzusok célja, hogy elősegítsék a Krisztussal való személyes találkozást azoknál, akik előzőleg gyakran nem kaptak elég hitbeli ismeretet."[14]

2. A szemináriumi években a lelkiség pszichológiai megalapozásának három szempontját emeljük ki.

a) *Egyre helyesebb én-kép kialakítása.* Ez a kép nemcsak azt a nézetet tartalmazza, hogy 'mi' vagyok én, hanem azt is, hogy 'mi akarok lenni', és 'mivé kell válnom'. Ha valaki énképének ezeket a vetületeit képes összhangba hozni, az nagy lépést tesz személyiségének egysége felé – írja Allport.

A helyes én-kép kialakításnak első eszköze önreflektáló képességünk. Ezt főként a napi lelkiismeret-vizsgálat, vagy ahogy ma inkább nevezik: a figyelmes szeretet imája során gyakorolhatjuk. Ez azt a veszélyt rejtheti magában, hogy könnyen önmagunk körül forgunk. Ezért szükségesek a „tükrök". Első helyen maga az Úr Jézus áll: az ő életvitele, halála, kinyilatkoztatása. Az imában, elmélkedésben és lelki olvasmányban tovább kell mélyíteni a vele való kapcsolatot: a kispap ezeken keresztül alakulhat az Ő Szíve szerinti pappá. Második tükör a közösség. A többiek példája, esetleges figyelmeztetése és a lelki tapasztalatok őszinte megosztása szintén segíthet abban, hogy jobban felismerjük a számunkra rejtettebb, de a mások által könnyebben tapasztalt tulajdonságainkat, viselkedésünk fonák oldalait. A kiscsoportokban végzett személyiségfejlesztő vagy önismereti tréningek is hasznosak lehetnek mind a másokhoz való kapcsolatunk, mind énképünk teljesebb felismerésében.

Végül döntő jelentőségű a lelkivezető és gyóntató „tükrözése". Kétségtelen, hogy szabadságot kell hagyni a szeminaristának abban, hogy kit választ lelkivezetőnek, és főként abban, hogy ki legyen a gyóntatója. Ennek ellenére nélkülözhetetlen, hogy a szeminárium spirituálisa minden kispapot rendszeresen (havonta?, de félévenként legalább háromszor!) és „határozott kedvességgel" meghívjon a vele való találkozásra. Gyakran a szeminarista úgy látja, hogy az a pap marad a lelkivezetője, aki őt a papi hivatás felé irányította. A szemináriumi évek alatt azonban vele csak a vakációk során találkozik a papnövendék. Így ő gyakran nem ismeri az év közben felmerülő nehézségeket. Fontos tehát, hogy a tanév folyamán a spirituális is segítse a kispapot. Főként arra ügyelve, hogy a papnövendéknek legyen rendes állandó gyóntatója. A spirituális ne elégedjen meg azzal, hogy a papnövendék „valakinél" elvégezze szentgyónását, hanem sürgesse, hogy ugyanannak a papnak tárja fel lelkét a szentgyónásban. Különben fennforog a veszély, hogy a papnövendék az „alkalmi" gyónásokkal ugyan „megkönnyíti" lelkiismeretét, ténylegesen azonban kerüli azt, hogy valaki valóban megismerhesse lelki állapotát, és így tulajdonképpen menekül attól is, hogy szembenézzen magával annak a segítségével, aki jobban megismerheti őt.

[14] LUSTIGER i. m. 155–157 o.

b) *Érzelmi életünk helyes kezelése*

Az érzelmek jelentős energiaforrások a másokkal való kapcsolatban: fejlesztő, de akadályozó tényezőként hathatnak. A másik személy lelki világába való beleélés egyik útja éppen az, hogy magunk is tapasztaltunk hasonló lelkiállapotot (öröm, szomorúság, szenvedés...), mint embertársunk. A kordában nem tartott érzelmek súlyos következményekkel járó téves cselekedetekre ragadhatnak el bennünket. A klasszikus felfogás elengedhetetlen része volt az önfegyelem, az aszkézis: a hibás magatartások kerülése és a jó, erényes életvezetés begyakorlása. A múlt század 70-es-80-as éveiben egyesek mintha nem is szívesen hallották volna az aszkézis szót. Napjainkban a modern pszichológia újra felfedezi és sürgeti ennek fontosságát.[15]

A harag, az agresszivitás és a szexuális érzelmek különösen is fontos szerepet tölthetnek be minden ember, így a pap életében is, amikor két személy között közeli és gyakori kapcsolat áll fenn, mint pl. a pszichoterápiában vagy a rendszeres lelkivezetésben. Ilyenkor könnyen érzelmi átvitel „transzferencia", illetve „kontra-transzferencia" alakulhat ki a két fél, a lelkipásztor és a hívő között. Amikor a kliens vagy a vezetett vetíti ki tudatalatt vagy félig tudatosan tapasztalt érzelmeit a terapeutára vagy a lelkivezetőre, akkor transzferenciáról beszélünk.

Amikor a terapeuta, illetve lelkivezető vetíti ki saját érzelmeit a kliensre, vagy a vezetettre, akkor kontra-transzferencia alakult ki. (Pl. A lelkivezető a beszélgetés során úgy érzi, hogy számára a rábízott „kellemes", „nagyon érdekes személy"; vagy az ellenkezője: „unalmas", „bosszantó" stb.) Meg kell tanulni, hogy sem a transzferenciánál, sem a kontra-transzerenciánál a lelkivezető ne hagyja figyelmen kívül érzelmeit. Ne fojtsa el ezeket az érzelmeket, de ne is engedjen nekik, hanem vizsgálja meg, sőt ha kell, egy másik személy segítségével is vizsgálja meg érzelmei tényleges okát, és hogy, miként kell eljárnia ezekkel kapcsolatban.

A szexuális érzelmek kérdésének tárgyalásánál érdemes figyelni Hart tanulmányára[16], amelyet 4 nagyobb protestáns felekezet (preszbiteriánusok, metodisták, Isten Egyháza Gyülekezet és episzkopaliánusok) lelkészeivel – tehát házas lelkészekkel – végzett Kalifornia egyik legismertebb teológiai intézetében többek között szexuális életükről is.[17] Hart megjegyzi, hogy a szexualitás terén kapta a legmegrázóbb eredményeket. A válaszolókat biztosította, hogy adataikat „abszolút bizalmasan" kezeli, ennek ellenére sokan mégsem mertek egészen őszintén felelni. Tehát a tényleges helyzet feltehetően még rosszabb, – írja Hart. A lelkészek 37%-a válaszolt úgy, hogy a „lelkészhez nem megfelelő szexuális magatartásba bocsátkozott", és 13%-a mondta, hogy volt teljes szexuális kapcsolata valakivel hívei közül, aki nem a felesége. Ez az arány magasabb, mint ami előfordul pszichoterapeutáknál vagy orvosoknál klienseikkel kapcsolatban – olvashatjuk Hart beszámolójában. Szerinte ezeknek a helytelen szexuális magatartásoknak egyik oka az, hogy a lelkészek nem képesek helyesen kezelni azokat az érzelmi átviteleket, amelyek a közvetlenebb személyes kapcsolat folytán felléphetnek két személy között. Ugyanis

[15] Ld. GEYER, A. L.–BAUMEISTER, E. T.: Religion, Morality and Self-Control: Values, Virtus and Vices. In PALOUTZIAN, R. F.–PARK, C. L. (Eds.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Guilford Press. New York–London. 2005. 412–432.

[16] HART, A. D. The emotional hazards of the ministry. In ROELOFSMA, P. H. M. F. és tsai: *One Hundred Years of Psychology and Religion*. VU Unversity Press, Amsterdam, 2003. 169–186.

[17] Ennek rövid ismertetése azért is jelentős lehet, mivel Magyarországon is vannak házas katolikus – bár nem római, hanem keleti rítusú – papok. Továbbá azt is láthatjuk, hogy a szexualitás problémáját nem lehet a cölibátusra redukálni.

azoknak a lelkészeknek a 70%-a nem keveredett helytelen szexuális kapcsolatba, akik részt vettek az érzelmi átvitelre vonatkozó tréningen.

c) *A papi hivatás kérdésének további tisztázása és elmélyítése*

Bár – Lustiger és Daneels bíborosok sürgetése szerint – a szorosan vett szemináriumban csak olyanok tanulnak, akik első lépésben felfedezték Krisztus személyes hívását, és az ő teljesebb szeretete és szolgálata lett életük fő motívuma, és a szemináriumba való belépésüknél már döntő motívum volt a Jézussal való személyes kapcsolat, az ő mindenekfeletti szeretete és az ő megváltó művébe való bekapcsolódás vágya. Mégis nemegyszer még nem eléggé lett világos számukra, hogy Jézus teljes szolgálatába beletartozik a kereszt, a kudarc vállalása is. Másrészt a fiatalfelnőtt megtérő azért lett keresztény, mert valamiképpen megtapasztalta Isten iránta való szeretetét. Válaszként önkéntelenül is feltámadt benne a vágy, hogy ő is mindent, egész életét a háromságos Szeretet szolgálatába állítsa. A szemináriumi kiképzés során azonban rá kell ébrednie arra, hogy ez a vágy alapja minden igazi keresztény életnek; ez minden életszentségre vezető – világi keresztény és a papi – életút indítéka. A „legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes" áll mindenkire (Mt 5,48). Ezért a szemináriumi évek során a jelentkezőnek véglegesen el kell döntenie, hogy tőle mit vár Jézus: neki az életszentség melyik útján kell járnia! Ebben segít az ún. „ragadvány" motívumok vizsgálata és helyes értékelése. Legtöbbször hosszabb időre van szükség mindezeknek a tisztázására, és így a központi, döntő motívum elmélyítésére.

Jó, de elégtelen „ragadvány" motívum lehet a papságra jelentkezőnél, ha úgy érzi, hogy azért akar pap lenni, mert szereti a liturgiát, szeret az oltárnál szolgálni. Sok fiúban a ministrálás ébreszti fel elsőnek a papi hivatás gondolatát. Mindig lényeges marad, hogy a papnövendék és a felszentelt pap átélje a Krisztus megváltó kegyelmének misztériumát a szentségek kiszolgáltatásakor. De ha a liturgia azért fontos valakinek, mert tudatalatt vagy félig tudatosan valamiféle rendkívüli „fénybe" emeli a papot, vagy „csillogást" jelent számára, akkor elégtelen motívum marad. Főként, ha ugyanakkor az illető „nem szereti" a nyomorultakat, nem tud igazán kapcsolatba lépni súlyos betegekkel. Ilyenkor a „liturgia" megreked a „ragadvány" szinten. Hasonló veszélyt jelenthet, ha valaki első helyen azért akar pap lenni, mert szeret „emberekkel foglalkozni". Ez sok más hivatásban, mint pl. a szociális munkásoknál, betegápolóknál stb. maradhat fő motívum, de a pap az Isten országát hirdeti, annak megvalósításában működik közre.

3. A lelkipásztori bevetés bizonyos fokig megkezdődik már a szemináriumi évek során, de a papszentelés után követel teljes odaadást. Az első években különösen is fontos, hogy folytatódjon a személyiség formálása, mivel új helyzetekbe kerül a fiatal pap. A családi élethez hasonlóan, a papnál is szürke mindennapok következhetnek a mézeshetek után. Sajnos, egyre több azoknak a száma, akik alig pár évi papi szolgálat után nem képesek megbirkózni a lelkipásztorkodás mindennapi feladataival, és elhagyják a papi szolgálatot.

Ezért helyez nagy súlyt a Lustiger és Daneels bíborosok által bevezetett papképzési modell arra, hogy a papságra készülők már képzésük jó részét plébániai, vagy plébániákkal szoros kapcsolatban álló közösségekben végezzék. A bécsi egyházmegye úgy próbál segíteni a fiatal papoknak, hogy felkért egy papot, aki több mint 10 éven át volt a szeminárium rektora, hogy rendszeresen látogassa a fiatalokat, beszélgessen velük helyzetükről, és legyen segítségükre, mint idősebb paptestvér. Nem az érsekség küldöttjeként végzi ezt a feladatot, nem is közvetít az érsekségtől a papok felé, sem a papok nevében,

vagy helyettük az érsekség felé: csak idősebb testvérként áll rendelkezésükre. Jelentős segítséget nyújthatnak e téren a rendszeresen találkozó papi közösségek is. – Két konkrét pont érdemel különös figyelmet a fiatal papok életében.

a) *A kiégés veszélye* fenyegeti a „segítő foglalkozású" dolgozókat: orvosokat, betegápolókat, szociális munkásokat, papokat. Olyan cselekvéseket tekintünk segítő viselkedéseknek, amelyek inkább a másik, mint a cselekvő saját jólétének előmozdítására irányulnak. Példa: az irgalmas szamaritánus. Ha azonban a külsőleg hasonló, mások megsegítésére irányuló cselekvésnek tudatos, vagy félig tudatos, illetve tudatalatti fő indítéka a haszon, vagy annak mérlegelése, hogy milyen nagy áldozatot (mekkora „költséget") igényel ez a segítés, illetve milyen „nagy" az érte járó társadalmi elismerés, akkor ténylegesen nem beszélhetünk igazán altruista viselkedésről. Ilyenkor a fő motívum már nem a másik, és könnyen fellép az „elvárás" igénye: „a hívek hálátlanok, pedig mennyit dolgozom értük", vagy túlfeszítettség jelentkezik, s kialakul a „segítő szindróma". Ez utóbbi a személyiségjelzők olyan karakterisztikus összefűződése, amely által a társadalmi segítés vágya az egyéni kifejlődés kárára merev életformává alakul át.[18] Az ilyen személy képtelen saját érzelmeit és szükségleteit kifejezni, ugyanakkor a társadalmi szolgálatok terén látszólag mindenható és megtámadhatatlan magatartást mutat. A „segítő szindróma" ténylegesen leplezett bűntudattal jár együtt, mivel egy sikeres segítőkapcsolat után ritkán meri azt mondani magának. „Hála Istennek, ezt jól csináltam"; ehelyett azt kérdezi: „Hol tehettem volna többet? Mit mulasztottam el? Mit hibáztam?" Az ilyen típusú segítő személyiség erősen sebezhető: kiéghet, formalitásba menekül, mivel nem találta meg a helyes összhangot saját – keresztény szempontból is elfogadható – önmegvalósítási igénye és a mások segítése között.

b) *A közösség vezetési módja*

W. Kasper a papi identitás alapját a vezetői karizmában látja. A pap fő feladata, hogy vezesse a keresztény közösséget, és ennek céljából kapja meg a többi papi felhatalmazást.[19] A pap a közösség embere, Istennek az emberekkel való közösségének munkása: segít élő valósággá váltani az igazságot, hogy mindannyian ugyanannak az Atyának szeretett gyermekei, ugyanannak az élő Krisztusnak a tagjai vagyunk, akiket ugyanaz a Lélek éltet.

A közösségnek szentelt papi élet időigényes; feltételezi, hogy a pap valóban ebben látja fő feladatát és örömét. Negatíve megkívánja azt, amire Martini bíboros is utal egyik elmélkedésében, és amit a következő sorokkal foglalhatunk össze: A pap életében első helyen nem a dolgok (templom és egyéb épület építése, a gazdaság vezetése) állnak, nem is a levelekkel (irodai munkával) és pénzzel (saját és mások fizetésével) törődik. Mindez időt és energiát igényel; amit jól elvégezhetnek a világi munkatársak, illetve a jól szervezett egyházközség vezetői. A kérdés az, hogy a pap valóban átengedi-e mindezek elintézését, lebonyolítását világi híveinek, vagy ragaszkodik-e hozzájuk? Időbe kerülhet, amíg sikerül neki úgy megszerveznie egyházközségét, hogy világi munkatársai valóban magukra vállalják ezeket a feladatokat. De ha ez megtörtént, akkor a papnak lesz ideje, vagy legalábbis jóval több ideje a személyes kapcsolatokra: a lelkivezetésre, a hozzá fordulók

[18] SCHMIEDBAUER, W.: *Die Helflosen Hilfer*. Rowohlt Vlg. Hamburg, 1977.

[19] KASPER, W.: „Nuovi accenti nella concezione dogmatica del ministero sacerdotale", *Concilium* 5 (1969) 243–257.

(szegények és szenvedők) türelmes meghallgatására, a csoportvezetők lelki képzésére, a nemhívők keresésére stb. Megdöbbentett, amikor egyik paptestvértől hallottam: Cigányokra és bolondokra nincs időm! Azokkal ki foglalkozzon, ha nem Krisztusnak és egyházának fő képviselője? Kétségtelen: ez nem könnyű munka. Jézus ma mit tenne? Istent kereső híveink, valamint a távolállók, az ún. hitetlenek többsége nem értené meg jobban, hogy Jézus nyomdokain haladva mit jelent Istent és embert igazán szeretni?

Ez a hozzáállás, ez a lelkiség új vezetési stílust igényel. Régen az ún. „autokratikus" vezetési stílus uralkodott az egyházközségekben. A pap volt az „úr". A hit kérdéseiben maradjon is nála az utolsó szó joga. Azonban gyakran az egyház dogmatikai tévedhetetlenségének elvét próbálta ráhúzni a mindennapi problémák megoldására is. Ma inkább a „kooperatív" vezetési stílust kell előnyben részesíteni. Ez egyformán aktív és hajlékony, hogy a munkatársakat egyre jobban bevonja az egyházközségi munkákba és döntésekbe. Ez a lelkiség, nem újkeletű az egyházban. Az első apostolok már az ősegyházban egyes feladatokat teljesen munkatársaikra, diakónusokra bíztak, hogy több idejük mardajon az imára és az ige szolgálatára.

BERAN FERENC

A papok helyzete a mai világban

Egy gyorsan változó, kétarcú, bizonyos szempontból fejlődő, gazdagodó, más szempontok szerint pedig egyensúlyt vesztett, elszegényedő világban élünk, amelyben a pap helyzetét nem könnyű bemutatni. Ez a világ természettudományos eredményeivel elkápráztat mindenkit, ugyanakkor nagyon sokszor régi, maradandónak hitt értékeket, s így az erkölcsi és természetfeletti értékeket kétségbe vonja. Ezt a kettős helyzetet tükrözi az Európai Unió Alapjogi Chartája is. Ez a dokumentum nagyon helyesen bemutatja az alapvető emberi jogokat, amelyek értéket biztosítanak, azonban nem hivatkozik az értékek végső forrására: Istenre és az értékeket közvetítő kereszténység történelmi jelentőségére.[1] Így ezek a jogok csak egy korszak közmeggyőződését tükrözik vissza. XVI. BENEDEK PÁPA meg is jegyzi a Béke Világnapjára kiadott üzenetében: „A személyről alkotott relativista szemlélet mélységes elégtelensége akkor válik nyilvánvalóvá, amikor arról van szó, hogy elismerjük és megvédjük az ember alapvető jogait. Felismerhető a logikai zsákutca: a jogokat abszolútként kezelik, ugyanakkor azt **az alapot, amelyből a jogokat levezetik, relatívnak tartják**".[2] Érzékelhető a papság megítélésének alapvető kérdése: Ez az örök értékeket és természetfelettit elvető világ hogyan fogadja az ember istenképiségét hirdető, Istentől eredő hivatástudattal rendelkező papot?

A kérdéssel kapcsolatosan egy történetet idézek fel, amely a papi ruha társadalmi elfogadásáról szól, azonban alkalmazható a papságra is. A Központi Szemináriumban beöltözésünk alkalmával 1979-ben a megbízott rektor Turányi László atya mondott beszédet arról, hogy a világ hogyan ítéli meg a reverendát. Elmondta, hogy a világ az elmúlt ötven évben sokat változott. Fiatal pap korában a reverenda – mint ahogy neve is jelzi – tiszteletet váltott ki az emberekből. Ha egy pap reverendában az utcán ment, az emberek megsüvegelték, a közhivatalokban udvariasan előre engedték. A háború után a helyzet megváltozott. A papi ruhának a templomon kívüli viselete félelmet vagy ellenszenvet váltott ki az emberekből. Az utcán nem mertek odamenni hozzá, beszélgetni vele, mert féltek attól, hogy ők is a klerikális reakcióhoz fognak tartozni. Mindenki megtartotta a két lépés távolságot. Nemcsak szellemi, hanem fizikai értelemben is. Végül a rektor úr arról beszélt, hogy a mai világ egy kicsit tanácstalan a reverenda megítélésével kapcsolatban. Különlegességnek

[1] HOLLÓ LÁSZLÓ, *Európai Unió – értékközösség*, Róma, 2006. 240k. old.
[2] XVI. BENEDEK PÁPA *üzenete a Béke Világnapjára*, 2007. január 1., 12.

számít. Az emberekben egyszerre ébreszt kíváncsiságot, tiszteletet, és néha negatív előítéletet.

Ez a beszéd közel harminc évvel ezelőtt hangzott el, de úgy érzem, hogy a helyzet alapjában véve nem sokat változott. Az emberek jelentős része bizonytalan a papság megítélésével kapcsolatban. Az utóbbi években a média hatására az átlagember hozzászokott ahhoz, hogy a pap valamilyen módon jelen van a társadalomban. Főpapok és a lelkipásztorok képeivel, véleményével találkozhat az újságok lapjain, általában akkor, ha valami nagy ünnep van, vagy ha rendkívüli dolog történt. Egyházi ünnepeken, karácsonykor, húsvétkor elvárják, hogy annak bibliai hátterét bemutassák, de gyakran meghívják a papot fontosabb társadalmi rendezvényekre: ha hidat avatnak, megemlékezést tartanak, vagy egy jótékonysági szervezet számára szerveznek gyűjtést. Röviden: a társadalom a paptól **szolgáltatást** vár el.

Ezeket tapasztalva felmerül az emberben a kérdés. Ilyen körülmények között mit tegyen a pap? Elsősorban ezekhez a társadalmi igényekhez (a világhoz) igazodjon, szolgáltatást lásson el, vagy pedig egy meghatározott célt kövessen, és csak azokat a megbízatásokat vállalja el, ami beleillik ebbe a tervbe? Szinte halljuk Szent Pál apostol szavait, amit Timóteusnak ír: „Hirdesd az igét! Állj elő vele, akár alkalmas, akár alkalmatlan!" (2Tim 4,2) De ugyanakkor emlékezünk a II. Vatikáni Zsinat utáni dokumentumok útmutatásaira is, amely szerint a papnak jelen kell lennie a világban és életközeli, és a helyi kultúrák igényeinek megfelelő igehirdetésre van szükség.[3] Mit kell tennünk? A következőkben a zsinat utáni egyházi dokumentumok néhány **alapelvére** szeretnénk felhívni a figyelmet, amelyek jelzik a papi küldetés lényegét, és amelyek megóvnak attól, hogy *a papi szolgálatot egyszerű társadalmi szolgáltatásnak* tekintsék.

1. A LELKIPÁSZTORI SZERETET ELSŐDLEGESSÉGE

A II. Vatikáni Zsinat után a papság teológiájában egy olyan fogalom került előtérbe, amelynek tartalma korábban is mindenki számára ismert és természetes volt, azonban most új megvilágításba került. Ez a régi, s mégis szemléletében új fogalom a *„lelkipásztori szeretet"*. A zsinat így fogalmaz: A papok „a lelkipásztori szeretetnek a gyakorlásában találják meg a papi tökéletességnek azt a kötelékét, amely **életüket és tevékenységüket egybefoglalja**."[4] A zsinati dokumentum jelzi, hogy a lelkipásztori szeretetnek a legfontosabb forrása az Eukarisztia, mert ez a kegyelmi élet csúcsa, s mert ebben valósul meg a pap teljesebb önátadása Jézusnak, akinek a szeretetét kell megosztania a rábízott hívekkel.

A zsinat után megjelenő, papságról szóló írások mind foglalkoztak a lelkipásztori szeretet jelentésével. II. JÁNOS PÁL PÁPA *Pastores dabo vobis* kezdetű apostoli buzdítása megállapítja, hogy a lelkipásztori szeretet nem egyenlő a papok lelkipásztori tevékenységének az összegével. A lelkipásztori szeretet tehát nem mennyiségi jellegű, hanem – Krisztus példája szerint – azt a szeretetet jelenti, amellyel a **pap odaajándékozza önmagát** az Egyház szolgálatára.[5] A lényeg tehát nem az egyes cselekedetekben van, hanem az „önátadásban", amelynek természetesen cselekedetekben is meg kell nyilvánul-

[3] Vö. VI. PÁL PÁPA, *Evangelii nuntiandi kezdetű apostoli buzdítása, 42.*
[4] *Presbyterorum ordinis kezdetű zsinati határozat, 14.p.*
[5] Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Pastores dabo vobis, kezdetű apostoli buzdítása a papképzésről, 23.p.*

nia. A pap lelkipásztori szeretete Krisztusnak, mint Vőlegénynek az Egyházhoz, mint Menyasszonyhoz való kapcsolatához hasonlítható. A lelkipásztori szeretet tehát egy belső *„dinamikus lételv"*, amely képes arra, hogy összefogja a pap sokféle cselekedetét.[6] A papi élet és szolgálat direktóriuma még nagyobb hangsúllyal emeli ki a lelkipásztori szeretet fontosságát, amikor kimondja, hogy a lelkipásztori szeretet tudatosítása *megóvja a lelkipásztort a funkcionalizmustól*, vagyis attól a veszélytől, hogy a papi munka értékét az elvégzett dolgok mennyiségével mérje.[7] A hangsúly a hívekért szentelt életen, *odaadáson* van. Ez a szemléletmód megakadályozza azt, hogy a pap elvesszen a hétköznapi feladatok között, vagy hogy mindig a még el nem végzett munkára gondoljon, és emiatt keserűséget érezzen.

> A tapasztalat azt mutatja, hogy akinek a munkáját a lelkipásztori szeretet indítja, azt a hívek, sőt talán az is mondható, a világ is ajándékként elfogadja. Más szavakkal: ennek a szeretetnek a világ sem áll ellen. RÉDEI JÓZSEF írja, hogy amikor Sárisápra került lelkésznek, az ateista szellemű falu hidegen fogadta. A felnőttek nem fogadták a köszönését, a fiatalok pedig elfordították a fejüket. Ekkor elhatározta, hogy mindenkihez „krisztusi szeretettel" közeledik: senkiről nem mond rosszat, és mindenkiben a jót keresi. Ennek következtében enyhülni kezdett a fagyos légkör. Néhány év múlva már mindenki fogadta a köszönését, sőt már akadtak olyanok is, akik visszamosolyogtak.[8]

2. A JEL SZEREP VÁLLALÁSA

Az előbb láttuk, hogy a lelkipásztori szeretet adja a tartalmat, a *belső erőt* és lendületet a pap munkájához. A világ is elsősorban ezt várja tőle. A lelkipásztori szeretetnek azonban **külső jelekben** is meg kell nyilvánulnia. Hangsúlyoznunk kell, hogy elsődlegessége a belső tartalomnak van. E nélkül a jel üressé, visszatetszővé válhat. Ha azonban a jel megélt belső tapasztalatból fakad, komoly hatással lehet az értékrendszerében bizonytalankodó világban. II. JÁNOS PÁL PÁPA első nagycsütörtöki beszédében, amit a papokhoz intézett, különös módon felhívta erre a feladatra a figyelmet. A levél szerint néha úgy tűnik, hogy a papok között sokan nem vállalják ezt a **jel szerepet**, arra gondolván, hogy a hívek már nem várják el tőlük. A pápa keserűen jegyzi meg: „Ugyanazok, akik azt várják, hogy a papi élet laicizálódjék, és tapsolnak minden olyan megnyilvánulásnak, ami ennek az átalakulásnak a jele, minden bizonnyal megvetnek majd minket, ha engedünk ennek a kísértésnek. Utána pedig elveszítjük a hívő nép megbecsülését is."[9]

Itt valaki közbevethetné, hogy minden keresztény embernek, ahol él és dolgozik, vállalnia kell a jel szerepet. A II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozta, hogy minden megkeresztelt ember részesült Jézus papságából, sőt mind a három feladatából: az igehirdetésből, az áldozatbemutatásból és a családi közösség vezetéséből is.[10] A pap jel szerepének vállalása azonban mégis különbözőnek mondható. Ezt a **pap sajátosan megszentelt életállapota** adja meg. A pap ugyanis felszenteltsége révén – küldetésnek megfelelően – sajátos

[6] *Uo.*
[7] Vö. *A papi élet és szolgálat direktóriuma, 44.p.*
[8] Vö. *Előttünk járnak*, Szent István Társulat, Budapest, 2000. 118. old.
[9] II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Nagycsütörtöki levele a papokhoz*, 7.
[10] Vö. *Lumen gentium, 11.*

kegyelmeket kap. A lelkipásztor munkája során gyakran találkozik olyan emberekkel, akik megváltozott életállapotuk, betegségük, gyászuk miatt határhelyzetben vannak. Ezek az emberek megerősítést, biztatást, vigasztalást várnak az Isten emberétől. A papi öltözet, a Szentírás érintése, a kereszt, az áldás, mint *jel* megerősítő lehet számukra. De nemcsak a határhelyzetekben lehet a pap jel szerepe hatással az emberekre, hanem a hétköznapi életben is. Sokan vannak, akik a vallásról és a kinyilatkoztatásról keveset tudnak, de a lelkükbe vésett „istenképiség" miatt vágyódnak a több, a nemesebb felé. A pap jelenléte, ezt a reményt jelentheti számukra.

Nagyon meggyőző módon ír erről a jel szerepről GRAHAM GREENE a *„Hatalom és dicsőség"* című művében. A regény szerint a mexikói egyházüldözés idején, az egyik hegyi vidéken a papság nagy részét megölték, a többi pedig elmenekült onnan. Egy pap merte csak vállalni a kockázatot, hogy a hegyekben bujkálva a hívő nép között marad. Ez a pap **hűségével jellé vált** az ott élő emberek számára. Ezt felismerték a hatóságok és mindent megtettek azért, hogy ezt a papot kézre kerítsék és megöljék. A célt az elfogásra kijelölt, papságellenes plakátokat néző hadnagy fogalmazza meg: „El fog jönni az a nap, amikor rég elfelejtették azt, hogy valaha Egyház is volt."[11] Az emberileg törékeny pap így vértanúvá válik. A pap egyszerű, mégis mély hivatástudata még az ellenfelei számára is jel értékkel bírtak.

3. ÉRTÉKEK ŐRZÉSE, TOVÁBBADÁSA

Ahogyan a bevezetőben jeleztük, egy változó világban élünk, amely úgy gondolja, hogy a gazdasági fejlődés megoldja az emberiség problémáit. Az Egyház társadalmi tanítása azonban felhívja a figyelmet arra, hogy az igazi fejlődéshez a gazdasági növekedésen túlmenően **erkölcsi értékekben való gazdagodásra** is szükség van. VI. PÁL PÁPA Populorum progressio kezdetű enciklikájában ezt írja: „Az a fejlődés, amiről itt szó lesz, nem szorítkozik a puszta gazdasági növekedésre. Hiszen a fejlődésnek, hogy valóságosnak legyen mondható, mindent átfogónak kell lennie, olyannak, amely a teljes ember növekedését biztosítja."[12] Húsz évvel később II. JÁNOS PÁL PÁPA pedig elismeri, hogy a várt fejlődés, pontosan az erkölcsi alapok hiánya miatt, nem következett be.[13] Problémát jelentett az emberi jogok korlátozása: vallási, faji, politikai diszkrimináció, írástudatlanság. Ezt a gondolatot viszi tovább az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma, amikor leszögezi, hogy a gazdasági hatékonyság és az erkölcs elválaszthatatlan egymástól.[14] Egy másik helyen pedig bemutatja azokat az értékeket, amelyek a társadalmi élet erkölcsi pillérei. Ezek az emberi méltóság tiszteletben tartása, az igazság ismeretére való törekvés, az igazság megvalósítása, és a szeretet útja.[15]

Az előbbiek alapján joggal mondhatjuk, hogy a papság egyik legfontosabb feladata éppen az **értékek őrzése**. Ennek kimondása azonban sokakban ellenérzést válthat ki. Az Egyházat mindig konzervativizmussal vádolták, az értékek őrzésének hangsúlyozása a múltba való megmerevedésnek a gyanúját erősítheti az emberekben. Különösen ma-

[11] Vö. GRAHAM GREENE, *Hatalom és dicsőség*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. 61. old.
[12] VI. PÁL PÁPA, *Populorum progressio kezdetű enciklikája, 14.*
[13] II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Sollicitudo rei sociális kezdetű enciklikája, 11kk.*
[14] *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma 332.*
[15] *Uo. 179–208.*

napság, amikor a technikai szemléletmód miatt a régi nem értéknek, hanem elavultnak számít. Mit mondhatunk ezekre a kritikákra? Az életnek valóban vannak olyan területei, ahol az új felülmúlja a régit. Ilyenek például a technika által előállított értékek. Ahogy a bevezetőben említettük, ezen a téren valóban fejlődés látható. De felfogásunk szerint vannak olyan társadalmi értékek, amelyek az ember lényegéből származnak, és emiatt változatlanok. A hétköznapi életben ilyenek például a bizalom, a hűség, az adott szó hitele. Ezek megóvása nem konzervativizmust, hanem a szó legnemesebb értelmében „védelmet" jelent, mégpedig *aktív védelmet*, ami nem azt jelenti, hogy mereven ragaszkodik egy régi értékhez, hanem bemutatja, hogy az ma is aktuális, az embereknek ma is szüksége van rájuk.

> Az értékek megőrzésére vonatkozóan példa lehet a **szegények melletti elkötelezettség** elve, amely Jézus evangéliumának egyik alapgondolata (vö. Lk 4,18). Az utóbbi évtizedekben gyakran lehetett hallani, hogy a szegényekkel való törődés nem az Egyház, hanem az állam feladata, sőt voltak olyan nézetek is, ami szerint a megtermelt javak bősége mindenkorra megoldja a szegénység problémáját. Ma úgy tűnik, hogy a termelékenység növekedése nem oldja meg a szegénység problémát, sőt az emberiség létszámának növekedése miatt egyre több a szegény ember. Látható, hogy az egyház vezetői helyesen döntöttek, amikor a kereszténység egyik legfontosabb társadalmi feladatának a szegények melletti elkötelezettséget jelölik meg.[16]

ÖSSZEFOGLALÁS

A papságnak a mai világban betöltött helyét, küldetését összefoglalva megállapíthatjuk: bár a világ elfogadja a pap jelenlétét a társadalomban, azonban gyakran nem azt a természetfeletti eredetű megszentelő tevékenységet várja, amelyre a küldetése szól, hanem inkább szolgáltatást igényel tőle. A papnak ezért Jézus örömhíréből merítve, önmagát odaajándékozó szeretettel kell fordulnia az emberek felé, vállalnia kell a természetfeletti küldetéséből fakadó jel szerepet, és képviselni kell az ember lényegéből származó örök értékeket. Hinnünk kell abban, hogy a sokféle eszmétől befolyásolt, de a szívében istenképiséget hordozó ember képes arra, hogy a papsápnak ezt az isteni küldetését felismerje és elfogadja.

Felhasználható bibliográfia:

Egyházi megnyilatkozások:

A. II. Vatikáni Zsinat *„Presbyterorum ordinis"* kezdetű határozata a papi szolgálatról és életről in: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Szent István Társulat, 1975.

A II. Vatikáni Zsinat *„Lumen gentium"* kezdetű konstituciója az Egyházról. in: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása,* Szent István Társulat, 1975.

VI. PÁL PÁPA, *„Sacerdotalis caelibatus"* kezdetű enciklikája (1967).

VI. PÁL PÁPA, *„Evangelii nuntiandi"* kezdetű apostoli buzdítása (1975) in: A II. Vatikáni Zsinat tanítása, Szent István Társulat, Budapest, 1975.

[16] Vö. ARNO ANZENBACHER, *Keresztény társadalometika*, Szent István Társulat, Budapest, 2001. 212. old.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *„Novo incipiente"* kezdetű Nagycsütörtöki levele (1979) in: II. János Pál pápa első enciklikája és levelei, Szent István Társulat, Budapest, 1980.
II. JÁNOS PÁL PÁPA, *„Christifideles laici"* kezdetű apostoli buzdítása a világi hívőknek az Egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről (1988). Szent István Társulat, Budapest, 1990.
II. JÁNOS PÁL PÁPA, *„Pastores dabo vobis"* kezdetű apostoli buzdítása a papképzésről (1992). Szent István Társulat, Budapest, 1995.
A Papi Kongregáció: *A papi élet és szolgálat direktóriuma* (1994). Szent István Társulat, Budapest.
A Papi Kongregáció: *A katekézis általános direktóriuma* (1997). Szent István Társulat, Budapest. 1998.
A Papi Kongregáció: *A pap, az Ige hirdetője, a szentségek kiszolgáltatója és a közösség vezetője a harmadik évezred távlatában* (1999). Szent István Társulat, Budapest, 1999.
Püspöki Szinódus: *A szolgálati papság* (1971) in: *A papi szolgálat*, Bécs, 1974. 167-189. old.
A Magyar Püspöki Kar, *Felnőttek Katekumenátusa*, Országos Liturgikus Tanács, 1999.
Esztergom-Budapesti Főegyházmegye *Zsinati Könyve*, 1994.

Könyvek, tanulmányok
AGOSTINO FAVALE, *Spiritualitá del ministerio presbyterale*, LAS, Roma, 1975.
MARIO CAPRIOLI, *Sacerdotio e santitá*, Edizioni del Teresianum, Roma, 1983.
BRUNO FORTE, *Sul sacerdozio ministeriale*, Edizioni Paoline, Torino, 1990.
MAX THURIAN, *L'identitá del sacerdote*, Edizioni Piemme, 1993.
AIDAN NICHOLS, *Holy Order*, Veritas, Dublin, 1990.
ALFONS M. STICKLER, *A klérikus celibátus*, Budapesti Központi Papnevelő Intézet, 1994.
WALTER KASPER, *Nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude*, Rottenburg am Neckar, 1997.
BERAN FERENC, *Határozat a papi szolgálatról és életről*, in: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából* (szerk. Kránitz M.) Szent István Társulat, 2002.
Előttünk járnak, Vallomások a lelkipásztori élet küzdelmeiről és szépségéről (szerk. Beran F.) Szent István Társulat, Budapest, 2000.
Értünk élnek, Vallomások a lelkipásztori szeretet gazdagságáról (szerk. Beran F.) Szent István Társulat, 2005.

Folyóiratok
Magyar Papi Egység in: *Távlatok melléklete.*
Papi lelkiség évkönyv, Újember Kiadó, 2006.
Presbyteri, Rivista di spiritualitá pastorale, QS Editrice, Trento (38100 Trento, via Giardini, 36)
Prêtres diocésains, Paris (75013 Paris, rue di Tolbiac 179)

DOLHAI LAJOS

A női papság kérdése

A kérdéskört[1] többféle szempontból vizsgálhatjuk (antropológiai, kultúrtörténeti biblikus, teológiai, ökumenikus stb.). Nyilvánvaló azonban, hogy csak a dogmatika sajátos módszerével – a „Szentírás – Hagyomány – Tanítóhivatali megnyilatkozások" hármas egységében – adhatjuk meg az egyértelmű eligazító választ a nők pappá szentelhetőségének kérdésére. A hermeneutikus dogmatikai módszert követve fontosnak tartjuk a bibliai megalapozást, azután vázlatosan összefoglaljuk a szenthagyomány legfőbb állításait. A tanítóhivatali megnyilatkozások közül kiemelten tárgyaljuk a II. Vatikáni Zsinat után keletkezett pápai megnyilatkozásokat, hiszen a zsinatot követően a nők pappá szentelésének kérdése a katolikus egyházon belül is egyre élesebben felvetődött, és a kérdés tisztázása érdekében a Hittani Kongregáció is dokumentumokat adott ki. Befejezésként röviden összefoglaljuk a teológia válaszát, amely több szempontból is rámutat az egyház ősi gyakorlatának megalapozottságára.

A részletek kifejtése előtt fontos annak megállapítása, hogy a nők pappá szentelésének kérdését illetően világos és egyértelmű az Egyház elméleti álláspontja, és az Egyház hitét igazolja az a kezdetektől meglévő és töretlenül folyamatos gyakorlat, mely csak a megkeresztelt férfiaknak szolgáltatja ki az egyházi rend szentségét. A teológia problémája az elmúlt évszázadokban elsősorban az volt, hogy az egyház kétezer éves gyakorlata a nők isteni jogon való kizárását jelenti-e, vagy csak egyházi törvény. A Hittani Kongregáció 1995-ös, II. János Pál pápa Ordinatio sacerdotalis kezdetű apostoli levelét követő nyilatkozata után is megmaradt a kérdés: kimondhatná-e az egyház dogmaként, hogy az egyházi rend felvevői csak megkeresztelt férfiak lehetnek?

[1] A témának óriási bibliográfiája van, amit két csoportba lehet osztani: az *Inter insigniores* és *Ordinatio sacerdotalis* előtti és utáni irodalomra. Régebbiek: MEER, H., *Priestertum der Frau?* Quest.disputatae 42, Herder, Freiburg 1969. ACEBAL, L., *La participazione delle donne ai sacri ministeri*, in Il prete per gli uomini di oggi (szerk. Concetti G.), Ed. AVE., Roma 1975. 823–854; RAHNER, K., *Priestertum der Frau?*, in Stimmen der Zeit 195 (1977) 295–312. Legújabb összefoglalások: MÜLLER, G. L. (szerk.), *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg, Echter Verlag, 1999.; MÜLLER, G. L., *Priestertum und Diakonat*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2000, 118–145; PIOLA, A., *Donna e sacerdozio*, Effata Editrice, Torino 2006.; Magyar nyelven: GÁL F., *A nők papságának kérdéséhez*, in Communio 2 (1998) 31–41; LENKEYNÉ, SEMSEY KLÁRA, *A nők az Újszövetségben*, Kálvin Kiadó, Budapest 1993.

1. BIBLIAI MEGALAPOZÁS

Az egész Újszövetség arról tanúskodik, hogy Jézus életében és az apostoli egyházban fontos szerepe volt a nőknek. Jézus Krisztus asszonytól születik (Gal 4,4). Ez az asszony, az édesanyja jelen van az ő dicsőségének első megnyilatkozásakor (Jn 2,1kk.), ismételten megjelenik Jézus nyilvános működése idején, és az apostolokkal együtt várja a Szentlélek eljövetelét (ApCsel 1,14). Mária mint nő kapott szerepet a megváltás művében. Tudjuk azt is, hogy sok nő kísérte Jézust tanító útjain, akik gondoskodtak róla, és egyesek hűségesek voltak hozzá egészen a kereszthalálig (Mt 15,40). Lukács evangélista fontosnak tartja külön is kiemelni, hogy asszonyok voltak Jézus kíséretében: „Vele volt a tizenkettő és néhány asszony, akiket gonoszlelkektől és betegségektől gyógyított meg: Mária melléknevén Magdolna, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Kuzának, Heródes intézőjének felesége, Zsuzsanna és sokan mások, akik vagyonukból gondoskodtak róla" (Lk 8,1–3). Ez a tény igen jelentős, hiszen abban az időben a nők a gyermekekkel együtt alacsonyabb rendű embereknek számítottak.[2] A zsinagógai istentiszteleten semmiféle szolgálatot nem teljesíthettek. A Tórával kapcsolatban oktatást nem kaptak, és sok vallási kötelezettségtől is mentesek voltak. A férfinak nyilvánosan nem illett nővel szóba állnia (vö. Jn 4,27). Nem véletlen tehát, hogy egy jámbor zsidó mindennap hálát adott Istennek azért, hogy nem pogánynak, nem rabszolgának és nem asszonynak született.

„Az evangéliumok nem hagynak kétséget afelől, hogy Jézus figyelmen kívül hagyta az asszonyokkal kapcsolatos korabeli korlátokat."[3] *Szavai és tettei által közvetve kifejezésre juttatja, hogy ő az Izraelben érvényben lévő szokást az asszonyokkal kapcsolatban elutasítja.* Elbeszélgetett velük (Jn 4,1–26), vendégségbe tért be hozzájuk (Lk 10,18–42) és segített rajtuk (Mk 1,30; Mk 5,22; Lk 4,38–39). Jézus példabeszédeiben is gyakran emlegeti az asszonyokat (pl.: Mt 13,33: a kovász; Lk 15,8: az elveszett drachma). Az asszonyokat, egy kivételtől eltekintve, mindig pozitív példaként használja fel tanításaiban (Mt 25,1kk.). Mindezek ellenére, amikor Jézus az utolsó vacsorán megalapítja az újszövetségi papságot, a csak férfiakból álló apostolokra és rajtuk keresztül utódaikra bízta a papi szolgálatot. A Szentírásból kikövetkeztethető, hogy Jézus nem kora szokásainak elvárásaihoz kívánt ragaszkodni, amikor nem hívott meg egy nőt sem az apostolok közé; már csak azért sem, mivel sok esetben környezetével szembehelyezkedve, tudatosan és bátran szóba állt a nőkkel is (vö. Jn 4,27; Mt 9,20–22; Lk 7,37; Jn 8,11), hogy ezzel is rámutasson a nők és férfiak törvény előtti egyenlő helyzetére. Végezetül pedig nem elhanyagolható az a tény sem, hogy Jézus édesanyját, Máriát sem részesítette az apostoli hivatalban, aki pedig a keleti liturgia szerint „a keruboknál tiszteltebb és a szeráfoknál hasonlíthatatlanul dicsőbb teremtmény".[4]

Jézus példája alapján természetesnek tűnik, hogy a nők kezdettől fogva jelen voltak az egyház életében. Az apostoli iratok néven nevezik őket, mint például „Főbe, aki a kenkreai egyház szolgálatában állt" (Róm 16,1), Priszka és férje Aquila (2Tim 4,19), Evodia és Szintihe (Fil 4,2). Az apostol mindig elismerően szól a Krisztusért való fáradozásukról.

A páli levelekből három szempontot mindenképpen érdemes szóvá tennünk: 1. Pál apostolnak valóban vannak olyan kijelentései, amelyek a bibliai antropológia alapján a férfi felsőbbrendűségére és a nő alárendeltségére utalnak: „Nem a férfi lett ugyanis az asszony-

[2] Vö. De Vaux, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960. 248–249.
[3] Kocsis I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 1995. 181.
[4] Ennek hangsúlyozására a Szent Officium 1916-ban megtiltotta, hogy Szűz Máriát papi öltözékben ábrázolják, vö. AAS 8 (1916) 146.

ból, hanem az asszony a férfiből. S nem a férfit teremtette Isten az asszonyért, hanem az asszonyt a férfiért" (1Kor 11,8–9, vö. még Ef 5,24; Kol 3,18; 1Kor 11,3). 2. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy éppen Szent Pálnál találhatók az egyenrangúságra vonatkozó utalások is: „Az Úrban sem férfi nincs asszony nélkül, sem asszony férfi nélkül" (1Kor 11,11, vö. még 1Kor 7,4). Nincs különbség „férfi és nő között, mert mind egy vagytok Krisztusban" (Gal 3,28). 3. *Kétségtelen tény azonban az is, hogy a páli iratokban találunk olyan utasításokat, amelyek korlátozzák a nők szerepét a keresztény közösség életében.*

Többek szerint az 1Kor 14,34, az 1Tim 2,12-vel együtt nagymértékben elősegítette, hogy az első század végétől kezdve a nők istentiszteleti szolgálata háttérbe szorult, majd teljesen meg is szűnt. Az 1Kor 14,34-ben olvassuk az apostol intelmét: *„Az asszonyok hallgassanak az összejöveteleiteken".*[5] Nem megengedett számukra a beszéd, kötelességük, amint a törvény is mondja, csupán az engedelmesség (ugyanez a tiltás olvasható: 1Tim 2,11–14). Ezt a tiltást akkor értjük meg igazán, ha figyelembe vesszük az 1Kor 11,4–5 verseket, amelyekben Pál apostol megengedi, hogy a nők a közösségben prófétáljanak.[6] Látszólag a két szöveg ellentmond egymásnak. Az exegéták szerint Szent Pál a 11. fejezetben a karizmatikus tanításról és a nyelvek adományáról beszél, s ezek az adományok nem voltak a papsághoz kötve, a 14. fejezetben pedig csak egyszerű beszélgetésről és tanításról van szó. Az eredeti szöveg *laleó (beszélni, beszélgetni)* szava a 14,34-ben nem azonosítható a 11,2.kk.-ben szereplő *prophéteyó* fogalmával. A másik kérdés viszont az, hogy itt ő valóban kinyilatkoztatott isteni akaratot közöl-e vagy pedig csak olyan kornak megfelelő utasítást, mint például az 1Kor 11,13–16-ben, ahol azt kívánja, hogy az asszonyok fedett fővel legyenek jelen az istentiszteleten. *Gál Ferenc* szerint „megoldást az egyházi hagyomány adta. Az utóbbit mindig úgy kezelte, mint helyi és korabeli szokást, viszont a nők tanító tevékenységét mindig tilalmazta."[7] Az asszonyok fátyolviselési kötelezettsége (vö. 1Kor 11,2–16) nem más, mint kisebb jelentőségű egyházfegyelmi rendelkezés, amelynek ma már nincsen normatív értéke. Ezzel szemben a nőknek a gyülekezetben való hallgatási kötelezettsége (1Kor 14,34–35; 1Tim 2,12) más természetű: Ez a rendelkezés Pál apostol számára a teremtés isteni tervéhez kötődik (vö. 1Kor 11,7; Ter 2,18–24), tehát nehéz lenne ebben korfüggő kulturális meghatározottságot látni. Nem szabad arról megfeledkeznünk, hogy pontosan Pál az, aki határozottan hirdeti a nőknek és férfiaknak, mint Isten gyermekeinek alapvető egyenlőségét (vö. Gal 3,28), így semmi okunk nincs őt a nőkkel kapcsolatban valamiféle előítélettel megvádolni.

A református teológa, *Lenkeyné Semsey Klára* másképpen értelmezi ezt a sokat vitatott helyet. Szerinte az apostol nemcsak azoknak az asszonyoknak ad útmutatást, akik a Lélek ajándéka által egyházi szolgálatra nyertek elhívást, hanem a gyülekezeti asszonyoknak is, „míg *a karizmatikus nők* esetében Pál útmutatása az, hogy amikor a gyülekezetben szolgálnak, tisztességes öltözékben jelenjenek meg (1Kor 11,2kk.), addig az *»egyszerű« gyülekezeti asszonyoknak* azt az útmutatást adja, hogy közbeszólásaikkal, beszélgetésükkel ne zavarják meg az istentisztelet jó rendjét (1Kor 14,3k.)."[8]

[5] Egyes exegéták szerint ezek a versek nem egy korintusi mondást idéznek, hanem egy Pál utáni judaista olvasó kiegészítését. Nemcsak a Törvényre való hivatkozás idegen Páltól, hanem a versek ellene mondanak a 11,5-nek, vö. *Jeromos Bibliakommentár,* Budapest 2003. 359. Ezt a véleményt képviseli Conzelmann, protestáns exegéta is, vö. CONZELMMAN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969.

[6] Az ApCsel is utal arra, hogy az ősegyházban a nők is prófétáltak: „Betértünk Fülöp evangélista, a hét diakónus egyikének házába, s nála szálltunk meg. Fülöpnek négy prófétai tehetséggel megáldott hajadon leánya volt" (ApCsel 21,9).

[7] GÁL F., *A nők papságának kérdéséhez*, 34.

[8] LENKEYNÉ, *A nők az Újszövetségben*, 215.

Összefoglalóan azt kell mondanunk, hogy csak a Biblia alapján nem zárhatjuk ki a nőket az egyházi szolgálatból, illetve a papságból. A bibliai megalapozhatóság kérdésében még *K. Rahner* is kritikus véleményt képviselt.[9] Szerinte nem bizonyított, hogy Jézus magatartása normatív jellegű kinyilatkoztatás, hiszen mindenképpen korfüggőnek kellett lennie. *F. Courth* szerint „ezt azonban Rahnernek konkrétan ki kellene mutatnia. Az ellenkezőjének igazolásakor mindig abból kell kiindulnunk, hogy Jézus magatartása kötelező norma számunkra. *Ha nem tudjuk biztosan, hogy Jézus gyakorlata mennyire normatív jellegű, akkor az a legmegfelelőbb megoldás, ha a tradícióhoz igazodunk.*"[10]

2. AZ EGYHÁZATYÁK ÉS A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

A Krisztusban hívők közösségében, az első évszázadokban, fontos szerepe volt a különböző típusú női tisztségviselőknek (özvegyek, szüzek és diakonisszák).[11] Kiemelkedők voltak *az özvegyek* feladatai: ők szervezték meg az agapét, gyűjtötték és osztották az alamizsnát, látogatták a betegeket. Az „özvegy" fogalma nemcsak családi állapotot jelentett, hanem hivatalt, meghatározott kötelmekkel. A II. század hagyományát megőrző Traditio Apostolica leírja a beiktatási szertartásukat (X. fej.). Még Jeromos, Szent Ambrus és Szent Ágoston is dicséri az özvegyek áldozatos szolgálatát, de azt láthatjuk azonban, hogy az V. századtól kezdve az özvegyi-rend az egyházi szolgálatból fokozatosan eltűnik.

Kétségtelen tény, hogy az ősegyházban voltak női diakónusok is: ugyanúgy szentelték fel őket mint a férfiakat. Már Szent Pál apostol leveléből is következtethetünk erre. A Rómaiakhoz ír levelében külön is köszönti Főbét, aki a kenkreai egyház szolgálatában áll.[12] Az exegéták egyetértenek abban, hogy Főbe esetében nem alkalmi szolgálatról van szó, hanem rendszeres, ún. „hivatali" tisztség ellátásáról. A diakónusok tulajdonságaival kapcsolatos szövegben (1Tim 3,11) említett asszonyok a régebbi magyarázók szerint a diakónusok feleségei. Valószínűbb azonban, hogy diakonisszákról van szó, akik az Egyház szegénygondozásában vettek részt.[13] Ebben az értelemben magyarázza a szöveget már Alexandriai Kelemen is.[14] Elsőként az ifjabb *Plinius 112-ben* tesz róluk említést Traianus császárhoz írt levelében.[15] Megemlít két elfogott rabszolganőt, akiket megkínoztak, hogy hitükről és gyülekezetükről vallomásra bírják őket, s akiket társaik „ministráknak" neveztek. A kifejezés nem szolgálót (ancilla), hanem szolgálattevőt (diakonissza) jelent. Még explicitebb *Órigenész* tanúskodása, aki a Római levél 16,1–2 magyarázatában így ír: „Ez a szöveg Szent Pál apostol tekintélyével tanítja, hogy nőket is rendeltek diakónusi

[9] *Priestertum der Frau?:* in Schriften zur Theol XIII, Einsiedeln 1980. 208–223.

[10] COURTH, F., *Die Sakramente*, Herder 1995. 311.

[11] Vö. GRYSON, R., *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Roma 1974.; GRAZIA MARA, M., *Le funzioni della donna nella Chiesa antica*, in Riv. Pastorale liturgica² (1981) 5–17; BOZÓKY É., *Az irgalom követei. A nők egyházi szolgálata az első századokban*, in Teológia 17 (1984/4) 33–37.

[12] *Käsemann* szerint a participiumos mondatszerkesztés, és helymeghatározás által Főbé esetében egy állandó jellegű, elismert szolgálatról van szó, amely legalábbis előzetes lépcsőfoka a későbbi egyházi tisztségnek, vö. LENKEYNÉ, SEMSEY KLÁRA, *A nők az Újszövetségben*, 219–221.

[13] Valószínű, hogy diakonisszákról van szó, mert ha az apostol az episcopus feleségek magatartását nem írta elő, miért éppen az alárendeltebb helyzetben lévő asszonyok magaviseletére gondolt volna? Mivel hasonló intelmekkel az özvegyeket illetően gyakran találkozunk, itt is az látszik kézenfekvőnek, hogy a szolgálattevő nőkről van szó, s nem azokról, akik otthonukban mind feleség és anya szolgálnak.

[14] *Sztrómateisz* 3,6,53, továbbá Aranyszájú Szt. János (Homília a Tim levélről 11,1), Mopszvesztiai Tivadar is.

[15] PLINIO IL GIOVANE, *Lettere* 10.96,8.

szolgálatra."[16] A női diakonátus virágzásának ideje a III. század. Ekkor keletkezik a szíriai eredetű *Didaszkália*, egy olyan egyházi szabálygyűjtemény, amely már pontosan szabályozza a diakonisszák működését, sőt teológiailag is elhelyezi őket az egyházi szolgálattevők között: „A püspököt tehát úgy kell tekintenetek, mint Istent, mert számotokra ő Isten helytartója. A diakónus pedig Krisztus helyén áll és szeretnetek kell őt. A diakonisszát úgy kell tisztelnetek, mint a Szentlelket."[17] Ebből az ősegyházi rendtartásból megismerhetjük részletezve is a diakonisszák feladatait (XVI). Úgy tűnik, hogy a szerepük akkor lett igazán jelentős, amikor az özvegyek mint beiktatott tisztségviselők eltűntek az egyház életéből.[18]

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a diakonisszák sohasem végezhettek szolgálatot az oltár körül. A Didaszkália[19] és az Apostoli kánonok című irat szerint nem taníthattak a templomban. A *Didaszkália* írja, hogy az asszonyoknak nem szabad keresztelni sem, „mert ez a parancs megszegése és veszélyes annak is, aki keresztel, meg annak is, akit keresztelnek. Ha ugyanis szabad volna asszonytól kapni a keresztséget, akkor Urunkat és Mesterünket édesanyja, Mária keresztelte volna meg. Ő azonban – akárcsak a nép többi tagja – Keresztelő Jánostól nyerte el a keresztséget. Ne hívjátok ki hát magatokra a veszélyt, testvéreim és nővéreim, azzal, hogy az evangélium törvényén túlteszitek magatokat."[20] Liturgikus jellegű feladatuk az volt, hogy az ajtónál őrködtek, eligazítást adtak az érkezőknek, és segédkeztek a nők alámerítéssel történő megkeresztelésénél, például olajjal ők kenték meg a keresztelendőt.[21] Fő feladatuk betegek látogatása és az intézményes szeretetszolgálat volt.

Tanulságos számunkra a diakonisszák létének és szolgálatának megindoklása is: „a diakonissza szolgálata szükséges és fontos, hiszen Urunkat és üdvözítőnket is szolgáló asszonyok látták el, tudniillik Magdalai Mária, Mária, Jakab leánya, József anyja és Zebedeus fiainak anyja sok más asszonnyal együtt" (uo.).

A Niceai Zsinat 19. kánonja szerint a diakonisszák beiktatásánál nincs kézrátétel, ezért őket a világi hívők közé kell sorolni, nem a klérushoz. De ugyanabban az évszázadban szír környezetben keletkezett Apostoli kánon, amely leírja a nők diakónussá szentelésének szertartását, előírja a püspöki kézrátételt és tartalmazza a felszentelő imádságot is.[22] A kalkedoni zsinat (c. 15) is fontosnak tartja a kézföltételt, az orange-i zsinat (c. 26) pedig kifejezetten tiltja a kézrátétel által történő ordinációt.

Az egyházatyák csak a tévtanításokkal szemben állították, hogy nőket nem lehet pappá szentelni. Elég kevés megnyilatkozással találkozunk. A legtöbb régi kézikönyv Epiphanioszt, a Didaszkáliát, Tertullianuszt, Ambroziasztert, és néha Ireneuszt és Ágostont idézi.[23] Az első jelentős tanú, *Epifániusz*, szalamiszi püspök (315–403) elítéli a két montanista prófétanőt, Priszkát és Maximillát, akik azt állítják, hogy a nők is lehetnek elöljárók és papok az egyházban (Haer. 42,3,4). Már ő is azt hangoztatja, hogy Krisztus

[16] Comm. Rom. 10,17.

[17] *Didaszkália IX*: a püspök az Atya képmása (typosz), a diakónus Krisztus képmása, a presbiterek az apostolok képmása, a diakonisszák a Szentlélek képmásai (Diaconissa vero typum Sancti Spiritus honoretur a vobis).

[18] DANIÉLOU, J., *Le ministère des femmes*, 76–84.

[19] *Didaszkália* III, 6,2; *Apostoli kánonok* III, 6,1–2.

[20] *Didaszkália* XV, 6,2.

[21] Vö. Didaszkália, XVI.

[22] *Apostoli kánonok* VIII, 20,1–2.

[23] LERCHER, *Institutiones theol. Dogmaticae* IV/2, Innsbruck 1950. 316; MANY S., *Praelectiones de sacra Ordinatione*, Paris 1905. 176–194.

nőket nem hívott meg apostolai közé, s ha Mária, aki legméltóbb lett volna rá, nem kapott papi felszentelést, akkor más nő még kevésbé kaphat. *Tertullianus* még montanista korszakában sem, annak ellenére, hogy nagyra értékelte a prófétanők jövendöléseit, nem engedi meg, hogy a nők tanítsanak az egyházban, nem keresztelhetnek, nem végezhetnek felajánlást, semmilyen papi kötelezettséget nem igényelhetnek.[24] A *De baptismo* c. monográfiájából megtudjuk, hogy az afrikai egyházakban a nőknek nem volt joguk sem tanítani sem keresztelni.[25] Az eretnekek ellen írott része különösen elítéli azt a gyakorlatot, amely nincs összhangban apostoli tanítással: az eretnekek élete léha, tekintély és fegyelem nélküli; a papi feladatokat világiakra, újonnan megtértekre, sőt nőkre is rábízhatják.[26] Az *Ambroziaszter* is követi az egyházatyák eléggé általános módszerét, mely Jézus példája és a páli levelek nőkkel kapcsolatos tiltásából kiindulva érvel a nők egyházi szolgálata ellen.[27] *Ágoston* szerint már a teremtéstörténetből[28] is kiderül, hogy az egyházban csak a férfiak tölthetnek be vezető szerepet, csak nekik van joguk a tanításhoz: a nőket is a férfiaknak kell oktatni. Érvelése röviden annyi, hogy az Isten már Éva megteremtése előtt többes számban mondta Ádámnak: ne egyetek belőle. Ezzel azt akarta jelezni, hogy parancsának a férfi által kell eljutnia az asszonyhoz. „Ezt a rendet őrzi meg az apostol az egyházban, amikor azt mondja, hogy ha a nők valamit meg akarnak tanulni, akkor azt otthon a férjüktől kell megkérdezni."[29]

Kétségtelen tény, hogy sem az ősegyházban, sem a későbbi korokban soha nőt püspökké vagy pappá nem szenteltek.

A korai középkor álláspontjának jellegzetes összegzését a *Decretum Gratiani*-ban (1140) találhatjuk meg: *„Mulieres autem nem solum ad sacerdotium, sed nec etiam ad diaconatum provehi sunt."*[30] Ezt az álláspontot képviselik a nagy skolasztikusok, mint például Duns Scotus, Durandus, Aquinói Tamás és Szent Bonaventura. Egyöntetű véleményük szerint, ha egy érvényesen felszentelt püspök egy nőt felszentelne, akkor az a szentelés nemcsak *de iure (ecclesiastico)* és *de facto,* hanem ex necessitate sacramenti, tehát *de iure divino* érvénytelen lenne. Szerintük ugyanis isteni[31] és nem csupán fegyelmi rendelkezés folytán a szentség lényegéhez tartozik, hogy az *ordo*-t felvevő személy megkeresztelt, felnőttkorú és férfi legyen. A skolasztikus módszer szerint *„pro és kontra"* érveltek. Vannak olyan érvek, melyeket már ők is elégtelennek tartottak. Például Szent Tamás szerint a felszentelés a lelket érinti, lélek tekintetében pedig nincs különbség a férfi és a nő között, tehát ilyen alapon a nőket pappá lehetne szentelni.[32] Számukra is a legfőbb érv

[24] *De virginibus velandis* 9,1.
[25] *De baptismo* 1,3; 17,1-4.
[26] *De prescriptione haereticorum* XLI, 1–6.
[27] *Ambrosiaster*, Comment. In Ep. Ad Tim 1,3,11 (PL 17,470).
[28] A János-evangélium kommentárjában (1. beszéd) Ágoston ezt így magyarázza: „A húst az asszonyért tette oda, mert, amikor a bordából megteremtette, Ádám azt mondta, hogy »ez most csont a csontomból és hús a húsomból« 28. Az apostol is azt mondja, »aki szereti a feleségét, magát szereti, mert senki sem érez gyűlöletet saját testével szemben« 28. A hús az asszony miatt lett, a lélek pedig a férj miatt. Miért? Mert az irányít, ezt irányítják. Annak parancsolnia kell, ennek szolgálni. Mert ahol a test parancsol, és a lélek szolgál, az erkölcstelen ház. Mi rosszabb annál a háznál, ahol az asszonynak hatalma van a férfi felett? Az a rendes ház, ahol a férfi parancsol, a nő engedelmeskedik. Tehát az a rendes ember, akinél a lélek parancsol, a hús szolgál" (Jn 1,14).
[29] PL 34,387.
[30] Corpus Iuris Canonici. Pars prior: *Decretum Magistri Gratiani,* (kiad: Friedberg) Graz 1959.
[31] Vö. D. SCOTUS, *Questiones, Opera omnia,* 140; M. C. A. CORONATA, *Institutiones iuris canonici. De sacramentis,* II, Augustae Taurinorum 1949. 70.
[32] *Supplementum,* 39;3;33 A jelenlegi kódex szó szerint átveszi (CIC 1983, can. 1024) a régi kódex idevonatkozó megfogalmazását (CIC 1917, can. 968).

Krisztus szándéka és rendelése, aki kizárólag férfiakat hívott meg és választott ki a papságra. A teológiai érvek közül legfontosabb a szentség-, és a teremtésteológiai, majd csak ezt követően említik a természettörvényen alapuló antropológiai szempontokat. Már náluk is megjelenik a felszentelt férfi személyében megvalósuló Krisztus-reprezentáció gondolata: csak egy férfi képes az emberré lett Igének, a férfiként megtestesült Krisztust jelszerűen-szentségileg megjeleníteni. A szentségi jel természetéből következik, hogy a nőket nem lehet pappá szentelni. Felfogásuk szerint a nő alárendeltsége (és nem alávetettsége vagy alacsonyabb rendűsége) a férfival szemben a teremtés rendjéből ered, a férfiak az általánosságban meglévő nagyobb discretio rationis-ukon túl emiatt is alkalmasabbak a vezetői szerepek, így a papi hivatal betöltésére. A skolasztikának ez a kikristályosodott álláspontja, elsősorban Aquinói Szent Tamás tekintélyének köszönhetően, maradandóan meghatározta az elmúlt évszázadok teológiai álláspontját.

3. TANÍTÓHIVATALI MEGNYILATKOZÁSOK

A katolikus egyházban a nők pappá szentelésének kérdése egészen a huszadik század második feléig nem jelent meg a „questiones disputatae"-k (vitatott kérdések) között. Így érthető, hogy az Egyház tanítóhivatala rendkívüli formában nem nyilatkozott, de a magisterium ordinarium mindig tanította, hogy csak a *„vir baptizatus"* szentelhető pappá.[33] A teológusok általános véleménye az volt, hogy ha nem is dogma, de theologice certum az Egyház tanítása.[34]

Nemcsak az egyházatyák, hanem az első egyetemes zsinatok is elítélték a montanisták és a quintilliánusok gyakorlatát, akiknél előfordult nők pappá szentelése. Ezek a szórványos adatok csupán azért jelentősek, mert arra utalnak, hogy nem volt igazán vitatéma az ősegyházban a nők ordinációjának kérdése. Tanulságos és sokatmondó számunkra, hogy Luther, bár azt tanította, hogy a keresztségből fakadóan mindnyájan papok vagyunk, nem akart női papokat, ill. lelkészeket. Ezért a Trentói Zsinat sem nyilatkozott a nők papságának kérdésében, hanem csak azt hangsúlyozta, hogy a hierarchikus papság isteni eredetű (vö. DS 1768, 1776).

Keleten először a *laodiceai tartományi zsinat* (372) mondja ki, hogy a nők nem lehetnek presbyterák, nem végezhetnek papi szolgálatot; ilyesmi csak az eretnekeknél és a pogányoknál fordul elő, nyugaton a *Nimes-i zsinat* (394) még egyértelműbben tiltja a nők pappá szentelését, arra hivatkozva, hogy az nincs összhangban az apostolok által áthagyományozott renddel. *Gelasius pápa* már azt is az isteni igazságok megsértésének tartja, hogy egyes asszonyok az oltárnál szolgálnak, olyan szolgálatot végeznek, amit kizárólag csak férfiak végezhetnek.[35]

Az egyházi hagyomány a kérdésben annyira egyöntetű és egyetemes volt, hogy a Tanítóhivatal évszázadokon keresztül nem érezte szükségesnek, hogy ezt a gyakorlatot valamilyen hivatalos megnyilatkozásban teológiailag is alátámassza vagy törvényileg szabályozza.

A II. Vatikáni Zsinat utáni időkben egyre gyakrabban jelent meg a katolikus egyházon belül is a nők pappá szentelésének kérdése. Többek között azért is, mert először

[33] A jelenlegi kódex szó szerint átveszi (CIC 1983, can. 1024) a régi kódex idevonatkozó megfogalmazását (CIC 1917, can. 968).
[34] Például LERCHER, L, *Institutiones theol. Dogmaticae* IV/2, Innsbruck 1950. 315.
[35] PL 59,55.

a protestáns egyházak, majd pedig az anglikán egyházak[36] közül többekben engedélyezték a nők lelkipásztori szolgálatát.[37] Ez a magyarázata annak, hogy VI. Pál pápa jóváhagyásával a Hittani Kongregáció 1976. október 15-én kiadta az *Inter insigniores* kezdetű dokumentumot[38] és majdnem két évtizeddel később II. János Pál pápa *Ordinatio sacerdotalis* kezdettel apostoli levelet adott ki 1994 pünkösdjén, hogy ismételten megerősítse a katolikus tanítást. A két dokumentum közül az első a jelentősebb, hiszen hosszabb, illetve szisztematikusan és teljességre törekedve kifejti az Egyház tanítását, II. János Pál pápa kevésbé részletesen, de határozottabban és definitív jelleggel akarta megválaszolni a kérdést.[39] Hosszú pápasága idején egyéb megnyilatkozásokban is hangoztatta az Egyház álláspontját és a miértekre is válaszolt.[40]

Inter insigniores

A hat fejezetből álló dokumentum a szentírás és a szenthagyomány alapján kifejti, hogy miért ragaszkodik az Egyház a kétezer éves gyakorlathoz.

Először is a hagyomány tényeit ismerhetjük meg, melyből kiderül, hogy a katolikus egyház mindig is úgy vélte, hogy nők nem szentelhetők érvényesen pappá. Az ettől eltérő gyakorlatot mindig is elítélték az egyházatyák. A dokumentum elismeri, hogy az atyák tanúságtételében felismerhetők a korabeli, nőkkel kapcsolatos negatív előítéletek nyomai, de állásfoglalásukban a lényegi és döntő szempont mindig az volt, hogy a Jézus Krisztus akaratához, és az apostolok által gondosan megőrzött gyakorlathoz kívántak hűségesen ragaszkodni. Már a *Didascaliában* is ezt az érvelést találjuk: „nem szükséges és egyáltalán nem kívánatos, hogy az asszonyok tanítsanak... mert az asszonyokat, különösen az özvegyeket nem a tanításra rendelték, ... mert az Úristen, Jézus Krisztus, a mi tanítónk minket, a tizenkettőt küldött, hogy tanítsuk a népet és a pogányokat. Voltak velünk női tanítványok is, Magdalai Mária, Mária, Jakab leánya és a másik Mária – őket mégsem küldte, hogy tanítsák velünk a népet. Ha szükséges lett volna, hogy az asszonyok tanítsanak, akkor Mesterünk megparancsolta volna nekik, hogy oktassanak velünk együtt."[41] A későbbiekben a középkori teológiát, a nagy skolasztikusokat is ugyanez a meggyőződés vezette, vagyis a Jézus által hátrahagyott normához kívántak ragaszkodni.

A dokumentum III–IV. fejezeteiben részletesen bemutatja Jézus Krisztusnak a nőkkel kapcsolatos magatartását (II), a nők szerepét az apostoli egyházban (III), és rámutat arra, hogy Jézus és az apostolok magatartásának meghatározó, normatív szerepe volt és marad (IV). A dokumentum felteszi a kérdést: Ha az egyház kétezer éves hagyománya

[36] A kérdés ökumenikus jelentőségére utal, hogy VI. Pál pápa (1975. nov. 30. és 1976. márc. 23.) és Coggan canterbury érsek, az anglikán egyház primása között (1975. júl. 9. és 1976. febr. 10.) a dokumentum megjelenését megelőzően levélváltás történt, melynek során kifejtették egyházaik álláspontját. A levelek magyar nyelven, in Szolgálat 77 (1988) 58–67.

[37] Vö. még GOLDIE, R., *I ministeri femminili nel dialogo ecumenico,* in Riv. Past. Liturgica 2 (1981) 46–54.

[38] SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio Inter insigniores circa questionem admissionis mulierium ad sacerdotium ministeriale,* 15 oct. 1976. in AAS 69 (1977), 51–66.

[39] Figyelemre méltó, hogy VI. Pál pápa csak a Hittani Kongregáció által akarta megfogalmaztatni az Egyház tanítását. Schillebeeckx szerint ez arra utal, hogy VI. Pál még lehetőséget kívánt biztosítani a további vitákra, vö. *Il ministero nella Chiesa,* Queriniana, Brescia 1981. 142.

[40] *Mulieris dignitatem, Christifideles laici, A ciascuno di voi* kezdetű levele a nőknek a Nők IV., Világkonferenciája (Peking 1995) alkalmából és az általa 1992-ben jóváhagyott katekizmusban (KEK 1577).

[41] *Didascalia Apostolorum,* c. 15.

Jézus és az apostolok magatartását egészen napjainkig normatív erejűnek tartotta, vajon napjainkban eltávolodhat-e ettől a gyakorlattól? Lehet-e a meglevő egyházfegyelmet pusztán az akkori zsidó társadalmi berendezkedés szociológiai-kulturális szempontjaival magyarázni: Nyilvánvalóan nem, folytatja az érvelését a dokumentum, hiszen pl. Pál apostolt a hellén környezetben semmi sem kényszerítette volna a zsidó szokások nőket illető hátrányos megkülönböztetésének figyelembevételére, lévén, hogy ott ilyenek nem léteztek.

Mások azzal érvelnek, hogy az Egyháznak van bizonyos hatalma a szentségek kiszolgáltatását illetően a használt jelet, ill. körülményeket meghatározni, így például miért ne lehetne módosítani az egyházi rend felvételének feltételein, lehetővé téve azt a nők számára is? A dokumentum válasza: az Egyháznak ez a hatalma mindazonáltal korlátozott; a szentségek lényegén nem változtathat, hanem csak azokon a mozzanatokon, amelyek a szentségek gyümölcsöző vételének hatékonyságát előmozdítják, mégpedig az idők és helyek körülményeitől függően.[42] Annak megkülönböztetése, hogy a szentségeket illetően mi az, ami változtatható és mi az, ami nem, egyedül a – Szentlélek által vezetett – Tanítóhivatalra tartozik; amely hűségesen ragaszkodik Krisztus szándékához. A Tanítóhivatal szerint ennek a Krisztus példáján alapuló, az Egyház egész történelmén – Nyugaton és Keleten egyaránt – végigvonuló egyöntetű gyakorlatnak normatív jellege van, mert az Istennek az Egyházra vonatkozó tervével megegyezőnek tekintjük.[43]

A dokumentum 5. fejezete *krisztológiai szempontból* adja meg a választ. A II. Vatikánum tanítása és a zsinat utáni idevonatkozó dokumentumok alapján hangsúlyozza, hogy a pap Krisztust képviseli és teszi jelenvalóvá az Egyház közösségében. Ez a képviselet a legtökéletesebb kifejeződését és megjelenési formáját az Eucharisztia ünneplésében éri el. A krisztusi papság tehát szentségi természetű: a pap jel, amelynek természetfeletti hatékonysága a szentelésből ered. A szentségi üdvrend jelekre, reálszimbólumokra épül, s ennek lényege az, hogy a jel és az általa jelzett valóság között természetes hasonlóságnak kell lennie; az Eucharisztia esetében nem állna fenn ez a természetes hasonlóság, ha nem férfi mutatná be a szentmisét. Ellenkező esetben ugyanis nehezen lehetni felismerni a hivatalviselő személyében Krisztus képmását. Témánk szempontjából tehát fontos mozzanat, hogy Krisztus férfi, és ezért el kell fogadnunk, hogy azoknak a cselekményeknek a végzését, amelyek felszenteltség nélkül nem végezhetők – így különösképpen is a misézés – és amelyek Krisztust, mint az új és örök szövetség szerzőjét, az Egyház fejét és vőlegényét képviselik, kizárólag férfiak számára kell fenntartani. II. János Pál pápa szerint az Egyházban „a szerepkülönbségeket ugyanis nem az emberi társadalom funkcionális szabályozásának fényénél, hanem a szentségi rend sajátos kritériumai alapján kell értelmezni, azaz azoknak a jeleknek a rendjében, melyeket Isten szabadon választott, hogy jelenlétét az emberek között láthatóvá tegye".[44]

Vannak, akik felvetik, hogy a pap a liturgiában nemcsak Krisztust, hanem az Egyházat is egyenlőképpen képviseli, vagyis annak nevében cselekszik, miért ne lehetne egy nő is, tekintettel a Krisztus-Egyház, Vőlegény-Menyasszony szimbolikára? A dokumen-

[42] A dokumentum a következő megnyilatkozásokra utal: XII. Pius, *Const. Apost. Sacramentum ordinis*, 1947. november 30., in ASS 40 (1948), 5; Trentói Zsinat, 21. sessio, 2. cap. (DS 1728).

[43] „Ecclesiae ergo praxis vim normae habet. In eo autem quod solum viris ordinatio sacerdotalis confertur, subest traditio continua per totam Ecclesiae historiam, universalis tam Orinte quam Occidente, intenta ad pravos usus statim coercendos; quae norma, exemplo Christi innixia, ideo obervasta est, et observetur, quia putatur conformis esse propositio Dei circa Ecclesia suam" (EV 6, 2131).

[44] *A ciacuna di voi*, 11. pont.

tum V. fejezete a felvetésre így válaszol: a pap a szentségi cselekmények során kétségtelenül képviseli az Egyházat, amely Krisztus teste, azonban ha ezt teszi, akkor mindenekelőtt azért, mert ő Krisztust magát képviseli, aki Egyházának Feje és Pásztora. Ebben a minőségben vezeti a pap az Eucharisztia ünneplését.

A dokumentum végül (VI. fej.) *az Egyház misztériumában* elemzi a szolgálati papság felvevőjének kérdését. Mindenekelőtt hangsúlyozza, hogy az Egyházat nem szerencsés más emberi közösséghez hasonlítani, természetében lényegileg különbözik az e világi közösségektől. A vezetők kiválasztása, a pappá szentelés nem csupán emberi döntésen alapszik, hanem az apostolutódok kézfeltétele és imádsága garantálja az isteni kiválasztást, továbbá a szentelésben közölt Szentlélek teszi lehetővé, hogy a felszentelt személy valóban részesedjék Krisztusnak a legfőbb pásztornak küldetésében. Az igaz, hogy Pál apostol tanítja a férfiak és nők közötti egyenlőséget (Gal 3,28), de ez nem vonatkoztatható automatikusan az Egyházon belüli szolgálatok azonosságára. A keresztség szentségéből sem következik, hogy mindenki jogot formálhatna a szolgálati papságra, hiszen annak alapja a külön ingyenes meghívás, illetve hivatás. A hivatás lényegi részéhez tartozik, hogy egyedül Krisztus az, akinek joga van meghívni a papi szolgálatra (vö. Mk 3,13), miközben minden megkereszteltre vonatkozik az általános papságra való egyetemes meghívás. A szolgálati papság tehát nem tartozik a személy jogaihoz, hanem Krisztus és az Egyház misztériumának ökonómiájától függ. A megkereszteltek Krisztusban való egyenlősége nem jelent azonosságot, abban az értelemben, hogy az Egyház nem más, mint egy különböző részekből álló test, amelyben mindenkinek megvan a maga funkciója. Ezek a feladatok egymástól különbözőek és nem szabad őket összekeverni; egyik sem magasabb rendű a másiknál, s nem adhatnak alapot a féltékenykedéshez. Az egyedüli „felsőbbrendű" karizma, amely után vágyakozhatunk, nem más, mint a szeretet (1Kor 13). Találóan jegyzi meg *K. Skurat,* ortodox teológus: „Nem szabad elfelejteni, hogy az Egyházban nem a hierarchia tagjai (ministri) a legnagyobbak, hanem a szentek, és a szentségre mindnyájan meg vagyunk híva."[45]

Ordinatio sacerdotalis

Az apostoli levél kiadását az[46] tette szükségessé, hogy a katolikus egyházban az *Inter insigniores* nem szüntette meg a nők pappá szentelése körül forgó vitát, valamint a II. János Pál pápa erre vonatkozó beszédei sem segítették a kérdés rendezését. Mivel napjainkban különböző helyeken mégis vitathatónak tartják ezt, vagy csupán fegyelmi jelentőséget tulajdonítanak az egyház döntésének, hogy nők nem vehetik föl ezt a szentséget, a pápa sajátos péteri küldetését (vö. Lk 22,32) teljesítendő, hivatalának erejénél fogva kijelentette: *„Az Egyháznak semmilyen felhatalmazása sincs arra, hogy a papszentelését nőknek kiszolgáltassa, s hogy az egyház minden hívőjének végérvényesen ehhez a döntéshez kell tartania magát"(definitív tenenda).*[47] *Tehát nem valamiféle szabadon vitatható teológiai- vagy csupán egyházfegyelmi-jellegű kérdésről van szó.*

[45] SKURAT, K., *Ein Priestertum der Frau*, in Stimme der Orthodoxie 9 (1983) 40.

[46] Az apostoli levél két hónappal azután jelent meg, hogy az anglikán egyház Bristolban 30 nőt pappá szentelt; nyilvánvaló, hogy ez a tény megnehezíti a két egyház ökumenikus párbeszédét, melynek már voltak reménytkeltő eredményei.

[47] Vö. *Ordinatio sacerdotalis,* in EV/14, 1348.

Ennek ellenére továbbra is élénk vita tárgya marad a nők ordinációjának kérdése. Az apostoli levél közzététele után többen kételkedhettek abban, hogy a pápai levélben található tanítás – noha ott egyértelműen megfogalmazott annak definítív jellege – a hit letéteményhez (depositum fidei) tartozónak tekintendő-e vagy sem? A Hittani Kongregáció 1995. november 18-án igenlő választ adott e kérdésre. *„Ezt a tanítást hittel kell elfogadni, mivel Isten írott szaván alapszik; az egyház hagyománya kezdettől folyamatosan megőrizte és alkalmazta; s a rendes és egyetemes Tanítóhivatal tévedhetetlenül tanította." A római pápa hivatalos nyilatkozattal nyilvánította ki ezt, határozottan kijelentve, hogy „mindig, mindenütt, mindenkinek a hitletétemény részeként kell e tanítást elfogadnia".*[48]

A Hittani Kongregáció határozatát II. János Pál pápa megerősítette és jogerőre emelte.

A Kongregáció magyarázatának hivatalos kommentárja fontosnak tartotta, hogy megmagyarázza a pápai megnyilatkozás sajátos jellegét. A kommentár szerint tulajdonképpen csak arról van szó, hogy II. János Pál pápa – élve legfőbb tanítói hatalmával – ezzel a megnyilatkozással „csak" mintegy megfogalmazta, közzétette a tanítást, ami már az Egyház birtokában volt.[49]

Figyelemre méltó, hogy annak idején XVI. Benedek pápa, még mint a Hittani Kongregáció prefektusa a női papság tilalmát nem minősítette „ex cathedra" döntésnek. Ezzel kapcsolatban egy beszélgetésben így nyilatkozott: „II. János Pál pápa ugyanis nem tévedhetetlen tanítást adott ezzel kapcsolatban, hanem megerősítette a Hittani Kongregáció állásfoglalását: az egyházban minden kor és hely püspöke azt vallotta és tanította, hogy a hagyomány nem ismeri a női papság fogalmát. Ezt erősítette meg a pápa, utalva a II. Vatikáni Zsinat szövegére: amit a püspökök nagyon hosszú időn át egybehangzóan tanítanak és tesznek, az tévedhetetlen, mert egy olyan megkötöttség kifejezése, melyet nem ők maguk hoztak létre."[50] A pápa tanító hivatalának rendes megnyilatkozásáról van szó, tehát nem egy ünnepélyes ex cathedra döntésről, amely végérvényes formában megfogalmaz egy hittételt; még akkor sem, ha azt tartalmi szempontból végérvényes jellegű tanításnak szánja.[51]

II. János Pál pápa más hivatalos megnyilatkozásokban is hangsúlyozta, hogy a nők kizárása a pappá szentelésből nem csupán egyházfegyelmi jellegű, hanem dogmatikai kérdés. Ezt hangsúlyozza a pápa már a *Mulieris dignitatem* kezdetű apostoli levelében is, amely az egyháztörténelemben az első olyan egyházi dokumentum, amelynek témája a nők egyházban betöltött szerepe. A levél szerint a nagy misztérium távlatában, amely Krisztus és az egyház közötti jegyesi szeretetben nyer kifejezést, beláthatjuk, hogy tudatosan csak férfiakat választott ki az apostolságra és a papi szolgálatra. Jézus Krisztus, az Újszövetség örök főpapja ugyanis új Ádámként, az egész emberiség fejeként eljegyezte az Egyházat, az ő menyasszonyát. Ugyanilyen módon a pap (aki csak férfi lehet), a kapott szentség által, *in persona Christi* cselekedve, annak személyében tevékenykedik, aki az egész emberiségnek és az Egyháznak a Feje. Ezt a fő-i szerepet, ill. az Egyház „eljegyzését is, tehát, csak egy férfi valósíthatja meg, férfiúi mivoltából eredően.[52]

[48] SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Responsum ad dubium Utrum doctrina circa doctrinam in Epist. Ap. „ordinatio sacerdotalis" traditam*, 28 octobris 1995, AAS 87 (1995), 1114; – *Commento alla Risposta:* L'Osservatore Romano, 19.11.1995. 2; EV/14, 3272–3283.

[49] Vö. *Commento alla Risposta*, in EV/14, 3281.

[50] RATZINGER, J., *Isten és a világ. A bíborossal P. Seewald beszélget*, SZIT, Budapest 2004. 169–173.

[51] RATZINGER, J., *Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination*, in Int. Kath. Zeitschrift 23 (1994/4) 342.

[52] Vö. *Mulieris dignitatem*, 1988. aug. 15., 26. p.

Ugyancsak 1988-ban adta ki a világi hívőknek az Egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről szóló szinódus utáni apostoli buzdítását *(Christifideles laici)*, ahol többek között ezt írja: „Ami az Egyház apostoli küldetésében történő részvételt illeti, bizonyos, hogy a keresztség és a bérmálás erejéből a nő éppúgy, mint a férfi, részt vesz Jézus Krisztus, a főpap, próféta és király hármas feladatkörében, és ezért ténylegesen képes és elkötelezett az Egyház apostoli munkásságában: az evangelizációban. Másrészről viszont, pontosan ennek az apostolkodásnak a betöltése miatt a nő a saját, külön adományainak gyakorlására kapott meghívást. Mindenekelőtt arról az adományról van szó, ami az ő személyes méltósága, életének tanúságtevése, majd a női hivatáshoz kötött adományok. Az Egyház életében és küldetésében való részvétellel kapcsolatban *a nő nem képes az egyházi rend szentségének felvételére és ezért a papi szolgálat sajátos feladatait nem tudja betölteni.*"[53]

Nem sokkal az *Ordinatio sacerdotalis* megjelenését követően, *A ciascuna di voi* kezdettel a nőkhöz írott levelében[54] határozottan szót emelt – az *Inter insignioeres* szellemében és a nők pappá szentelésének elutasításán túlmenőleg – a nők méltósága, tisztelete, az Egyházban és a világban betöltött szerepeik elismerése mellett. A Szentatya arra is rámutat, hogy a diszkrimináció vádja félreértésen alapul: „Ha Krisztus – szabad és szuverén döntéssel, melyről jól tanúskodik az evangélium és az Egyház állandó hagyománya – csak férfiakra hagyta, hogy papi szolgálat gyakorlásával neki mint az Egyház pásztorának és vőlegényének ikonjai legyenek, ez nem csorbítja a nők szerepét, ahogy egyébként az Egyház többi tagjáét sem, akik nem viselik a papi hivatalt, de részesülnek a keresztségben gyökerező általános papság méltóságában."[55]

A legújabb tanítóhivatali megnyilatkozások[56] megerősítik az Egyház hagyományos hitét: Az egyházi rend szentségét „érvényesen csak megkeresztelt férfi veheti föl: Az Egyház önmagára vonatkozóan elismeri, hogy magának az Úrnak ez a választása kötelezi őt."[57]

4. TEOLÓGIAI MAGYARÁZAT (RATIO THEOLOGICA)

A nők felszentelésének megengedését követelők lényegében csak szociológiai érveket hangoztatnak, és szinte teljesen hiányzik a teológiai érvelés.[58] Az egyházatyák és pápai megnyilatkozások a Szentírásra és főként az egyház töretlen hagyományára hivatkoznak. *Y. Congar* szerint önmagában még ez sem elegendő: „Abból a tényből, hogy az Egyház megtett valamit, következtethetünk arra, hogy nyilvánvalóan akkor azt megtehette, és meg is valósította azt. De abból, hogy nem tett meg valamit vagy legalábbis nem tudunk róla, nem bölcs dolog arra következtetni, hogy azt nem teheti meg, vagy a jövőben soha nem fogja megtenni."[59]

Szükség van tehát a teológiai érvekre is. A teológiai magyarázat még jobban hangsúlyozza, hogy a katolikus egyház álláspontja sem Krisztus kora, ill. az azt követő száza-

[53] Christifideles laici, 51. pont.

[54] GIOVANNI PAOLO II, *Lettera A ciascuna di voi alle donne ti tutto il mondo*, 29 giugno 1995., in AAS 87 (1995), 803–812; magyar fordítás: II. János Pál pápa levele a nőknek a Nők IV. Világkonferenciája alkalmából, SZIT, Budapest 1995.

[55] *A ciascuna di voi*, 11. pont.

[56] *Christifideles laici*, 51, *Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1577.

[57] *A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma*, 333. kérdés.

[58] BALTHASAR, H. U., *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in Communio 25(1996/6) 491.

[59] CONGAR, Y., *Faits, problémes et réflexiioins a propos du puovoir de l'ordre e des rapports entre le presbyterat et l'episcopat*, in La maison de Dieu (1948) 128.

dok kulturális-szociológiai tényezőinek vagy valamiféle önkényes választásnak, vagy egyházi előírásnak köszönhető; sokkal inkább és lényegileg Jézus Krisztus tudatos, szuverén és megfellebbezhetetlen döntésén alapul.[60] Nem feledkezhetünk meg arról, hogy „Krisztus emberi akarata nem csupán önkényes, hanem bensőséges módon egyesült az örök Fiú isteni akaratával, amelytől függ mindkét nem teremtésének az ontológiai és antropológiai igazsága."[61] A hívő emberi értelem számára pedig az a feladat, hogy ezt az akaratot egyre jobban megértse.

A teológiatörténetben találkozunk olyan érvekkel is, amelyeket ma már nem tartunk szerencsésnek.

1. A kezdetektől fogva voltak olyanok, akik azt a véleményt képviselték, hogy a női természet alacsonyabb rendűsége miatt a nők nem lehetnek papok. Ordinációjuk ellene mondana az emberi értelemnek és a természettörvénynek, a női természet tökéletlensége miatt.[62]

2. A skolasztikusok tanítása szerint nők nem lehetnek elöljárók az egyházban, hiszen a teremtés rendje szerint vannak alárendelve a férfiaknak, s ez a teremtés rendjéből következő törvényszerűség.[63] Már a Teremtés könyvében találkozunk ezzel az igazsággal, hiszen a Genezis szerint az asszony a „férfiből lett", (2,1–23) és a férfi uralkodni fog rajta (3,16). „Pál apostol kifejezetten is tanítja: „az asszony feje a férfi, a férfi feje Krisztus" (1Kor 11,3). Isten az asszonyt a férfiért teremtette (uo. 7–10). Az apostol is a teremtés rendjét kívánja megvilágítani, ahol a létezők egymásért vannak, és sajátos szerepükben szolgálják az üdvrend egységét. Csak azt akarja[64] mondani, hogy ennek a rendnek tükröződnie kell a családban és az egyházi közösségben egyaránt.

A női papság mellett érvelők[65] erre azt szokták válaszolni, hogy az Egyház mint Krisztus teste (1Kor 12,27) „nem a teremtés, hanem az újjáteremtés rendjéhez tartozó szervezet, így életére és szolgálatára nézve sem a teremtés, hanem az újjáteremtés rendje az irányadó a nemek kérdését illetően is." Az Atya újjáteremtő művében igényli a kétnemű ember szolgálatát, s nem tesz különbséget férfi és nő között. Ez kétségtelen tény, de az is, hogy Krisztus csak férfiakat hívott meg az apostoli közösségbe, és a tizenkettő is hasonlóképpen cselekedett az utódok kiválasztásánál. A katolikus tanítás szerint ennek a magatartásnak normatív jellege van, vagyis mindig így kell lennie az egyházban. Hiszen az apostolok Krisztus akaratának végrehajtói voltak, s ezt az akaratot a Szentlélek vezetése alatt tévedés nélkül felismerték.

3. Elég gyakori érv volt a nők kultuszra való képtelensége[66] (Kultunfähigkeit): a nők a rituális tisztátalansága miatt (vö. Lev 12,4–8) nem vehetik kezükbe a szent edényeket, nem szolgálhatnak az oltárnál, tehát nem lehet őket pappá szentelni. A zsidóknál és a po-

[60] A régebbi dogmatikai könyvek főként ezt az érvet hangsúlyozták, mint pl. „In his quae pendent a voluntate Christi non currere argumentum a pari, nec ullam aliam rationem esse quaerendam, nisi voluntatem institutentis" (BILLUART, *Summa S. Thomae,* Párizs 1872. VII.k. 342.

[61] *Commento alla Risposta*, in EV/14, 3275.

[62] Vö. a Nimes-i zsinat határozatának 2. pontja; *Constitutiones apostolorum*, III, 9, 3; De Marinis Szt. Tamás kommentárja szerint: nem lehet, hogy a nők konszekráljanak, vagy gyóntassanak „ex levitatem foeminio sexui propriam, et periculum inde emergens" (Comm. In III. Sancti Thomae, 621).

[63] Vö. DUNS SCOTUS, *Questiones, Opera omnia*, 140; DURANDUS, *Comm. In Pet Lombardi*, 315; Szent Tamásnál is megtaláljuk ezt az érvelést a Szentenciás könyv magyarázatában és a Supplementumban is (39,1). Egyébként már az Apostoli konstitúciókban is találkozhatunk ezzel az érveléssel, vö. III, 6,1–2.

[64] Vö. GÁL F., *A nők papságának kérdéséhez*, in Communió 1998/2, 36.

[65] SEMSEYNÉ, *A nők az Újszövetségben*, 7.

[66] JACOBELLI, C., *L'esclusione cultuale della donna alla luce dell'antropologia culturale*, in Riv. Past. Liturgia 2 (1981) 54–60.

gány népeknél sem voltak áldozatbemutató papok. Már a rómaiknál is a vérontás nélküli áldozat bemutatása a pater familias feladata volt. A Vesta-szüzek egy templom szolgálatában álltak, de áldozatbemutatás nélkül: hat Vesta-szűz gondoskodott arról, hogy az a tűz, amelynek nem volt szabad kialudni soha, állandóan megmaradjon. Az Ószövetség is említést tesz nőkről, akik a szent sátor bejáratnál őrködtek, de nem voltak áldozatbemutató papok (Kiv 38,8 és 1Sám 2,22). Jóllehet a papok rendjéhez nem tartoztak hozzá, a próféták sorában szerepeltek. A rabbinikus teológia hét prófétanőt tart számon. Annak idején, amikor még eléggé általános volt a kézbe áldoztatás gyakorlata, a nők sohasem érinthették az Eucharisztiát közvetlenül a kezükkel. Általános gyakorlat volt a *„dominicale"* használata: a nőknek fehér vászonkendővel kellett a kezüket betakarniuk.[67] Az ilyen típusú érvelés legkülönösebb példája a tonzúraviselésre való képtelenség. A Pesch-féle neoskolasztikus dogmatika szerint a nők nem lennének képesek a tonzúrát viselni, nem isteni törvény alapján, hanem természetjogi alapon, s ez alól még a pápa sem tudná őket felmenteni.[68]

Napjainkban, a tanítóhivatali megnyilatkozásokban és a teológusoknál a következő teológiai érvekkel találkozunk:

1. Krisztológiai magyarázat: Krisztus példája, aki csak férfiakat hívott meg az apostoli közösségbe, és az utolsó vacsorán csak nekik adott megbízást, sőt hatalmat az Eucharisztia megünneplésére (Lk 22,19) és a bűnök megbocsátására (Mt 26,28). A felszentelt papok az igehirdetésben és a szentségek kiszolgáltatásakor Krisztus személyében *„in persona Christi"* cselekszenek.[69] Reprezentálják, jelenvalóvá teszik Krisztust az ő egyházában. Márpedig a Fiú, a második isteni személy férfiként testesült meg, így Őt reprezentálni csak férfi képes.

2. A páli ekkleziológia szerint az Egyházban mint Krisztus testében kinek-kinek a maga adottságai szerint kell szolgálni az egész test építésétt (Ef 2,10).Ugyanezt hangsúlyozza Péter apostol is: „Szolgáljatok egymásnak azzal a kegyelmi ajándékkal, amit ki-ki nyert, mint Isten sokféle kegyelmének hű közvetítői." (1Pét 4,10). Elfogadható tehát bizonyos szerepkülönbség, anélkül, hogy ennek hátrányos következményei lennének a nőkre nézve. A keresztény férfi és nő, mint Isten népének tagjai, ugyanazzal a méltósággal rendelkeznek. II. János Pál világosan megfogalmazza: „nők kizárása a pappá szentelésből távol áll a diszkrimináció kérdésétől; sokkal inkább magának Krisztusnak a papságra vonatkozó tervéhez kötődik".[70] H. U. Balthasar szerint[71] a katolikus és protestáns egyházszemlélet közötti különbözőségből is fakad, hogy a protestáns egyházak megengedhetőnek tartják a női papságot, a katolikus pedig nem. A katolikus tanítás szerint a papi szolgálat és papi „hatalom" az Egyházban Krisztus szándéka szerint létezik. Alapja a krisztusi kiválasztás. A papot nem a közösség egésze, vagy annak képviselője ruházza fel hatalommal, hanem Krisztustól kapja a fölszentelésben.

3. Egyre többen vannak olyanok, akik szerint a *teológiai antropológia szempontjai* nélkül kevésbé tudjuk érthetővé és elfogadhatóvá tenni Krisztus szándékát és az Egyház álláspontját.

A *Mulieris dignitatem* apostoli levél részletesen kifejti ezt az érvelést, amikor a nők méltóságát és hivatását elemzi a kinyilatkoztatás fényében. A II. János Pál által képviselt,

[67] Vö. Dolhai L., *Az ókeresztény egyház liturgiája*, JEL, 2001. 126.

[68] *Praalectiones dogmaticae*, VII, Friburgi Br. 1920. 634; ugyanez az érv megtalálható Szt. Tamásnál is: *Supplementum*, 39, 1,2 sec contra.

[69] A *Pastores dabo vobis* szerint a papság „sacramentalis representatio Christi capitis et pastoris Ecclesiae" (PDV 15. p.)

[70] *Az USA püspökeihez, ad limina látogatáskor*, Vatikán, 983, szept. 5, IGP/V. 378.

[71] Balthasar, H. U., *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in Communio 25(1996/6) 492.

a Szentírásra épülő teológiai antropológia bemutatja a női nem nagyságát, gazdag értékeit és az üdvtörténetben betöltött szerepét. A pápa szerint Mária testesíti meg a teljességét és tökéletességét mindannak, „ami a nőnek sajátja, ami jellegzetesen nőies. Itt találjuk meg a csúcspontját és ősmintáját a nő személyes méltóságának" (MD, 5. p.). Az ő személyében a nőt olyannak látjuk, amilyennek Isten örök terveiben azt elgondolta: Mária a nő méltóságának és hivatásának új kezdetét jelenti. Az Efezusi levél alapján fogalmazza meg a pápa, hogy a férfi és a nő megszentelődése nem más, mint válasz Krisztusnak, az Egyház Vőlegényének jegyesi szeretetére. Mindazonáltal ez a férfi és női között fennálló, Krisztusban megvalósuló egyenlőség és egység (vö. Gal 3,28), illetve az alapvető élethivatásukban lévő azonosság – vagyis önátadásban megvalósuló válasz – nem szünteti meg az embervolt határain belül a férfi és női mivolt különbözőségét: ezek kiegészítik és magyarázzák egymást. Az Atyával egylényegű Fiú, aki Mária fiaként valóságos emberré lesz, Krisztus a Vőlegény, egy férfi. „A Vőlegény szimbóluma hímnemű. Ebben a férfias szimbólumban fejeződik ki a férfiúi-jellegű szeretet, amelyben Isten az Ő isteni szeretetét Izrael iránt, az Egyház és minden ember iránt kifejezte. (...) Krisztus egyúttal kiemelte azt a sajátosságot, amely a nőt a férfitól megkülönbözteti (...). A nők iránti magatartásában előkép gyanánt valósult meg, amit az Efezusi levél a vőlegény szóval fejez ki. Kimondottan azért, mert Jézus isteni szeretete egy vőlegény szeretete, ezért előképe és példája minden emberi szeretetnek, de főként a férfiak szeretetének" (MD 25. p.). Ugyancsak az Efezusi levélben megfogalmazott, a Krisztus (Vőlegény) és az Egyház (Menyasszony) közötti „nagy misztérium" alapján tanítja a pápa, hogy a „bibliai analógia keretében és a szöveg belső logikája szerint pontosan a nő az, aki ezt az igazságot nyilvánvalóan szemlélteti: a menyasszony. A vőlegény az, aki szeret. A menyasszonyt szereti: a menyasszony elfogadja a szeretetet, hogy ő szerethessen. (...) Isten örök tervében a nő az, akiben a szeretet rendje elsőként jelent meg és tudott gyökeret verni a személyek teremtett világában.

A posztszinodális dokumentum szerint (MD 30. p.) a női sajátosságainak – menyasszony mivoltának – megfelelően, az ő egyéni hivatása megélésének helye és módja, mind az Egyházban, mind a világban, a keresztségből fakadó királyi papság lesz, továbbá a bibliai antropológia és az Efezusi levél ekkleziológiája szerint érthető, hogy miért kizárólag csak férfiak részesülhetnek a Vőlegény-Krisztus egyetlen papságából eredő szolgálati papságban.

A teológusok közül leginkább *L. Müller* fejtette ki a teológiai antropológia és az ekkleziológiai megfontolások közötti összefüggést. Szerinte az egyházi rend szentségének lényegéhez tartozik, hogy „a felszentelt (pap) az ő személyében és a férfinak a nőhöz való, az ember testiségében szimbolikusan kifejeződő kapcsolatában Krisztusnak, mint Főnek az Egyház iránti – amely az Ő teste – szembenlevőségét bemutatja és láthatóan kinyilvánítja. Csak a férfi és a nő személyes szembenlevőségében és az ő személyes közösségükben tud a Krisztus és az Egyház közötti szembenlevőség és egység kézzelfoghatóvá lenni."[72] Ebből az következik, hogy pap mint férfi Krisztust képviseli, nem csupán létével, hanem az emberi nemiség polaritásában megalapozott Krisztus Egyház iránti (Fő-Test, Vőlegény-Menyasszony) viszonyának szimbolikus megjelenítésével. Nem elég az, ha a felszentelés által csak továbbadják a felszentelt papnak a Krisztustól kapott lelki hatalmat, az is fontos, hogy Krisztusnak az Egyházzal való sajátos viszonyát megjelenítő személy Krisztushoz egészen hasonló legyen.

[72] MÜLLER, G. L., *Priestertum und Diakonat*, 134; vö. még 74–96.

KRÁNITZ MIHÁLY

Papság és ökumené

1. KIRÁLYI PAPSÁG ÉS PAPI SZOLGÁLAT A SZENTÍRÁSBAN

Az Ószövetségben Isten papi királysággá és szent nemzetté tette az ő népét. A tizenkét törzs közül külön kiválasztotta Lévi törzsét a sajátos papi szolgálatra (héb. *kohen*), mely nem kapott földet Izraelben, mivel öröksége egyedül az Úr volt.[1] Ez a papság valójában anélkül, hogy az igazi megszentelődést és az üdvösséget a nép tagjai számára elérte volna, áldozatot mutatott be, s így teremtett kapcsolatot Isten és az ő népe között.[2] A tökéletes áldozatot és papságot viszont az új és örök szövetségben Jézus Krisztus mutatta be és valósította meg.[3] Az ószövetségi személyek csak előképei Krisztus örök papságának, akik közül a legkiemelkedőbb Melkizedek, „a magasságbeli Isten papja", akinek Ábrahám tizedet adott mindenből.[4] Krisztus maga is a Melkizedek rendje szerint való főpap.[5]

Az újszövetségi üdvrendben a hívő közösség a szent és királyi papság, s a hívők élő kövekként épülnek Krisztusra és részesülnek az ő méltóságában. Itt azonban nincs szó áldozatbemutatásról, valódi papi tevékenységről. A Krisztusba való beoltás által minden hívő részesedik az ő főpapságában, s a fölszentelést a keresztség adja meg. Ezt az általános papi feladatot Krisztus követésével valósítják meg: a szentségek vételével, önmegtagadással, keresztény erkölcsiséggel, jótettekkel és az eukarisztia áldozatában való tevékeny részvétellel.[6] Krisztus a keresztáldozattal önmagát az Újszövetség főpapjának mutatta, s amennyiben a keresztség részesedés az ő halálában és föltámadásában, annyiban a papságában is. Ez az általános papság nem jelképes, hanem valóságos, de lényege szerint különbözik az intézményes papságtól, mely részesedés Krisztus papságában, de nem passzív, hanem aktív módon.[7] Az intézményes papság (gör. *preszbüterosz*, lat. *sacerdos*) személyes, funkcionális és hivatalos, azaz külön meghíváson és fölszentelésen alapszik. Az Egyház papi ténykedése rajtuk keresztül megy végbe, s a hívők általános papsága is rajtuk keresztül fejti ki hatását.[8]

[1] Vö. Szám 18,20; Józs 13,14.
[2] Az ószövetségi papság szerepéről lásd: Szám 17,27–18,7.
[3] Vö. Zsid 9,12; 10,10. 12–14.
[4] Vö. Ter 14,18–20; Zsid 7,1–2.
[5] Vö. Zsid 5,10; 6,20.
[6] SESBOÜÉ, B., *N' ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, DDB, Paris 1996. (chap. 4: La participation des laïcs au ministère pastoral, 133–172).
[7] A Trienti Zsinat az intézményes papságot külső, látható papságnak nevezte, a hívek általános papságát pedig belsőnek és láthatatlannak. Vö. DS 1764.
[8] Vö. MAFFEIS, A., *Teologie della Riforma*, Morcelliana, Brescia 2004. (cap. 2: *Il sacerdozio universale dei fedeli*, 61–86).

Az ősegyház számára minta volt a tanítványok részesedése Jézus művéből, de a papi szolgálat létrejöttét a feltámadt Krisztus akaratának köszönheti. Az oldó és kötő hatalom (Jn 20,21–23, vö. Mt 18,18; 16,19) a legszorosabb összefüggésben áll a jézusi felhatalmazó küldéssel, mely egy átfogó részesedés Jézus Krisztus hatalmából, mely neki adatott „az égen és a földön" (Mt 28,18).[9]

2. ÖKUMENÉ ÉS A PAPI/LELKÉSZI SZOLGÁLAT: EGY KÉNYES TERÜLET

Az egyházi rend szentségét az *ordo* (rend) kifejezéssel jelöljük, mely egy meghatározott testületben való részvételt jelent.[10] Az ősegyházban ez az elnevezés vonatkozhatott más csoportokra is, például a katekumenek, szüzek, özvegyek megszentelt közösségére.

Az egyházi rend, illetve a lelkészi szolgálat kérdése az egyik legkényesebb az ökumenikus párbeszédben. A felvetés azonban jelenleg is a kutatások tárgyát képezi.[11]

Az egyházi rend szentségét érvényesen csak megkeresztelt, nőtlen férfi veheti fel, mivel Jézus csak férfiakat választott arra, hogy létrehozza a Tizenkettő testületét.[12] Később az apostolok ugyanezt tették, amikor munkatársakat hívtak meg, akikből létrejött a püspökök testülete, melyhez az áldozópapok papságukon át kötődnek.[13] Az Egyház tudatában van annak, hogy ezt a krisztusi döntést és alapelvet nem változtathatja meg, ezért lehetetlen a nők pappá szentelése.[14] Ha erre sor kerül, az mindig csak a papszentelés imitálása, mert az sem nem katolikus, sem nem szentelés.[15] 1992-ben azonban az anglikán egyházban lehetővé tették a nők pappá szentelését, és 1994. március 12-én meg is történt az első női papszentelés az angliai egyházban (Church of England).[16] 1994-ben II. János Pál pápa az *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű apostoli levélben kifejtette, hogy az Egyháznak nincs lehetősége arra, hogy nőket a papszentelésben részesítsen, kijelentve, hogy ez a tanítás végérvényes, és minden hívőre vonatkozik.[17] Különösen is hivatkozik

[9] Vö. *A papi szolgálat. Krisztus papja tegnap, ma és holnap* (Dokumentumok, tanulmányok, elmélkedések), OMC, Bécs 1974.

[10] art. *Presbyterate, Priesthood*, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva ²2002. 928–931. Az egyházi rendről szóló kifejtést lásd: *A Katolikus Egyház Katekizmusa* 1536–1600, SZIT, Budapest 2002.

[11] A római katolikus–anglikán vegyes bizottság 1999. május 12-én közös dokumentumot adott ki *Gift of Authority* címmel, mely az egyházi tekintély szempontjait vizsgálta. Vö. *La documentation catholique* No. 2204.

[12] CIC 1024. kánon; vö. Mk 3,14–19; Lk 6,12–16.

[13] KEK 1577.

[14] Vö. *Inter insigniores* kezdetű nyilatkozat a nőknek a papi szolgálathoz való engedéséről (1976), in *Enchiridion Vaticanum* 5, 2110–2147. Ld. még: *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű apostoli levél (1994), in *Enchiridion Vaticanum* 14, 1340–1348.

[15] 2002-ben Ausztriában, a Duna Linz melletti szakaszán az egyházi büntetésben lévő Romulo Braschi argentin érsek hét nőt szentelt pappá. 2005-ben egy nőt szenteltek pappá Franciaországban egy lyoni turistahajón, ugyanebben az évben Kanadában kilencet a Szent Lőrinc-folyón, 2006-ban pedig hármat a svájci Boden-tavon egy hajón. Ők ezzel az aktussal automatikusan kizárták magukat a katolikus Egyház kötelékéből.

[16] A tízévenkénti anglikán nagygyűlés, a *Lambeth Conference* már 1978-ban megállapította, hogy nincs teológiai akadálya a nők pappá szentelésének, melyet korábban több helyi anglikán – többek között a honkongi, a kanadai, az amerikai és az új-zélandi – közösség gyakorolt. Az 1998-as konferencia már a nők püspökké szentelését határozta el. Erről bővebben: *Consecrated Women? A contribution to the Women Bishops Debate* (ed. BAKER, J.), Canterbury Press Norwich, Norfolk 2004; CHAPMAN, M., *Anglicanism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2006. – Forrás: http://www.lambethconference.org/resolutions/1978/1978-21.cfm (a kutatás ideje: 2006. január 20.)

[17] Vö. *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű apostoli levél (1994. május 22.), in *Enchiridion Vaticanum* 14, 1340–1348.

a Szentatya az Egyház folyamatos és egyetemes hagyományára, mely a kezdetektől fogva csak a férfiaknak tartotta fenn a papságot.

A Szentatya más tanítóhivatali dokumentumokra is utalást tesz, melyekben ez a kérdés előfordul.[18] Az Egyház legfőbb tekintélye sem szakíthat ezzel a tanítással anélkül, hogy magának Krisztusnak az akaratát és példáját ne venné semmibe, valamint a kinyilatkoztatás üdvrendjét, amint azt a *Dei Verbum* zsinati dogmatikus konstitúció tanítja.[19] Emellett azonban rendkívül fontos a nő igazi hivatásának és küldetésének feltárása az Egyházon belül.[20]

A cölibátus egyházi törvényéről kifejezetten nincs szó a Szentírásban, de mégis ide vezethető vissza. Az ószövetségi papság számára engedélyezett volt a házasság, de a papi szolgálatok gyakorlása idején megtartóztató életet éltek. Jézus a nőtlen életvitelt ajánlja (Mt 19,12). Jézus kijelentése és személyes példája ennek a gyakorlati bevezetését tette lehetővé.[21] Szent Pál amellett, hogy előírja, hogy a püspök, a pap és a diakónus csak egyszer nősüljön, mégis azt kívánja, hogy az igehirdető olyan legyen, mint ő, vagyis nem házas.

A felvilágosodás idején az egyetemes papságról többnyire egyéni kategóriákban beszéltek.[22] Az egyetemes papság ekkor azt jelenti, hogy nincs szüksége az egyes hívőnek papra ahhoz, hogy Istennel kapcsolatba kerüljön, másrészt, hogy minden egyes hívő nyilvánosan, istentiszteleten is vallást tehet a hitéről. A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint a hívők egyetemes papsága és a hierarchikus papság egymáshoz van rendelve, de lényegi és fokozati különbség is van köztük. Mindegyik a maga külön módján részesedik Krisztus egyetlen papságában.[23] A szolgálati papságban lévő Krisztus képviseletében mutatja be az eukarisztiát, a hívek viszont közreműködnek, királyi papságuk erejében.[24] A felajánlással és a szentáldozással mindenki részt vesz a szentmisében, de nem egyformán, hanem a különbözőségek megtartásával.[25]

Jól tudjuk, hogy a reformációt követően ez a kérdés és különösen a püspöki és a pápai primátus kérdése több tekintetben is megosztotta az egyházakat. A *Limai dokumentum* azonban leszögezi, hogy a felszentelt (ordinált) lelkész tekintélye Jézus Krisztusban gyökerezik, aki ezt az Atyától kapta (Mt 28,18), s a Szentlélek által az ordináción keresztül adja tovább. A zsinati tanítás kifejti, hogy bár a reformáció egyházai hitünk szerint nem őrizték meg sértetlenül az egyházi rend és az eukarisztia misztériumának teljes gazdagságát, mégis „az úrvacsorában Urunk haláláról és feltámadásáról emlékeznek".[26]

[18] *Mulieris dignitatem*, 26; *Christifideles laici*, 51; a *Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1577.

[19] Vö. DV 4: A krisztusi üdvrend tehát mint új és végleges szövetség sohasem múlik el, és már semmiféle új nyilvános kinyilatkoztatást nem kell várnunk a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljöveteléig (vö. 1Tim 6,14; Tit 2,13).

[20] CROISSANT, J., *A szív papsága (A nő hivatása)*, Nyolc Boldogság Katolikus Közösség, Homokkomárom 1996.

[21] A cölibátusról lásd: JÁKI Sz., *A papi cölibátus teológiája*, Agapé – Ecclesia, Szeged – Budapest 1998; STICKLER, A. M., *A klerikus celibátus fejlődéstörténete és a teológia megalapozása*, Seminarium Centrale Budapestiense 1, Budapest 1994; II. Általános Püspöki Szinódus (1971), *A szolgálati papság* II/4, SZIT, Budapest 1972.

[22] Az egyetemes papsággal kapcsolatban az Ószövetség fontos helye a Kiv 19,6 (5: az összes népek között különleges tulajdonommá teszlek benneteket): „Papi királyságom és szent népem lesztek" (szövetségkötés a Sínai-hegynél), SZIT, Budapest 2006. „Papok királysága és szent nép lesztek" (Biblia-magyarázó jegyzetekkel, 1996.) (*Stuttgarter Erklärungsbibel*, 1992 = Magyar Bibliatársulat új fordítású Bibliája). „*Et vos eritis mihi regnum sacerdotum et gens sancta*" (*Nova Vulgata*, 1979, Libreria Vaticana). „És lesztek ti nékem papok birodalma és szent nép" (Károli Gáspár fordítása). „És ti lesztek az én papi királyságom és szent népem" (Szent Jeromos Bibliatársulat a *Neovulgata* alapján, 1997).

[23] Vö. LG 10.

[24] Uo.

[25] LG 11.

[26] UR 22.

3. ÖKUMENIKUS KÉPZÉS A TEOLÓGIA OKTATÁSA SORÁN

A római katolikus Egyházban a szolgálati, vagyis a miniszteriális papság Krisztus és az emberek szolgálata. Az egyházi rend „szent hatalmat" közvetít, ami Krisztus hatalma.[27] A pap ezért ebben az értelemben, és az ordináció, vagyis az egyházi rend szentségének köszönhetően *in persona Christi Capitis*-cselekszik.[28] Az *Unitatis redintegratio* zsinati ökumenikus határozat (1964) a teológia oktatásával kapcsolatban megfogalmazza új követelményeit. Ezentúl nem lehet elhanyagolni a hittudomány ökumenikus szempontjait.[29] Az ökumenikus dekrétum hatására a *II. Ökumenikus Direktórium* már részletekbe menően ad eligazítást a lelkipásztori szolgálatot végzők képzésére vonatkozóan.[30] A fölszentelt szolgálatra készülők alapvető kötelességei közé tartozik az ökumenikus készség kimunkálása.[31] Ökumenikus megközelítéssel még egymás lelkészpásztori lelkiségéből is meríthetnek az egyes egyházak lelkészei.[32] A katolikus tanítás szerint az egyházi rendnek három fokozata van: a püspöki, a papi és a diakónusi rend. A II. Vatikáni Zsinat azt tanítja, hogy az egyházi rend szentségének a teljességét a püspökszentelés közli.[33]

A gyakorlati ökumenizmus szempontjából döntő hatása van II. János Pál pápa *Ut unum sint* (1995) kezdetű enciklikájának.[34] A pápa egyfelől összefoglalja harminc év ökumenikus történéseit, másfelől kiemeli azokat az utakat, amelyek az eljövendő egység szempontjából a legfontosabbak: a Szentírás és a szenthagyomány kapcsolatának elemzése, az eucharisztia, mint Krisztus teste és vére szentségének együttes felfogása, az ordináció, vagyis a püspök, pap és diakónus hármas szolgálata szentségének közös értelmezése. A pápára és a vele közösségben lévő püspökökre bízott egyházi Tanítóhivatal, mint felelősség és tekintély megközelítése, valamint Szűz Mária, mint Isten Anyja és az Egyház képe felfogás elemzése.

[27] Vö. KEK 1551.

[28] Vö. PO 2; 6. A II. Vatikáni Zsinat utáni papképzésről lásd: GAÁL E., *Optatam Totius – Határozat a papképzésről (1965)*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása* (szerk. Kránitz M.), SZIT, Budapest 2002. 225–238 (bibliográfiával). A II. Általános Püspöki Szinódus (1971) a papság témájával foglalkozott. Vö. *A szolgálati papság*, SZIT, Budapest 1972.

[29] UR 10. A leendő papok és diakónusok képzésének része az ökumenikus nyitottság (II. ÖD 76.). Vö. NEVELÉSÜGYI ÉS KLÉRUSKONGREGÁCIÓ, *Le ministère et la vie des diacres permanents*, in *Documentation catholique* No. 2181 (3 mai 1998), 405–447; *Diakónia, diakonátus, diakónus* (szerk. Molnár F.), Szent István Diakonátusi Kör, Kalocsa 1996.

[30] II. ÖD 70–91. Az ökumenikus együttműködésről a felsőfokú oktatási intézményekben lásd uo. 191–203.

[31] A II. ÖD már a papjelölteknek is előírja, hogy olyan emberi minőségeket alakítsanak ki magukban, hogy uralkodni tudjanak a nyelvükön, és dialógus-képességükön (No. 70). Ezt az előírást egészíti ki a Pápai Tanács *„Pasztorális munkára való felkészítés ökumenikus szempontjai"* (1997) című legutóbbi megnyilatkozása: *La dimension oecuménique dans la formation au ministère pastoral*, (1997. 12. 01.), in *Enchiridion Vaticanum* 16, EDB, Bologna 1999. 1454–1509. Vö. II. JÁNOS PÁL, *Pastores dabo vobis* (A papképzésről korunk körülményei között) 7 (1992), SZIT, Budapest 1993. A szinódus utáni apostoli buzdításban a pápa óvja a papnövendékeket a félreértett teológiai, kulturális, lelkipásztori pluralizmustól, mely olykor jó szándékkal indul, mégis azzal végződik, hogy megnehezíti az ökumenikus párbeszédet, és árt a hit egységének.

[32] Vö. GRESHAKE, G., *Pap vagy mindörökké (A papi hivatás teológiájának és lelkiségének kérdései)*, SZIT, Budapest 1985; SCHNIEWIND, J., *A lelkészi szolgálatban állók lelki megújulása*, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest 2000; II. JÁNOS PÁL, *Ajándék és titok. Pappá szentelésem 50. évfordulóján*, Új Ember, Budapest 1996.

[33] LG 21.

[34] II. JÁNOS PÁL, *Ut unum sint* (*Hogy egyek legyenek* kezdetű enciklika az ökumenikus törekvésekről), SZIT, Budapest 1996.

4. ÖKUMENÉ ÉS EUKARISZTIA

Mind a katolikus, mind a protestáns gondolkodás szerint döntő jelentősége van az eukarisztiának, vagyis az úrvacsorának a keresztény hitéletben.[35] Az 1982-ben megjelent *Limai dokumentum* behatóan foglalkozott a keresztség és a lelki szolgálat mellett az eukarisztiával is. A szöveg rövidítése is érzékelteti a három lényeges kérdésben való egyetértést: (BEM = *Baptism–Eucharist and Ministry*).[36]

A *Limai dokumentum* kifejti, hogy az Egyház Isten országának hirdetésére hivatott és a Szentlélek sajátos adományokkal látja el a közösség egyes tagjait az Egyház építésére és a világ szolgálatára. Egyetértés született abban, hogy Isten népe erre hivatást kapott, de különbözik a vélemény afelől, hogy hogyan rendezzék be az Egyház életét. Különösen a felszentelt *(ordained)* lelkészi szolgálat *(ministry)* helyét és formáit illetően tér el a felfogásuk.[37]

A *Limai dokumentum* szerint a „felszentelt lelkészi szolgálat" (*ordained ministry*) kifejezés azokra a személyekre vonatkozik, akik megkapták a karizmát és akiket az Egyház a Lélek segítségül hívásával és kézrátétellel történő felszenteléssel (ordinációval) állít szolgálatba. A dombes-i csoport evangélikus–katolikus párbeszéd a püspöki hivatalról szóló dokumentumában hangsúlyozza, hogy az egyházi hivatalnak trinitárius struktúrája van, melyben láthatóvá kell válnia a Lélek ajándéka átvételének, a Krisztus uralma iránti nyitottságnak és az Atya gyermeki imádásának.[38]

1995-ben II. János Pál pápa az *Ut unum sint* kezdetű ökumenikus körlevelében azon kívánságának adott hangot, hogy az igazi hitbeli egyetértés eléréséhez az egyházak mélyítsék el mind az eukarisztiával, mind pedig az ordinációval kapcsolatos nézeteiket.[39]

5. AZ EGYHÁZ AZ EUKARISZTIÁBÓL ÉL

II. János Pál pápa tizennegyedik enciklikájának címe: *Ecclesia de Eucharistia vivit (Az Egyház az eukarisztiából él)*. A 2003 Nagycsütörtökén közreadott dokumentum célja, hogy rámutasson az eukarisztia ekkleziológiai jelentőségére, de egyúttal az eukarisztia-teológiának is rövid összefoglalását adja.[40] Éppen a megigazulásról szóló *Közös Nyilatkozat* elfogadása eredményezte azt a további lendületet, amely e szöveg megjelenését előkészítette, vagyis az úgynevezett kényesebb témák felvetését. Az ökumenikus párbeszédben talán az egyik legnehezebb kérdés az eukarisztia felfogása és az ahhoz kapcsolódó egyházi

[35] Vö. SESBOÜÉ, B., *Pour une théologie oecuménique. Église et sacraments. Eucharistie et ministères. La Vierge Marie*, Cerf, Paris, 1990. GROUPE DES DOMBES, *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants*, Presses de Taizé, 1972; *Pour la communion des Églises. L'apport du gropue des Dombes*, Centurion, Paris 1988. A helyi egyházak párbeszédeinek eredményeiről lásd: DOLHAI L., *Bevezetés az ökumenizmusba*, JEL, Budapest 2002. 101.

[36] Vö. *Keresztség, úrvacsora, lelkészi szolgálat* (*Limai dokumentum*), in *Theológiai Szemle* (1986/4), 193–211. 1982 előtt a *Máltai jelentés* (1972): vö. *Evangélium és egyház*, in *Theológiai Szemle* (1974/7–8), 231–241 és a *Leuenbergi Konkordia* (1973): vö. *Theológiai Szemle* (1975/3–4), 104–106 is foglalkozott az úrvacsora kérdésével.

[37] *Contexte européen et reception du BEM*, Rapport des quatre colloques d'étude sur le BEM de la Conférence des Églises Européennes 1984–1985, Conférence des Églises Européennes, Genève 1986 (No. 17).

[38] Vö. *Das kirchenleitende Amt: Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt* (hrsg. von GASSMANN, G. – MEYER, H.), Lembeck – Knecht, Frankfurt am Main 1980.

[39] UUS 79. Hasonló kérést már a II. Vatikáni Zsinat is megfogalmazott. Vö. UR 22; AXT-PISCALAR, Ch., *Das evangelische Verständnis von Kirche, Amt und Kirchengemeinschaft*, in *„Unitatis redintegratio". 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag*, Bonifatius – Lembeck, Paderborn – Frankfurt am Main 2005. 245–260.

[40] II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia de eucharistia vivit* (*Az Egyház az eukarisztiából él* kezdetű enciklika), SZIT, Budapest 2003.

rend, vagyis a lelkészi ordinált szolgálat. Protestáns körökben csalódást okozott, hogy az enciklika továbbra is tiltja az interkommuniót.[41] A jelen helyzetben, mivel nincs meg az egyetértés az eukarisztia közös ünnepléséhez, még az egység utáni vágytól indíttatva sem lehet ennek helyet adni, mert az eukarisztia nem eszköz az egység elérésére, hanem a már megvalósult egység látható jele. Tulajdonképpen az egész ökumenikus mozgalom célja lenne az, hogy egykor majd együtt ünnepelhessük az eukarisztiát.[42]

Amitől a katolikus hit igazságainak a kifejtésénél tartózkodni kell, s ami már önmagában is távol áll az ökumenizmustól, az a hamis irenizmus.[43] Ugyanez vonatkozik az eukarisztia ünneplésére is, mely nem lehet eszköze, hanem csak célja az egy és egyetlen egyházra való törekvésnek.[44]

2003. április 17-én a Lutheránus Világszövetség főtitkára, Dr. Ishmael Noko, akit 2004. szeptember 7-én újból a Lutheránus Világszövetség főtitkárává választottak, az enciklikával kapcsolatban úgy nyilatkozott, hogy ennek komoly kihatása van a lutheránus eukarisztia-felfogásra. Utalt a *Közös Nyilatkozat* tényére, mely szerint az evangélium alapvető igazságaiban egyetértés született a Lutheránus Világszövetség és a Római Katolikus Egyház között. A főtitkár nyilatkozatában elismeri, hogy az egyházhoz való tartozásnak legmagasabb fokú kifejezése az eukarisztiában való részesedés és a kérdés csak az, „*how on the way toward full communion relations, the intermediary pastoral arrangements in the area of the Eucharist may be ecumenically widened.*"[45]

Az eukarisztiáról szóló párbeszédet és a lehetséges megegyezést is előmozdítja azonban II. János Pál pápának 2004. október 8-án megjelent *Mane nobiscum Domine* kezdetű apostoli levele, mely az emmauszi tanítványok evangéliumi jelenetét idézi.[46] Ezzel egy időben nemzetközi eukarisztikus kongresszus volt a mexikói Guadalajarában 2004. október 10–17-ig, mely egyúttal megkezdte azt az eukarisztikus évet, amely 2005 októberében a XI. Püspöki Szinódussal zárult. Fontos, hogy ez a katolikus rendezvénysorozat ne csak egy belső egyházi ügy maradjon, hanem esetleg a protestáns egyházakkal való párbeszédet is előmozdíthatná, ahol lényegében a wittenbergi és a helvét irányzatú úrvacsoratan a jellemző.[47]

Itt figyelemre méltó az a püspöki körlevél, amelyet az evangélikus egyház adott közre az úrvacsora ünneplésével kapcsolatban.[48] A különböző úrvacsora-vételi formák szinte megegyeznek a „katolikus változattal" (a bemártás, a közös kehely vagy az osztott kehely alkalmazása). Hátra van azonban a tartalom, vagyis a teológiai szempontok közös elfogadása, illetve kidolgozása, és ehhez kapcsolódik az ordináció kérdése.

[41] HAFENSCHER, K., *Áprilisi fagykár az ökumené kertjében*, in *Evangélikus Élet* (2003. április 27.), 1. Ortodox oldalról a katolikus egyházat azzal vádolják, hogy az interkommuniót kezdetben korlátozott, de később gyakorlattá váltott módon akarja bevezetni. Vö. KRÁNITZ M., *Ökumenikus törekvések a katolikus egyházban*, in ... *és akik mást hisznek? Hívek és egyházak egymásról*, Balassi Kiadó, Budapest 2000. 110.

[42] Az úrvacsoráról szóló friss tanulmányokat lásd: ALLEINE, J. – CALAMY, E. – VINES, R. – WADSWORTH, Th. –WATSON, Th., *Az úrvacsora*, Koinónia, Kolozsvár 2004.

[43] UR 11.

[44] Vö. UR 5.

[45] A Lutheránus Világszövetség nyilatkozatát lásd: www.lutheranworld.org: *Statement of the Lutheran World Federation General Secretery*, Rev. Dr. Ishmael Noko, on the encyclical Ecclesia de Eucharistia, 17. April 2003.

[46] II. JÁNOS PÁL, *Mane nobiscum* (*Maradj velünk, Urunk* kezdetű apostoli levél az Eukarisztia évére), SZIT, Budapest 2004.

[47] FARKAS L., *Die Eucharistie und die Kirche in den ökumenischen Dialogdokumenten*, in *Folia Theologica* 17, Új Ember – Márton Áron Kiadó, Budapest 2006. 27–38.

[48] *Evangélikus Élet* (2004. október 24.), 9.

6. AZ EUKARISZTIA ÖKUMENIKUS MEGKÖZELÍTÉSE

Az *Unitatis redintegratio* zsinati ökumenikus határozat a közös eukarisztikus ünneplésre való eljutást az egész ökumenikus mozgalom végső céljának tekinti, mert az egy eukarisztiában való közös részesedés révén valósul meg az Egyház egysége, a tökéletes egyházi kommunió.[49]

A II. Vatikáni Zsinat után elindult katolikus–evangélikus dialógus egyik gyümölcse a két egyháznak az eukarisztiáról szóló közös gondolkodása.[50] Katolikus felfogás szerint a szentmisében igazi és valóságos áldozat kerül bemutatásra Krisztus által[51], míg az evangélikusok úgy vélik, hogy ez nem felel meg a keresztáldozat elégségességének és egyszeriségének, valamint bizonytalanná teszi azt a szentírási tanítást, hogy Krisztus az üdvösség egyedüli közvetítője. Az evangélikus–katolikus vegyes bizottság párbeszéde révén az eltérő álláspontok ellenére bizonyos közeledés is értelmezhető.[52]

A legfontosabb, hogy a reformáció egyházai fogadják el azt a katolikus tanítást, hogy a szentmise bemutatása Krisztus keresztáldozatának a megjelenítése, és nem megismétlése, így az üdvösség oldaláról nézve nem tesz hozzá semmit. Krisztus keresztáldozatának egyszeriségét és teljességét megjeleníti, nem pedig megkérdőjelezi.

Az *Unitatis redintegratio* dekrétum viszont elismeri, hogy az apostoli jogfolytonosság következtében a keleti egyházakban Isten Egyháza az eukarisztia ünneplése által épül és növekszik.[53]

Tulajdonképpen az Egyház eukarisztikus megközelítése alapján dől el az ökumenikus dialógusban használt megkülönböztetés egyházak és egyházi közösségek között.[54] A 2001-ben Strasbourgban aláírt *Charta Oecumenica* a látható egységet akadályozó hitbeli különbségek megoldására hív fel, melyre éppen a Krisztus által a kereszten megmutatott szeretet és kiengesztelődés szólít fel bennünket.[55]

7. KRISZTUS ÉS AZ EGYHÁZ KAPCSOLATA

2000-ben a Hittani Kongregáció a *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozatban újra megerősítette a korábbi katolikus tanítást, mely szerint létezik egy történeti folytonosság a Krisztus által alapított Egyház és a katolikus Egyház között, mely az apostoli jogfolytonosság-

[49] Vö. UR 4. (Az eredeti szövegben a tökéletes egyházi kommunió a *perfecta communio ecclesiastica*.) Erről lásd még: PUSKÁS A., *Az Egyház identitásának megfogalmazása a II. Vatikáni Zsinaton*, in *Teológia* (2002/3–4), 119–210. (Különösen a 4. fejezet: *Eukarisztikus egyházszemlélet*, 205–207.)

[50] Vö. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE – EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMISSION, *Das Herrenmahl* 57–61, Paderborn–Frankfurt am Main ³1979.

[51] Az eukarisztia, a papság és az áldozat kapcsolatáról lásd: FEUILLET, A., *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, Paris 1972.

[52] A II. Vatikáni Zsinat is kifejezte szándékát, hogy a meglévő különbségek ellenére kezdődjön meg az ökumenikus párbeszéd. Vö. UR 19.

[53] Vö. UR 15. Lásd még: UR 22; UUS 57 (épp az apostoli *successio* miatt szólítják a helyi egyházak egymást nővéregyháznak); KRÁNITZ M., *A Dominus Iesus-nyilatkozat és a „nővér-egyház" kifejezés használata*, in *Teológia* (2000/3–4), 115–120; UŐ., *Az ortodox és katolikus párbeszéd*, in *Teológia* (2000/1–2), 25–33.

[54] Vö. UR 19. és II. JÁNOS PÁL, *Ut unum sint* (enciklika), 64–69.

[55] *Charta Oecumenica* 1. *Ökumenikus charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez*, in *Imahét a Krisztus-hívők egységéért*, MKPK–MEÖT, Budapest 2007. 47–55. Lásd még: KRÁNITZ M., *Az új Ökumenikus Charta*, in *Teológia* (2001/3–4), 39–43. II. JÁNOS PÁL, *Pastores dabo vobis* 30 (1992), SZIT, Budapest 1993.

ban gyökerezik.[56] Krisztus egyetlen Egyháza a világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban létezik *(subsistit in)*."[57]

A Hittani Kongregáció világosan utal arra, hogy Krisztus Egyházáról nem lehet úgy gondolkodni, mintha az – elkülönült, de valamilyen formában mégis egy – egyházak és egyházi közösségek bizonyos összessége lenne. Ezzel szemben azt sem lehet képviselni, hogy Krisztus Egyháza ma már igazában sehol sem létezik, hanem csak célnak tekinthető, mely felé minden egyháznak és közösségnek törekednie kell.[58] II. János Pál pápa itt határozottan kimondja, hogy „ennek a már adott Egyháznak az elemei összességükben a katolikus Egyházban léteznek, s a többi közösségben nincs meg a teljességük".[59] Emellett a felfogás mellett ugyanakkor teljesen egyértelmű, hogy a keresztények közötti egység hiánya seb az Egyház számára. Ez azonban nem úgy értendő, mintha meg lenne fosztva az egységtől, hanem „amennyiben a megoszlás akadályozza egyetemességének teljes megvalósítását a történelemben".[60] Végeredményben Krisztus keresztáldozata nyitja meg az utat mind Isten, mind a testvérek egysége felé.[61]

8. A PÉTERI TISZTSÉG ÉRTELMEZÉSE ÖKUMENIKUS TÁVLATOKBAN

Mivel a papság kérdése szorosan kapcsolódik a *successio apostolica* fogalmához, ezért az elmúlt évtizedek az egyházakat a közös gondolkodás és párbeszéd segítségével eljuttatták oda, hogy a pápa szerepéről is felelősen véleményt cseréljenek.[62]

Erre a párbeszédre és a primátus gyakorlásának ökumenikus megközelítésére maga II. János Pál hívott fel 1995-ben az *Ut unum sint* kezdetű körlevelében.[63] A pápa egyfelől összefoglalja harminc év ökumenikus történéseit, másfelől kiemeli azokat az utakat, amelyek az eljövendő egység szempontjából a legfontosabbak: a Szentírás és a szenthagyomány kapcsolatának elemzése, az eukarisztia, mint Krisztus Teste és Vére szentségének együttes felfogása, az ordináció, vagyis a püspök, pap és diakónus hármas szolgálata

[56] LG 20.

[57] DI 16. Vö. LG 8.

[58] Hittani Kongregáció, *Mysterium Ecclesiae*-nyilatkozat (1973. június 24.), in *Enchiridion Vaticanum* 4, 25–66. Erről a kérdésről lásd: POTTMEYER, H.-J., *Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen*, in *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche* (hrsg. Albert Franz), Questiones Disputatae 192, Herder, Freiburg 2001. 291–310.

[59] II. JÁNOS PÁL, *Ut unum sint* (enciklika), 14.

[60] DI 17. Vö. UR 4.

[61] II. JÁNOS PÁL, *Pastores dabo vobis* 30 (1992), SZIT, Budapest 1993. A keresztény egységtörekvés Európában már jelentős lépéseket tett az eltérő vélemények párbeszéd útján való rendezésére. Vö. KRÁNITZ, M., *Az Egyház helye az új Európában*, in *Ökumené* (2007/1), 15–20.

[62] art. *Primacy*, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva ²2002. 931–934. A péteri tisztségről lásd még: HÜNERMANN, P., *Papstamt und Oekumene. Zum Petrusdienst und der Einheit aller Getauften*, Pustet, Regensburg 1997; UŐ., *Papstamt und Petrusdienst: ein dringliches innerkirchliches Problem*, Karl Rahner-Akademie, Köln 1998; *Papstamt: Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt* (hrsg. HELL, S. – LIES, L.), Tyrolia, Innsbruck–Wien 2000; PESCH, R., *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Herder, Freiburg 2001.

[63] II. JÁNOS PÁL, *Ut unum sint* 95 (*Hogy egyek legyenek* kezdetű enciklika az ökumenikus törekvésekről), SZIT, Budapest 1996. 79–80. II. János Pál pápánál a papság kérdéséről lásd: GRUBER, L., *Über die Theologie des Priestertums von Papst Johannes Paul II.*, in *Folia Theologica* 17, Új Ember – Márton Áron Kiadó, Budapest 2006. 39–64; UŐ., *A II. Vatikáni Zsinat utáni papság-teológiai modellekről*, in *Memoriae tradere. Tanulmányok és írások Török József hatvanadik születésnapjára* (szerk. Füzes Á. – Legeza L.), Mikes Kiadó, Budapest 2006. 141–151.

szentségének közös értelmezése. Ugyanitt (no. 69) utal magára a *Limai dokumentum*ra is: „Mivel már körvonalazódtak a megoldás távlatai és megértettük – írja a pápa –, hogy bizonyos témákat mennyivel mélyebben kell áttekintenünk."[64]

A pápai hivatalról szóló korábbi kutatásnak és ennek a gondolatnak az egyik eredménye, hogy a *Stuttgarter Erklärungsbibel* (1992) a „kulcsok átadása" nevezetes helyéről (Mt 16,18–19) szóló magyarázatban a következőt írja: „A szövegből magából nem vehető ki, hogy vajon a 19. versben szereplő, az egyetemes egyházat érintő tanbeli és fegyelmi hatalmat Péter idején túl is egy meghatározott személy kell, hogy gyakorolja (pápaság) vagy az egyes gyülekezetek, az egyházak mindegyike a maga területén."[65]

Az ortodox testvéreinkkel való párbeszéd is érintette ezt a kérdést, melyet a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács kezdeményezésére 2003. május 21–24-ig a Rómában tartott szimpóziumon vitattak meg.[66] Ennek a konferenciának az anyaga az *Il ministero petrino*, a péteri szolgálatról való párbeszéd katolikusok és ortodoxok között.[67]

Különösen élénk maradt a *Közös Nyilatkozat* aláírása (1999) óta az evangélikus – római katolikus párbeszéd. A Lutheránus Világszövetség és a római katolikus egyház 2004. július 9–17. között tartotta az 1995-től folyamatosan fennálló évenkénti találkozóját Baltimore-ban (USA), ahol az egyház apostoliságának problémájával foglalkoztak. Ennek a bizottságnak a római katolikus társelnöke Alfons Nossol opole-i érsek (Lengyelország), az evangélikus társelnök pedig Dr. Harmati Béla nyugalmazott püspök.

Az *Ut unum sint* körlevélben megfogalmazottak egy egész programot jelentenek a katolikus egyház számára, melyet valószínűleg még több pápa fog újra és újra elővenni. A helyi egyházak és a püspöki konferenciák felértékelődése, a szinodális tanácskozás és a legitim különbözőségben megnyilvánuló egyházi kommunió ígéretes jövőt vetít előre. Róma püspökének így minden lehetősége meg van arra, hogy valóban az egység szolgája legyen.[68]

[64] UUS 69.

[65] Vö. *Biblia, magyarázó jegyzetekkel*, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 1996. 1132. A témához lásd: CHENU, B., *Le ministère de Pierre a-t-il un avenir oecuménique?*, in *Études* (septembre, 2003), 213–225.

[66] KASPER, W., *Esercizio del primato*, in *Il Regno documenti*, N.928 (1 Luglio 2003), 431–445.

[67] *Il ministero petrino, cattolici e ortodossi in dialogo* (szerk. KASPER, W.), Città Nuova, Roma 2004. A témához lásd még: PESCH, R., *Die biblischen Grundlagen des Primats* (*Questiones disputatae* 187), Herder, Freiburg 2001; KLAUSNITZER, W., *Der Primat des Bischofs von Rom*, Herder, Freiburg 2004; *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis, Ökumenischen Diskussion in einer globalisierten Welt* (hrsg. Silvia Hell/Lothar Lies), Tyrolia, Innsbruck–Wien 2000; HÜNERMANN, P., *Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*, EDB, Bologna 1997; CONGAR, Y., *Église et papauté*, Cerf, Paris 1994.

[68] CHENU, i. m. 224.

KUMINETZ GÉZA

A bűn és az engesztelés Horváth Sándor OP teológiájában[1]

„Bocsásd meg a mi vétkeinket,
miképpen mi is megbocsátunk
az ellenünk vétkezőknek."

1. BEVEZETÉS

A világ azt hangoztatja, hogy nincs értelme bűnről beszélni, mivel az ember nagykorú és immár végleg kezébe vette sorsának irányítását. Nemcsak önmaga, de a világ urának, mintegy egyeduralkodójának tudhatja magát. A világ ugyancsak törölni szeretné az emberi tudatból a bűntudatot, mondván, az oly sok embert az idegosztályra kergetett. A világ az emberi méltóságra hivatkozik, mintegy ellentételezéseként a korábbi tételnek, mely szerint az ember bűnös, s felelnie kell bűnéért. Ezért a világ, midőn kiiktatja az egészséges bűntudatot, sorvadásra ítéli a felnőttség valódi jelét, a felelősségtudatot, de ugyancsak elhomályosítja az igazság és az igazságosság keresésének és követésének, illetve követelésének kötelességét is.

Ezzel szemben Krisztus és egyháza mindig azt tanította és tanítja, hogy a bűn az, ami alapvetően megrontja az emberi kapcsolatokat, sérti leginkább az emberi méltóságot. Sőt, azt tanítja, hogy a személyes bűn mögött egy az ember megjelenésekor történt valami olyan katasztrófa áll, ami bizonyos értelemben megpecsételte a következő nemzedékek sorsát. Olyan nagy volt ez a bukás, hogy mintegy magának az istenségnek kellett eljönnie emberi alakban, hogy erre a kezdeti lázadásra, nemcsak jogorvoslatot, de a valódi kiengesztelődés tényleges lehetőségét is megadja, visszaadja.

Ahhoz tehát, hogy krisztushívők lehessünk, rá kell jönnünk a bűn valóságára, sőt, tulajdon bűnösségünk felismerésére, elismerésére. Vagyis arra, hogy a bűnünkkel a szeretet, az erkölcs és a jog rendjét sértjük meg, illetve végeredményben e rend szerzőjét, az Istent. Rá kell jönnünk arra, hogy miképp is tudjuk helyreállítani ezt a bűnnel megsértett rendet, azaz mi módon adhatunk elégtételt, illetve mi módon engesztelhetjük ki, engesztelhetjük meg embertársunkat és az Istent. És valamiképp magunkat is, vagyis hogyan juthatunk ismét a lélek ártatlanságának állapotába.

[1] A kutatást az MTA támogatta a Magyar Tudományos Akadémia és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Liturgiatudományi Kutatócsoportjában folytatott munka keretében. E tanulmány létrejöttét továbbá az OTKA T 049577. számú kutatóprogram is támogatta.

A bűnről tehát mindenképp szükséges beszélnünk, mivel Krisztus titkának teljességét e dimenzió nélkül nem érthetjük meg, s a bűn negligálásával nem is tudunk Krisztusról hiteles tanúságot tenni. Az Egyháznak a bűnnel kapcsolatban természetesen sohasem állt szándékában a riogatás, de ma, amikor elhatalmasodni látszik ismét a bűn, nem szabad, hogy nagykorúságunkra hivatkozva, lekicsinyeljük annak valóságát, a saját vétőképességünk talán minden korábbinál nagyobb fenyegetettségét. Nem szabad ignorálnunk a kárhozat, mint az ember negatív önmegvalósulása igencsak reális lehetőségét.

A bűn ugyanakkor sajátosan érinti az igazságosság, vagyis a jog rendjét is, melyben talán az elégtétel az a fogalom, ami kifejezi az igazságosság rendjét ért sérelem helyreállítását.

2. A BŰN VALÓSÁGA

Mottónak a Miatyánkból vettük a „bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek" kérését. Ebben a kérésben ugyanis alapvető emberi tapasztalat fogalmazódik meg. Képesek vagyunk embertársunk, a közösség, a kozmosz, de saját magunk kárára is cselekedni. Olyat teszünk a bűn elkövetésével, mely nemcsak a társat, a közösséget, nemcsak a kozmoszt, magunkat, hanem a kozmosz gazdáját, az istenséget is sérti. Sérti az általa adott egy és egyetlen erkölcsi, illetve az erre épülő jogrendet, s az illemet, egyszóval sérti a szeretet rendjét.[2] Ezt az általunk elkövetett sérelmet sajnáljuk, feltéve, ha nem átalkodunk meg bűnünkben, s mintegy törölni szeretnénk azt, míg megsértett társunkkal, a közösséggel, a kozmosszal, és végeredményben önmagunkkal és az istenséggel is szeretnénk megbékélni, kiengesztelődni. Mintegy a józan ész súgja tehát azt, hogy így állítható helyre a dolgok rendje, az emberek és az Isten közti rend. Ennek a folyamatnak természetesen a betetőzője a másik kiengesztelése, vagyis az elnyert bocsánat, illetve a korábbi béke és barátság újra töretlen fennállta.

Mivel az ember Isten képmására teremtetett, érzi, hogy a bűnnel nemcsak magát, a vele méltóságban egyenértékű embertársát, vagy az őt fenntartó, létét védő és kibontakoztató közösséget, illetve a kozmoszt sértette meg, hanem magát a kozmikus rendet, s annak alkotóját, az istenséget is. Ezért kéri a bűnös embertársát, valamint az Istent arra, hogy törölje, bocsássa meg vétkeit. Nem elég az, ha csak az embertárs, vagy a közösség fejezi ki bocsánatát, mivel Isten bocsánatára is szükség van. Jézus szavai szerint erre, hogy a bűnös ti. kérje Isten bocsánatát is, az bátoríthatja az embert, mivel ő maga is kész a teremtményekkel erre a bűnbocsátó lépésre. Ennek alapján reménykedhet Isten bocsánatában is.

Hogy honnan van az ember vető-képessége, ez a szabadságával adott lehetőség, amivel történelme kezdetén súlyosan visszaélt. Erre utal többek között az Egyház tanítása az ősbűnről és az ún. áteredő bűnről. Nem valami ártatlan pajkosságról van szó, hanem a lehető legsúlyosabb lépésről, amely minden nemzedék szülöttének legnagyobb kísértése. Elfogadja-e teremtett voltát és megadja-e a kellő tiszteletet és imádást az igaz Istennek, vagy fellázad a teremtett rend és annak alkotója ellen, magát állítván annak helyébe. Minden ember számára nagy kockázat, vagy kísértés, hogy helyesen ismeri-e meg és fogja-e fel a Rendet, s a Kozmosz Gazdáját. Ha vetélytársat lát benne, akkor nincs más út, mint

[2] Hogy az emberiség a történelme során nem egyenlő mélységben és magasságban ismerte fel ennek az egy és egyetlen rendnek egyes előírásait, illetve magát ezt a rendet, ezt történelmi tényként kezeljük. Még a kinyilatkoztatás birtokában is elhomályosulhat egy-egy kor emberének, illetve népeknek, civilizációknak erre vonatkozó ismerete. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy az idők végezetéig többé-kevésbé fogja ez a többé-kevésbé felismert normatív rend meghatározni az egyes ember és az egyes nemzedékek tudatát.

a legyűrésének gigászi küzdelme. De már maga az ilyen küzdelem is érthetetlen, eleve sziszifuszi a küzdelem, mert Isten mérhetetlenül nagyobb. De úgy is fogalmazhatunk, hogy az ember a bűnnel a szeretet rendje helyett a gonoszság rendetlenségét választja. Az egyiket a józan ész is sugallja, a másik pedig valami végzetesen irracionális lépés. Ugyanakkor az emberi élet tanulási folyamat is, melyben az egyén vagy a társadalom hatalmi tényezői felismerhetik azt, hogy bűnbánat és megtérés nélkül nem lehet béke sem az egyénben, sem a közösségben, sem a kozmoszban. A bűnbánat cselekedetei a bűnök bánatos bevallása, az okozott károk helyreállításának komoly ígérete, vagy inkább készsége, mely az imában, a böjtben[3] és az alamizsnálkodásban[4] is megmutatkozik, egyszóval az engesztelésben. Az igazi és teljes békéhez mindenképp szükséges a jogi értelemben vett elégtétel, de ez a lépés önmagában szinte sohasem elégséges. Az ima, a böjt, az alamizsnálkodás, az engesztelés végeredményben küzdelem a bűnnel, illetve következményeivel szemben, vagy pozitíven fogalmazva annak a küzdelme, hogy valóban szabadok legyünk, és hogy csakis Krisztus, az Igazság tegyen szabaddá minket, melynek életszentség az eredménye. Az életszentségnek pedig első jele vagy gyümölcse nem más, mint az aszkézis, vagyis a tisztulás igénye (ez nem kényszer, hanem a fejlődés megkerülhetetlen állomása).

A bűnnel kapcsolatban további szempont a bűnös állapot megtapasztalása, mely valamiképp maga a büntetés, vagyis az elszakadás Istentől, az idegenné válás, a kitaszítottság tapasztalata, tudata. Természetesen, a megsértett úr jogos haragjától való félelem is benne van ebben a tudatban. Amikor az ember nem mer a színe elé állni, a szemébe nézni annak, akit megsértett, s ezért bujdosik. Szennyesnek érzi magát.[5] Ezzel szemben,

[3] Aki böjtöl, tudatosan és szándékosan fosztja meg magát valamitől, így a táplálkozástól, az italtól, a nemi kapcsolattól. S ebben a hiányban Isten felé fordul a lélek alázatban, reményben és szeretetben. A mi civilizációnk szívesen és készséggel elismeri a megtartóztatás, vagyis a mérséklet hasznát, amennyiben a mértéktelenség árt a testnek, az egészségnek, ám nem látja értelmét a böjt lelki hasznának (bár a pszichológia ezt ismét felfedezte), s teljesen vak, vallási dimenzióját tekintve. Holott a vallástörténet szerint egyetemes jelenségről van szó. Minden vallásban megtalálható, s úgy mint az aszkézis, a tisztulás, a gyász, a könyörgés kifejeződése. Ez a magatartás végeredményben kifejezi az ember embertársa és Istene iránti kapcsolatát. Az ember test és lélek lényegi egysége, így az ilyen ember tette a böjt, és kiemelkedően vallási tett, mivel kifejezi az Istentől való teljes függést, annak elismerése, s az emberi odaadást. Mikor érzi szükségét a vallásos ember annak, hogy böjtöljön? Mielőtt valami nehéz feladatot vállalna, amikor ezzel a tettel bocsánatért esedezik, amikor gyógyulást kér, amikor kifejezi fájdalmát a gyászban, amikor kéri Istent, hogy vegyen le róla valamilyen csapást, amikor kegyelmet kér valamely küldetés hű teljesítéséhez, amikor erőt gyűjt ezzel az Istennel való találkozáshoz, amikor világosságért, látásért könyörög, azért, hogy életét helyes mederben tarthassa. Az igazi böjt Isten szeretetéből fakad, s nélkülözhetetlen eszköze, módja a keresztény ember útonjárásának is. Ezért a Katolikus Egyház nemcsak tanácsolja híveinek a böjtöt, de jogi előírással meg is parancsolja azt. Vö. LÉON-DUFOUR, X. (szerk.), *Biblikus teológiai szótár,* Róma 1976. 149–151.

[4] Az alamizsna az irgalmasság cselekedete. A szükségben levők szükségleteire való odafigyelés, könyörület, mely főleg az anyagi támogatásban nyilvánul meg. Miként Isten felkelti napját jókra és gonoszokra egyaránt, hasonlóképp jár el az alamizsnálkodó ember, mintegy utánozza az istenséget. Az alamizsna tehát nem a szegénység radikális megszüntetésének kísérlete, átfogó hadművelete, hanem annak elismerése, hogy a másik ember is hasonló méltóságú, mint én, s hogy neki is joga van az élethez. Ebben a tettben benne van a bűnök jóvátételének hatékony szándéka is. Nem kétséges, hogy a szeretet cselekedetének kell lennie. Vö. LÉON-DUFOUR, X. (szerk.), *Biblikus teológiai szótár,* Róma 1976, 22–25.

[5] „A teológia műszavai, amelyekkel a bűnszennyet jelzi, eredetileg igen ártatlan, közömbös jelentésűek. Macula és contagium néven fordulnak elő a szakirodalomban. A macula eredeti jelentése szerint valamely test alapszínétől eltérő megszakítás, pontozás, tarkulás, ami legtöbbször értékét is növeli...ami tehát egyáltalában nem hátrányt jelöl mindaddig, amíg a dolog természetének megfelel, vagy a szép törvényeit nem sérti. ... Hátrányos vagy éppen rossz értelemben a macula szennyfoltot jelent, amit a labes, sordes emel ki különösen. Az imént felsorolt alapjelentések, valamint a sordes (szenny) egyéb kifejezései (gyász, gyászruha, megvetésre méltó, aljas érzület, söpredék) mind nagyon alkalmasak arra, hogy a maculának mint bűnszennynek az értelmét tisztázzuk. ... Filológiailag tehát azt állapíthatjuk meg, hogy a macula valamely természetes vagy mesterséges egésznek előnyös

az az ember, aki szembenéz tettével, s látja, hogy ezáltal kiszakadt az élet áramából, nem elbujdosik, hanem elismeri vétkét, s bocsánatot kér, a sértett színe elé lép bátran, vagyis vállalja felelősségét, mint a felnőttség valódi jelét. Ennek következtében olyan cselekedetek sorozatába kezd, melyet elégtételnek, jóvátételnek, engesztelésnek (expiatio) nevezhetünk.

3. A MEGBOMLOTT REND

Mielőtt a jóvátételről részletesebben beszélnénk, érdemes áttekinteni azokat a sebeket, melyeket a bűn okoz a lélekben, vagyis az emberben. Röviden szólva feldúlja érzelmi, értelmi és akaratvilágát. A szív rendetlenül ragaszkodik valamely teremtett dologhoz (tárgy, tulajdonság, személy, hivatal, birtok, bármi). Az értelem nem az igazságot szemléli, az akarat pedig nem az igazsághoz akarja kötni magát. Ezért van a lélek sötétségben, annak ellenére, hogy teste és szelleme egyébként tökéletesen funkcionálnak. Ontológiai szempontból a bűn okozta bűnös állapot nem más, mint tehetetlenség (impotentia), elhagyottság (derelictio) és Istentől való elszakadás (apostasia).[6]

A bűnösnek ugyanakkor nagyon világosan kell látnia bűnét, vagyis azt, hogy valóban megsértette a másik embert, vagy egy népet, vagy az Istent. Ez hasonló módon igaz a sértettre is, vagyis helyesen kell látnia azt, hogy őt valóban sérelem érte. Mindkét félnek helyesen kell értelmeznie az egy és egyetlen erkölcsi rendet, illetve az erre épülő jogrendet. Ellenkező esetben az egyik akkor is bűnösnek tudja magát, még ha nem is volt sértő a magatartása, a másik pedig összetéveszti a sértődékenységet a valódi sértéssel.

Ami a bűnös állapot okozta lélektani szempontokat illeti, az nem más, mint jellembeli hiány és hiba. A jellem ugyanis „lelkierő, az értelem és akarat energiáinak fényes ragyogása, ezeknek képmási megnyilvánulása a cselekvő személy egész életében. A jellem uralom az emberi képességek fölött, ezeknek mozgató és irányító ereje. Az egész erkölcsi élet épületének is mondhatjuk, amennyiben az erők összességét értjük rajta, de tulajdonképpen csak ennek a pillére, a lelket egy irányba, egy célhoz lekötő szellemi adottság. Ez a jellem legkimagaslóbb sajátsága: egyirányú lekötöttség. Minél teljesebb az, annál nagyobb és kiemelkedőbb a jellem. A lekötöttség az erkölcsi téren az értelem és akarat együttműködésének az eredménye. A cél felfogásából és erélyes akarásából indul

---

vagy hátrányos megszakítását, feldarabolását vagy pontozását, a legrosszabb esetben pedig idegen elemektől való teljes átitatását jelenti.... A contagium elemzése is hasonló eredményhez vezet... Ennél az érintkezés fogalma fejeződik ki és az ebből származó alakulat mineműsége szerint ítélkezhetünk róla jó vagy rossz értelemben. Tisztán hátrányos jelentése van contamino-nak, ami csak a rontás, beszennyezés, megszentségtelenítés, meggyalázás és megbecstelenítés fogalmát fejezi ki. Ugyanezt kell mondanunk a foedo-ról, amelyben az elcsúfítás, eltorzítás és a meggyalázás fejeződik ki. Commaculare a maculának nagyobb fokát jelzi, corrumpo (corrruptio) pedig valamely dolognak az elértéktelenítését, megrontását (depravare) vagy éppen tönkretételét (destruere) jelenti. Vitiare is beszennyezést fejez ki. A meghasonlás és elvetemültség jelentése is, különösen melléknévi formájában (vitiosus), összeköthető vele. Polluere a szennyes folyadéktól való átitatást juttatja eszünkbe, majd pedig a beszennyezés és megszentségtelenítés minden formájára is kiterjeszthető. A szégyen és megszégyenülés, mint a jó hírnévtől való megfosztás és így mintegy a szégyen jelével, a szégyenfolttal történő megjelölés, ignominia néven ismeretes. A név és hordozójának azonosságán alapul a megfosztásnak szégyenszerű volta. A jó név elvesztése magának a személyiségnek a csökkenését, beszennyezését, sőt egész erkölcsi értékének a tönkretételét jelenti." Vö. HORVÁTH S., *A bűnszenny*, in *Theologia* 11 (1944) 205–206. és Vö. HORVÁTH A., *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie* (Thomistische Studien I.), Freiburg in der Schweiz 1943. 222–224.

[6] Vö. HORVATH A., *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie* (Thomistische Studien I.), Freiburg in der Schweiz 1943. 257–275.

ki, és a parancsszóban zárul be. Esetleg hosszú fontolgatás és akarati küszködés előzi meg, de ha létrejön, olyan lelkierőt képvisel, amely az emberi cselekedetek hosszú során kísér bennünket és ezeknek a kivitelét nemcsak elősegíti, hanem mint főmozgató meg is valósítja azokat. Egy ilyen, az egész életre kiterjedő parancsszónak kell a lélekben állandósulnia, hogy benső életépületének pillére megvalósulhasson. A természet keretében hosszú küzdelem eredménye ez, a természetfölötti élettérben pedig készen kapjuk ezt a kegyelem és a szeretet lelkünkbe öntése révén... A jellem ... az erkölcsi erők összessége. Hozzá idomulnak a lélek összes készültségei, amelyek a nagy cél szolgálatába állítják azokat, úgyhogy a cselekvő személy igazi, belülről származó önuralommal mozgatja és kormányozza életmegnyilvánulásait, rányomva mindegyikre, már nemcsak az esse sec. rationem, hanem az egyedi elgondolás és célirányosság bélyegét. Minél nagyobb az egyirányú lekötöttség, annál nagyobb a lélek szabadsága és annál könnyebben mozog az erkölcsi élettérben. ... Ennek hiánya az erkölcsi bomlás, megoszlás és olyan határozatlanság, amely minden tájékozódást kizárván, legfeljebb csak kapkodásszerű cselekedetek forrása lehet. Miután a természet csak általános lekötöttséget ad, a határozott beállítottság tényezőit kell felkutatnunk. Mihez kell az akaratnak idomulnia, hogy igaznak, megigazultnak tudhassuk? Más szóval: minek kell a lélekben megvalósulnia, hogy jellem alakuljon ki benne? ... Isten akarati életét kell ...lemintáznia... Jellemen tehát az istenképűség megvalósulását értjük. Akarata szerint az ember eszerint akkor igazul meg, ha ugyanazok az erők mozgatják, mint Istent, és így egész cselekvésmódja Istenéhez hasonul... Az akarat ilyen megigazulása azonban csak tökéletlen lehet, mivel a természet az egész erkölcsi életet átfogó végső célt nem ismer, illetve nem adhat. Részleges végső célhoz lekötheti magát az ember saját erejéből, és ennek megvalósítására irányuló törekvés a lelki erő csodáit hozhatja létre. De ezzel az erővel más oldalon esetleg igen nagy gyöngeség is megfér. Teljes értékű jellem tehát csak ott található, ahol a lélek minden ereje a legfőbb Jóban van lehorgonyozva, életműködése pedig ennek a képmását viseli magán."[7]

A bűn következtében a lélekben valami központi erő bénul meg, s emiatt romlik meg a jellem. Ez pedig azt jelenti, hogy a különböző belső erők a maguk törvénye szerint kezdenek élni. Az egyik erre, a másik meg arra próbálja vinni a lelket, vagy egymás ellen kezdenek hadakozni, tusakodni, gyötörve ezzel a lelket, a másik embert, vagy épp egy egész társadalmat. Az értelem elhomályosul, aminek az a következménye, hogy fontos dolgokban tudatlanság, tévedés jellemzi tevékenységét. Tévedésből pedig csak téves ítélet származhat, innen a világnézeti megoszlás. Mivel a lélekben nincs egységes szempontból való értékelés, ezért a hamis elvekhez való ragaszkodás miatt a lélek már nem a valóságot ragadja meg, hanem csak valami valóságnak tekintett, vagy annak hitt dolgot. Természetesen ehhez hozzájárul az érzelmi élet visszahúzó ereje is, ami végső esetben az értelmi vakséghoz vezet.[8] Ami pedig az akarat tevékenységét illeti, ez a szellemi képesség a tévedéshez kezd el ragaszkodni, ami végső esetben a megrögzöttségben (obstinatio)

[7] Vö. HORVÁTH S., *A bűnszenny*, in *Theologia* 11 (1944) 210-214.

[8] „A legnagyobb katasztrófa azonban akkor következik be, ha az értelem elveszíti az érzékek fölötti uralmat és adataikat nem a maga szempontjai szerint bírálja el. Ide jut az ember, ha értelme elhomályosul, a szellemi, főleg a természetfölötti igazságok iránti fogékonysága csökken, vagy éppen teljesen eltompul. Sehol sem oly biztos ez, mint a kegyelmi állapot elvesztésénél. A lélek nem fogékony a tiszta szellemi, természetfölötti adottságok iránt, elmerül az érzékelhető világban és az érzékek pillanatnyi befolyásának engedve, világnézetében és életfelfogásában egyaránt ezek szempontjait engedi érvényesülni. Ebben a lelkiségben kell a bűnszennynek, mint jellemtelenségnek, aljasságnak a gyökerét keresnünk. Mihelyt a lélek fogékonysága a fölötte levő dolgokkal szemben megszűnik, és hozzászokik az alantas dolgok szeretetéhez, igen ocsmány érzület fejlődik ki benne. Félelem az időleges dolgok elvesztése miatt, gyávaság és megalkuvás mindennel, hogy birtoklásukban megmaradhasson,

fog megállapodni. Ez az Istentől való végleges elfordulás, ami aljassá és gonosszá teszi az embert. A bűnös a bűn törvényéhez rögzíti lelkét, életét, aminek végső állomása a tudatos rosszakarás (peccatum ex certa malitia), vagyis a gátlás nélküli gonoszság. Az akarat szégyenfoltja tehát a megrögzött, bukott emberben áll. De fogalmazhatjuk úgy is, mint a kegyelem tudatos visszautasításból származó hiánya. S ez természetellenes állapot, mivel örök békétlenség és gyötrés, illetve gyötrődés.

4. A MEGBOMLOTT REND HELYREÁLLÍTÁSA

A bukott ember, feltéve, ha még nem végleges a bűn melletti döntése, rádöbbenhet bajának okára, bűnére, melytől szabadulni akar, csakhogy ismét a szeretet törvényéhez igazíthassa lépteit. S ez lenne az engesztelés, a kiengesztelés és a kiengesztelődés folyamata.

Három értelemben beszélhetünk engesztelésről: 1. Expiatio activa, vagyis a teljes megbékülés elnyerésére irányuló folyamatról. 2. Expiatio passsiva, vagyis magáról a kiengesztelődés állapotáról (reconciliatio). 3. Expiatio in facto esse, vagyis az engesztelés végeredményéről, a kölcsönös barátság és szeretet ismételt elnyeréséről.[9]

A szó szoros értelmében csak személyek között lehet viszály, ellenségeskedés, s mivel az embereket a vallás-erkölcsi rend kötelékei fűzik össze, a viszály rendezése az erkölcsi rendhez és az erre épülő jogrendhez tartozik. Ennek következtében valamely erkölcsi, jogi rendezetlenség és értéktelenség az ellenségeskedés oka.[10] A sértés, mint actio és a sérelem, mint reactio okozza a békétlenséget. S ezt erkölcsi, illetve jogi eszközökkel kell és lehet orvosolni, ami az érdemmel (meritum) történik.[11] A sértő félnek kell valamilyen érdemes cselekedetet felmutatnia, ami a sértett számára kedves és elfogadható. Ehhez természetesen a sértőnek, de a sértettnek is fel kell ismernie saját állapotát, hogy ti. sértő-e vagy sértett-e, azaz össze kell mérnie tettét, szavát, gondolatát, érzését az er-

---

csak úgy nagy vonalakban jelzik a bűnös lelkiségének alacsonyságát. A jellemtelenség csúcspontját azonban abban kell keresnünk, hogy a bűnös szembe mer szállni Istennel. Az, aki minden földi hatalomtól retteg és az emberi tekintetek rabszolgája, szemrebbenés nélkül megveti Istent és erőtlenségét bátorságnak nézve, megtagadja az engedelmességet. Ebben mutatkozik meg a bűn egész különösen esztelenség (insipientia) formájában. Insipientia jelentheti a bölcsesség ellentétét, tehát a középponti beállítottság hiányát. Jelentheti az általános meggondolatlanságot és észellenességet is. Mindkét szempontból kifejezi a bűn lényegét: ahol bűn van, ott megszűnik az ész uralma." Vö. HORVÁTH S., *A bűnszenny,* in *Theologia* 11 (1944) 223. és 1. jegyzet.

[9] „Beszélhetünk az engesztelésről, mint cselekményről (expiatio activa), ami a sértett fél jóindulatának megnyerésére irányuló kísérletet jelenti. Felöleli tehát az érzület megváltoztatását, az érdemszerzést, elégtételt és mindama dolgok felajánlását, amelyek a sértett előtt kedvesebbek, mint amilyen volt a sérelem. A szenvedőleges engesztelés két folyamatot jelent. Az egyik a sértőben játszódik le és ennek a teljes megtisztulását, átváltozását és a szeretet uralmának visszaállítását jelzi. A másik a sértődöttben valósul meg és az imént leírthoz hasonló változást, főleg pedig a jóindulatnak és szeretetnek a sértő felé fordulását jelenti. Ehhez tartozik a megzavart viszonylatoknak és rendellenességeknek úgy tárgyi, mint alanyi szempontból való megszűnése is. Az engesztelés, mint végeredmény (expiatio in facto esse) a kölcsönös jóviszonyt, mint maradandó állapotot jelenti. Hozzátartozik a szeretet állandósulása, a jó barátság, a béke és a teljes kiegyenlítődés úgy tárgyi, mint alanyi szempontok szerint." Vö. HORVÁTH S., *Az engesztelés,* in HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Aquinói Szent Tamásnál. Bölcseleti és hittudományi tanulmányok,* Budapest 1944. 392–393. 2. jegyzet.

[10] Természetesen, nemcsak erkölcsi okai vannak az emberek közti viszályoknak, hanem pszichikaiak is, így a beteges lelkület, mely mindenkit ellenségének tekint, aki mindenütt sértést szimatol. Ennek megszüntetése nem erkölcsi eszközökkel történik. HORVÁTH S., *Az engesztelés,* in HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Aquinói Szent Tamásnál. Bölcseleti és hittudományi tanulmányok,* Budapest 1944. 394.

[11] Az érdem a kibékülés megvalósításához szükséges eszköz, ami a sérelemnek megfelelő arányos erkölcsi/jogi érték.

kölcsi/jogi rend normáival, mivel ezek mutatják meg azt, hogy a szeretet útján járt-e. Az érdemben ott kell tehát lennie a tartozás (debitum) és a kötelezettség (obligatio) tudatának, sőt az elégtétel (satisfactio) sem hiányozhat. A sértő félben ott kell lennie annak a tudatnak, hogy valami tartozása van, kötelezettsége a sértett féllel szemben. Az igazságos renden esett sérelem ugyanis természete szerint elégtételt kíván. A kibéküléshez a sértőnek ki kell engesztelnie a sértettet, ami a jóindulat megnyerésében, visszaszerzésében, a harag és ellenséges érzület lecsillapításában (placatio), a szeretetben való kölcsönös találkozásban (conciliatio) és a zavaros viszony tisztulásában, az idegenkedés megszűnésében (propitiatio) áll.[12] A sértés különböző erősségű lehet. Így beszélhetünk jogsértésről, az erkölcs megsértéséről, illetve az illemszabályok megsértéséről. Mindegyik helyreállításának megvannak a maga szabályai. Ezért például egy súlyos jogsértést nem lehet egy puszta nyilvános bocsánatkéréssel elintézni, hanem a jogrend megkívánta kártérítést kell leróni. És mindaddig, amíg ez a jogi jóvátétel nem történik meg, nem lehet beszélni a sértő fél valódi kiengesztelődni akarásának szándékáról.

Ugyanakkor nem pusztán külsőséges cselekményekről van szó, hanem szívből jövő tettekről, mivel két ember szíve sérült, igaz, másként a sértőé és másként a sértetté. Még ha meg is történt az elégtétel (vagy a sértő vagy helyette valaki más révén), mellyel a sértő lerótta a jogi értelemben vett törvényes büntetést, s helyreállította a megsértett igazságosság rendjét, még nem történt meg a teljes kiengesztelődés. Az engesztelésnek tovább kell folytatódnia, melyet csakis a sértő végezhet. Ennek oka pedig a következő: „A sértés ugyanis az érzelem zavaraiból indul ki, és a megsértett lelkében sérelem formájában ilyeneket okoz. Az előbbi az offensa activa, az utóbbi pedig az offensa passiva. Hogy tehát a megbékülés létrejöhessen, ezeknek az érzelmi rendellenességeknek és rendetlenségeknek is el kell tűnniük, úgyhogy ennek a háborúságnak és háborgásnak a megszűntében kell a megbékülés teljességét keresnünk. Az érzelmi élet egyensúlyozó ereje a szeretet ... csend és béke uralkodik ott (a lélekben), ha a szeretet mindent egyensúlyban tarthat, de háborgás jelentkezik, mihelyt az egyensúly megbomlik és a központi vonzóerő vagy nem működik, vagy pedig a gyűlöletnek adja át helyét. Az utóbbi lelkiállapotot mondjuk ellenszenves beállítottságnak, amely egyenesen ellenségessé válik, ha valamely személyre irányul, vagy pedig ennek a magatartása váltja ezt ki. Amint a tudatos, választáson alapuló szeretet (dilectio) a jóakaratból (benevolentia) táplálkozik, a lelki élénkségen és éberségen alapuló gondoskodásban tökéletesül, úgy a gyűlölet is a rosszakarat (malevolentia) szülötte, de ennek forrása is, és az ellenségeskedésben (inimicitia) lesz állandó lelkiállapottá. Közelség, hajlandóság (propensio), baráti érzelmi egység jellemzi az egyiket, a másikat pedig az idegenkedés (aversio), eltávolodás és széthúzás teszi rendellenes jelenséggé... Ennek az áldatlan állapotnak a megszüntetésére irányul az engesztelés, ami a kiengesztelődésben éri el célját, és a barátság visszaállításában végképpen lezárul."[13] A sértett félben is megbomlik tehát a szeretet harmóniája. S az engesztelés révén lehet

[12] „Az engesztelés tárgya (materia circa quam) a sértés és a belőle származó zavarok (piaculum); célja (causa finalis) ezek megszüntetése, kiegyenlítése; megvalósító oka (causa efficiens) az erkölcsileg értékes cselekedetek, végül önmagában (sec. causam formalem), mint cselekmény (expiatio activa) a szeretetből kiinduló és tőle alakított törekvés a béke helyreállítására, mint eszköz pedig (propitiatorium) olyan teljesítmény, amely alkalmas a jóindulat megnyerésére. Mint eredményt (expiatio passiva) is szemlélhetjük. Így azonos a teljes megbékülés állapotával." HORVÁTH S., *Az engesztelés*, in HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Aquinói Szent Tamásnál. Bölcseleti és hittudományi tanulmányok*, Budapest 1944. 395–396. 2. jegyzet.

[13] Vö. HORVÁTH S., *Az engesztelés*, in HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Aquinói Szent Tamásnál. Bölcseleti és hittudományi tanulmányok*, Budapest 1944. 398–399.

ezt a zavart, a felháborodást, az eltávolodást megszüntetni. A placatio a felháborodás megszüntetésére, az expiatio a lelki zavarok eltüntetésére irányítja a figyelmet. Ez arra utal, hogy „a sértő, de engesztelést kereső fél kemény, kérlelhetetlen, hajlíthatatlan és felháborodott érzülettel áll szemben, amelyet megfelelő cselekményekkel kell lecsendesíteni és ismét az előbbi sértő fél felé hajlítani. ... Hogy ez a folyamat eredményes lehessen, a sértett fél részéről szükséges a békülékeny érzület, a kérelem előtti meghajlásra való készség. Amit mi hajlíthatóságnak mondunk, azt a latin exorabilis fejezi ki. Ugyanez az érzület szükséges az engesztelő lelkében is, csak más vonatkozásban, ti. a kérelem előterjesztésének értelmében. Azt a készséget értjük rajta, hogy a sértő fél hibájának belátása után könnyen hajlik mindama teljesítmények elvégzésére, amelyek a sértett fél felháborodásának és megengesztelődésének eltávolításához szükségesek. Mindkét hajlandóságnak a gyökerét a szeretetben kell keresnünk. Ha ez föl nem ébred, akkor kérlelhetetlen és hajlíthatatlan alanyok állanak szemben, és engesztelésről vagy kiengesztelődésről szó sem lehet. Ennek a hajlíthatatlanságnak kell tehát először megtörnie, hogy az engesztelés folyamata megindulhasson és a kiengesztelődésben lezárulhasson. ... Az expiatio ezzel szemben az érzelmi tisztulást emeli ki. Érzelmi életünk ugyanis csak akkor tiszta, átlátszó és rendezett, ha a szeretet uralkodik benne, ez hat át minden megmozdulást, ez tartja vonzókörében a törekvőképesség minden tényezőjét. A szeretet megszűntével az érzelmi élet elsősorban is zavarossá válik. A szenvedélyek fölébrednek, saját beállítottságuk, s nem a szeretet kegyes, tűrő, elnéző vezetése és elvei szerint működnek, úgyhogy ebben a tekintetben a legnagyobb rendetlenség uralkodik a lélekben. ... A szeretet okozta leülepedettség, béke (tranquillitas ordinis) helyét a szenvedélyek öncélú hullámzása és háborgása foglalja el, majd pedig a szervezett háborúság kezdődik meg, mikor a szeretet helyét a sértőre irányuló gyűlölet foglalja el. Mert ez is célirányosan működik, akárcsak a szeretet, és az érzelmi világot, valamint a külső erőket a sértés megbosszulására és a sértő lehetőleg teljes elhanyagolására állítja be és indítja. Ez a lelkiállapot zavart jelent. Nem erkölcsi rossz értelmében, hiszen a sértett fél részéről teljesen indokolt is lehet (ha ti. az ellenséges érzület, a belőle folyó kegymegvonás és ennek külső következményei a sérelem arányainak teljesen megfelelnek). Zavart jelent azonban föltétlenül abból a szempontból, hogy két személy összeütközésének következménye gyanánt olyan viszonylat jelentkezik közöttük, amely nem felel meg a természet hajlandóságainak."[14] Ezt az állapotot tehát az erkölcsi rend eszközeivel orvosolni kell, ami mindkét félben a tisztítás és a tisztulás fogalmaival írható le. S ez lenne az expiatio eredeti jelentése, a megtisztítás és megtisztulás folyamatának a végeredménye. Más szavakkal a szeretet visszaszerzése úgy a sértő, mint pedig a sértett lelkében. Az engesztelés folyamata furcsa módon, mindkét fél lelkében folyik. A sértő vissza akarja kapni a sértett részéről korábban birtokolt jóindulatot, ő tehát kérlel, bevallja, hogy fájlalja tettét, míg a sértett meghajlik, megenyhül erre a kérésre (békülékeny érzület, placabilitas), tehát elfogadja a sértő fél szeretetből táplálkozó közeledését. Egyszerre kell jelentkeznie a kérlelésnek és a kérlelhetőségnek, különben nem lesz kiengesztelődés, hanem marad vagy egyoldalú a kérlelés, vagy a kérlelhetőség, vagyis a másik fél vagy csökönyösséget, vagy kérlelhetetlenséget tanúsít. A bűnbocsánat folyamatában az expiatio tehát a poenitentia interiort jelenti, ami ha teljes, úgy megtisztíthatja a szívet, tehát képes és kész a tiszta szeretetre.[15] A kiengesztelődés végeredmény-

[14] Vö. HORVÁTH S., *Az engesztelés*, in HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Aquinói Szent Tamásnál. Bölcseleti és hittudományi tanulmányok*, Budapest 1944. 401.

[15] Vö. HORVATH A., *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie* (Thomistische Studien I.), Freiburg in der Schweiz 1943. 337–380.

ben gyógyít, és gyógyulást visz végbe, mivel gyógyítja a sértő lelkében keletkezett betegséget, illetve orvosolja a sértettben keletkezett sebeket. S a végeredmény a barátság helyreállása. Idegenből, távoliból ismét barát és közeli lesz. Nemcsak a sértő kerül közel, hanem a sértett is, mivel a sértés őt is távolivá tette. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy a sértés miatt elidegenedtek egymástól az embertársak, barátok. Ez többet jelent, mint távol lenni a szétválasztottság értelmében; ez azt is jelenti, hogy érzelmileg elhidegülni, eltávolodni. Az engesztelés és a kiengesztelődés teljessége épp ennek az ép érzelmi viszonynak, vagyis a kölcsönös szeretetnek a visszaállása. Már nem idegen a másik, hanem barát, s ezt a vonatkozást domborítja ki a propitiatio fogalma. A sértett kegyesen fogadja a bocsánatkérés szavait, tetteit, a sértő ismét szeretetteljes közeledését. Ezen irgalmas lehajlás nélkül nem lehet szó tökéletes kiengesztelődésről. Látható, hogy amint a sértést a sértő kezdeményezte, úgy a kiengesztelődés főszereplője valamiként a sértett. A sértő keresi a sértett kegyét, aki szeretettel, kegyelemmel telten visszaállítja őt a szeretet áramába. Ezért „az engesztelés, mint a kegykeresés legjellegzetesebb, befejező sajátsága a sértett fél lehajlásában, az engesztelés elfogadásában és a sértőnek a fölemelésében keresendő. Az engesztelékeny érzületnek kell itt mindent alakítania, a sértett cselekményeit, a fölajánlott elégtételt és adományokat, főképp pedig a sértett fél egész lelkületét. Ezért mondhatjuk a kegykeresés eszközeit engesztelő adományoknak, propitiatorium-nak. Hatékonyságuk attól függ, hogy a sértett fél előtt kedvesek-e, ill., hogy érzületéhez és az engedékenység felébresztéséhez vannak-e szabva."[16] Sőt, a sértett fél maga is kezdeményezheti a békülést, ami különleges jóindulat jele, a kegyesség felülmúlhatatlan formája, mivel a kiegyenlítést nemcsak kezdeményezi, hanem a sértő fél számára annak a megvalósítási lehetőségét is megadja. Ez a kibékítés (conciliatio) és kibékülés (reconciliatio).

Az engesztelés eszközeit, amint már említettük, propitiatorium-nak nevezzük, s olyan eszközöket értünk rajta, melyek alkalmasak arra, hogy a sértett személy jóindulatát megnyerjék. A jóindulatot pedig nem lehet megnyerni a jogi értelemben vett sérelem helyreállításának megkerülésével, igaz, ennek puszta jó szándékú teljesítésével sem.

Mindazt, amit eddig mondtunk, inkább ember-ember viszonyban szemléltük. Most vigyük át az eddigi belátásainkat az Istennel való kapcsolatra is. Tudjuk, hogy a bűn az Istent sérti leginkább, tehát ő a sértett, akit engesztelnünk kell, elsősorban áldozatbemutatással. Keresztény szemléletben pedig Krisztus áldozatára kell gondolnunk elsősorban. Ez volt az az elégtétel és engesztelés, amire Isten valóban kiengesztelődött az emberi nemmel. Krisztus engesztelése tehát abban állott, hogy végtelen szeretetével és meghajló engedelmességével úgy alakította emberi cselekedeteit, hogy azok súlyosabbak és kedvesebbek voltak az Atya előtt, mint amilyen súlyos és utálatos volt a bűn okozta sérelem. Ezzel csitította le Isten igazságos haragját, és hozta létre az érzelmi kiegyenlítődést. A bűnöst Isten felé fordította, Isten pedig Krisztus érdemeiért ismét lehajolt a bűnöshöz. Krisztus engesztelése teljes. Sem hozzáadni, sem elvenni nem lehet belőle. Ezért Krisztus eme megbékítő érzületébe és áldozatába kell a hívőnek öltöznie, csak így tud engesztelni, ami elsősorban a bűntől való megtisztulást, illetve annak vágyát jelenti, vagyis a kibékülést. S ez lenne ebből a szempontból Krisztus művének folytatása. Ezt szolgálja az ima, a böjt, az alamizsna is, mint az áldozatvállalás és bűnbánattartás megannyi formája.

[16] Vö. HORVÁTH S., *Az engesztelés*, in HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Aquinói Szent Tamásnál. Bölcseleti és hittudományi tanulmányok*, Budapest 1944. 405–406.

5. BEFEJEZÉS

Kapcsolatainkat a bűn, pontosabban saját és mások bűnössége mérgezi meg leginkább, hiszen ebből származik a vallás-erkölcsi rend megvetése, tudatos elutasítása, amiből a személy belső rendjének a bomlottsága és romlottsága ered. Abból pedig a rossz törvények és a kegyetlen végrehajtók. Így hatalmasodik el a társadalmi igazságtalanság, akár az egyházban, akár kívüle. A bűn az, ami által leginkább torzul, illetve végső esetben bizonyos értelemben elveszik személyi méltóságunk.[17]

Ugyanakkor nem a törvénnyel van a baj, hanem a rossz törvénnyel, vagy annak hozzá nem értő alkalmazásával. Minden olyan emberi törvény, ami nem ellenkezik Isten törvényével, lelkiismeretben kötelez bennünket, még akkor is, ha nagy áldozatot követel tőlünk. A szent Isten szolgálata csakis szent élettel lehetséges. Ez sem lehetséges az igazságosság nélkül, hiszen a szeretet első és megkerülhetetlen tette, hogy igazságos; persze, hogy kinek mi a jussa, azt inkább a figyelmesség erényének köszönhetjük.

A mondottakból világos, hogy van miért engesztelnünk. Ma talán nem annyira az egyház bűneiért, hanem inkább a világ bűneiért. Bár látva intézményeink állapotát, be kell vallanunk, hogy megannyiszor messze állunk az igazságosságtól, az életszentségtől. Nemcsak a hatóság, de az alárendeltek is! Ennek ellenére szent életre kell törekednünk, akkor is, ha nem sok kedvező példát kapunk erre, vagy ha az adott szó, parancs túl kemény beszédnek tűnik, vagy ha az adott példa oly nagy áldozatra sarkallna. A szentek nem a keménységet, nem a módot tekintették a legfontosabbnak, hanem a mögötte ható dinamikát: igaz-e, amit állítanak, igaz-e amit követelnek velük szemben. Ők újra és újra az Igazsággal akartak szembesülni, majd azzal szembesíteni. Épp ezért adott esetben készséggel mondtak le azon jogaikról, melyek csak jogok voltak, de nem kötelességek is egyúttal. Lemondtak megszentelt szokásokról is, ha az elöljárói parancs így rendelkezett. A szentek, illetve az életszentségre valóban törekvők, mindig tudtak alternatívákban gondolkodni, s nem az vezérelte őket, hogy az ő akaratuk teljesüljön, hanem adott esetben másé, feltéve ha az a szándék minden tényező figyelembe vételével célravezetőbbnek mutatkozik, vagy szintén célravezető. Sőt, képesek voltak olyan alternatívákat is elfogadni, melyek nem a legcélravezetőbbek voltak, de az adott parancs nem volt ellentétben Isten törvényével. Engedelmesek voltak és mégis, valamiképp csakis Istennek engedelmeskedtek, mert meglátták az elöljárói parancsban, hogy az nincs ellentétben az Isten törvényével. Gondoljunk csak Pál apostolra, aki állította a pásztorok ellátáshoz való jogát, ám ő maga lemondott annak gyakorlásáról.

A jogrend előírásai lelkiismeretben köteleznek minket. Aki ennek a rendnek helyesen akar érvényt szerezni, nem a kiskapukat keresi, vagy csak akkor, ha van rá kellő erkölcsi-jogi alap, azaz megfelelő ok. A fegyelmi rend az egyház hathatós szolgája, de csak akkor, ha nem kiskapuk rendszerének, hanem az igazságos viszonyok fő rendezőjének tekintjük. Aki így szemléli a jogrendet, sok bűntől menti meg magát, de embertársait is. Ebből a szempontból a jogrend szerinti élet az emberek és Isten közti békét biztosítja, a kiengesztelődés fő, de nem kizárólagos eszköze. Sokkal kevesebb konfliktus lenne közöttünk, ha kellően ismernénk és becsülettel megtartanánk úgy a világi, mint pedig az egyházi jogrend előírásait.

[17] Vö. HORVATH A., *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie* (Thomistische Studien I.), Freiburg in der Schweiz 1943. 187–191.

A bűn, illetve a bűnünk akkor lesz valamiképp üdvös, ha felismerjük, s vissza akarunk térni a szeretet áramába. A bűnösségünk elismerése megértővé, de nem elnézővé tesz, mivel az igazi bűntudat az okozott károk helyreállításának szándékát is magába foglalja. S ha erre valaki figyelmeztet bennünket, nem lehet más válaszunk, mint a bánatos fejhajtás. Tudjuk, hogy ma inkább dühkitörések kísérik és vélt jogok megveszekedett követelése szokott válaszul érkezni az efféle figyelmeztetésekre. Ez pedig nem más, mint a jogrenddel való visszaélés kísérlete, kísértete. Az Isten törvényével nem ellentétes jogrend, még ha nagy terheket ró is címzettjeire, kötelez, s ez meg nem kerülhető lépés a kiengesztelődés folyamatában, szolgálatában. Feltéve, ha valaki Zakeushoz hasonlóan kész a szívbéli kiengesztelődésre. A látszat ma nagy úr, ám aki szívében nem akar kiengesztelődni, nem fog békesség köszönteni házára, s ha netán közhatalma van, úgy inkább csak gyötri majd alárendeltjeit, ahelyett, hogy szeretné őket. Mert benne nincs ott a szeretet erénye.

Összegezve azt kell megállapítanunk, hogy a megbocsátás természetes emberi jelenség, vagyis az emberi természetbe van beágyazva, mely természet a szeretetre és annak helyreállítására van kódolva. S ha értjük a természet logikáját, könnyen megértjük az arra épülő isteni logikát is. Ésszerűbb kiengesztelődni, mint gyűlölködni. Pontosabban szólva ésszerűbb nem sérteni, vagyis békében, szeretetben élni. Nem sérteni a felebarátot, nem sérteni a közösséget, nem sérteni más vallás híveit, nem sérteni más nemzet polgárait, nem sérteni Istent, a Kozmosz gazdáját. Ám ha már a sértést elkövettük, legyünk készek a bocsánatkérésre, az engesztelésre. Legyünk készek, nemcsak hétszer, de hetvenszer hétszer is a bocsánatkérésre, illetve a megbocsátásra, különben, még ha hegyeket mozgat is a hitünk, minden jó szándékunk ellenére is, kikerülünk a szeretet áramából.

LUKÁCS LÁSZLÓ

A II. Vatikáni Zsinat a papságról

BEVEZETÉS

Az egyetemes zsinatok, még a legnevezetesebbek is, általában egy-két témával, tanbeli tévedéssel, fegyelmi kérdéssel foglalkoztak. Még a legtöbb tantételt megfogalmazó zsinatok – például a Trentói Zsinat – sem vállalkoztak arra, hogy teljességében tekintsék át az egyház hitét, hitből fakadó életét, a Szentháromságból induló üdvösség-ökonómia jelenlétét és működését az egyházban. A II. Vatikánum ebből a szempontból az első és eddig az egyetlen ilyen zsinat volt, amelyet bizonyára ezer év múlva is a legjelentősebb zsinatok közt fognak számon tartani az egyháztörténészek. Akkor, amikor már nemcsak a zsinat bejelentését fogadó értetlenség, nemcsak az előkészítő bizottságoknak a pápa szándékával szembeforduló aknamunkája, vagy akár a zsinati ülések alatti és közti konfliktusok váltak érdektelenné, hanem azok a viharok is, amelyeket a zsinat kiváltott, és amelyek egyike-másika még napjainkban is jelen van – egyebek közt éppen témánkkal, a papsággal kapcsolatban.

XXIII. János pápa *pasztorális zsinatot* kívánt összehívni. Amint a zsinatot megnyitó szentmise homíliájában mondta: „Krisztus jegyese napjainkban inkább az irgalmasság orvosságát akarja használni a szigor fegyverei helyett... inkább tanításának értékeit akarja világosabban felmutatni, semmint elítéléseket kimondani." Elgondolása szerint ez nem zárta ki azt, hogy a zsinat dogmatikai érvényű kijelentéseket tegyen. Arra törekedett, hogy az egész egyház életét átfogja, nem csupán doktrinális, de nem is csupán fegyelmi szempontból.[1] Találó megfogalmazásban: „Pasztorális indíttatású dogmatikus zsinat, illetve dogmatikusan kötelező pasztorális zsinat volt."[2]

A zsinat krónikáját – izgalmas és gyakran váratlan fordulataival, küzdelmeivel együtt – rengetegen megírták, jónéhányan a zsinati aulában vagy a zsinat háttérmunkájában résztvevők közül is. Közülük azonban már alig néhányan vannak az élők sorában.[3] A mai teológusnemzedék már a zsinat utáni egyházban nőtt fel, azt tartják természetesnek, számukra a zsinat már az egyháztörténelem egy fejezetévé halványodott. Fontos volna pedig, hogy ismerjék a zsinatot megelőző egyházi-teológiai gondolkodást, és össze tud-

[1] ALBERIGO – JOSSUA: La reception de Vatican II. Paris, 1985. 30.
[2] HILBERATH, Bernd Jochem: Zwischen Vision und Wirklichkeit, Würzburg, 1999. 17.
[3] A Gondviselés sajátos műve, hogy a zsinat háttérmunkájában aktívan részt vevő híres teológusok közül az egyik legfiatalabb, Joseph Ratzinger, ma XVI. Benedek pápaként őrködhet a zsinat hiteles megvalósulási folyamatán.

ják hasonlítani a zsinati teológiával, a biblikus és patrisztikus gondolkodásnak a zsinat által szentesített reneszánszával. Tudják összekapcsolni az *aggiornamento* és a *ressourcement* törekvését, és a kettő szintézisében lássák meg azt a távlatot, amelyet a zsinat megnyitott: a történelem zarándokútján a Szentlélek irányításával immár kétezer éve járó egyházat.

Ha a zsinati dokumentumok összességét egybelátjuk, gyönyörű architektúrában rajzolódik elénk az üdvösség története és benne az egyház képe.

A zsinat elsősorban az egyházzal foglalkozott, de három dimenzióban, amint ez szintén a zsinati üléseken egyre világosabban kirajzolódott. E háromdimenziós architektúrának négy fő pillére a négy dogmatikus konstitúció.

Ecclesia a Patre – in Christo et cum Christo – per Spiritum Sanctum – ad Patrem: DV, SC
Ecclesia ad intra: LG
Ecclesia ad extra: GS

A többi határozatokat és nyilatkozatokat mind beépíthetjük a zsinati teológia hatalmas egészet alkotó szintézisébe. Az egyes dokumentumokat csak akkor érthetjük meg, ha a teljes zsinati teológia kontextusában értelmezzük őket. Ez érvényes a papság szolgálatáról és életéről szóló határozatra is, amely szorosan kapcsolódik több más határozathoz (pl. a papképzésről, a püspökökről, a világiak apostolságáról, a missziókról), valójában azonban csak a zsinati ekkleziológia részeként tárul fel valódi jelentősége.

A zsinatot – előtte, alatta és utána is – egyesek veszteségként, mások nyereségként élték meg. Voltak, akik az egyház károkozóját látták benne, mások viszont – és ez a többség – az egyház megújítójaként értékelték. A két ellentétes nézet különösen élesen kirajzolódott a papsággal kapcsolatban. A továbbiakban ezért először a papságot ért (látszólagos) „veszteségeket" vázoljuk fel, majd a „nyereségeket", a kettő között pedig az egyetemes és a hierarchikus papság viszonyát, ami az egyházképben fontos változást hozott, és kihatott a papi identitás megfogalmazására is.

1. A PAPSÁG TÉMÁJA A ZSINATON: A VESZTESÉGEK

Amikor a zsinatot előkészítő szakaszban összegyűjtötték a tárgyalásra kitűzendő témákat, a papság vonatkozóan alig érkeztek be votumok. A püspökök többsége az I. Vatikáni Zsinatot akarta folytatni, és elsősorban két témát támogatott: a püspökök és a világiak helyzetét az egyházban. (A német püspöki kar és a Gregoriana Egyetem sem állt elő javaslattal a papságra vonatkozóan.)[4] Ennek oka volt bizonyára az is, hogy – amint a Nemzetközi Teológiai Bizottság 1971-ben megállapította – a Trentói Zsinattól kezdve semmilyen doktrinális változás nem történt a pap státusában. „Kiváltságos feladata a szentségek kiszolgáltatása, elsősorban az Eucharisztiáé és a bűnöktől való feloldozásé; éljen 'papi módon', bizonyos elkülönültségben, mint az egyháznak amolyan 'funkcionáriusa'."[5] Hogy aztán a zsinat befejezése után éppen a papsággal kapcsolatos nézetkülönbségek ve-

[4] Peter HÜNERMANN megjegyzése. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd 4. Freiburg, 2005. 345.

[5] Commissione Teologica Internazionale: Il sacerdozio ministeriale. Ricerca storica e riflessione teologica. Bologna, 1971. 19.

zettek talán a legszélsőségesebb és legszenvedélyesebb, részben még ma is tartó vitákhoz, az sokféleképpen magyarázható – ennek részletezése azonban már meghaladná előadásunk kereteit.

A végeredmény az lett, hogy a papság – legalábbis első pillantásra – vesztesként került ki a zsinati dokumentumokból. Szerepét, az egyházban elfoglalt helyét két oldalról is kikezdték: a világi hívek és a püspökök oldaláról.

1. A világi hívekkel kapcsolatban három olyan mozzanat jelent meg a (régi)új egyházfogalomban, amely érintette a papságnak az utóbbi évszázadokban kialakult és megmerevedett státusát: a hívek azonos méltósága és egyetemes papsága, továbbá meghívásuk az életszentségre. Ennek következtében – amint az 1971-es püspöki szinódus megállapította – „sok olyan tevékenységet, amely valaha a papságnak volt fenntartva – például a katekézis, a közösségben végzett adminisztratív feladatok és bizonyos liturgikus cselekmények – ma gyakran világiak végeznek; sok pap viszont arra törekszik, hogy a világiak életformájába illeszkedjen be. Ez a helyzet számos kérdést vet föl. Van-e vagy nincs sajátos eleme a szolgálati papságnak? Van-e szükség ilyen szolgálatra? Igaz-e, hogy a papság mint olyan nem tűnhet el? Mit jelent ma presbiternek lenni? Nem volna-e elég a keresztény közösségek szolgálatára kijelölni olyan vezetőket, akik a közjó érdekében meghatározott időre ellátják ezt a hivatalt fölszentelés nélkül?"[6]

2. A püspökökkel kapcsolatban: a félbeszakadt I. Vatikáni Zsinat csak a pápával kapcsolatos kijelentéseket tudta tárgyalni, de már nem volt lehetősége arra, hogy ezt kiegészítően definiálja a püspök helyzetét az egyházban. Ezt a hiányt sokak sürgetésére akarta pótolni a II. Vatikáni Zsinat. A püspöki kollegialitást megelőzően azonban egy fontos dogmatikus döntést hozott az ordo szentségével kapcsolatban, kijelentve, hogy annak teljességét a püspökszentelés adja meg. „Azt állítja a szent zsinat, hogy az egyházirend szentségének teljességét a püspökszentelés közli."[7] A zsinat itt egy több évszázados teológiai hagyománnyal szakít, hiszen a középkor teológusainak túlnyomó többsége az ordo szentségének lényegét egészen a 18. századig a papszentelésben látta. Így foglalt állást a Firenzei Zsinat (DH 1326) és a Trentói Zsinat is (DH 1771–1778) az egyházirend szentségéről.

A püspökszentelést nem tartották szentségnek, hanem csak dignitasnak, iurisdictiós hatalmat adó aktusnak (a teológusok többsége szerint csupán szentelménynek). Ez a szemlélet magában foglalja azt az elgondolást is, amelyet Aquinói Szent Tamás is kifejt. A pap kapja meg Krisztus teljhatalmát: szentségi felhatalmazást arra, hogy a szakramentális áldozatot mintegy instrumentumként bemutassa. „Sacramentum ordinis ordinatur ad eucharistiae consecrationem."[8] A potestas ordinist tehát a miseáldozat (és a feloldozás) felől határozták meg, ahogy a Catechismus Romanus írja: „Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta Eucharistia refertur."

Ettől elválasztották a potestas iurisdictionist, amely Krisztus misztikus testére, a keresztény népre vonatkozik.[9] Ez a felfogás sajátosan eltorzítja a papság teológiáját, más-

[6] Sinodo dei Vescovi: Il sacerdozio ministeriale, 1971. In: Il sacerdozio ministeriale nel magistero ecclesiastico, Editrice Vaticana, 1993. 304.

[7] Lumen gentium 21. A II. Vatikáni Zsinat tanítása, Budapest, 1971. 55.

[8] STh III q. 60–65.; q. 73–83.

[9] Lásd HÜNERMANN: i. m. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd 4. Freiburg, 2005. 353.

részt erősen leszűkített egyházképre épül. Amint Joseph Ratzinger írja: „az egyház többé nem istentiszteleti közösség, communio, hanem csupán jogi szervezet, azzal a sajátossággal, hogy őrzi a szentségeket; de az Eucharisztia csupán ezek egyikévé válik, nem pedig az egyházi élet mindent átfogó dinamikus közepe. Ezáltal az ordo szentsége is kiszakad az egyházi közösség egészéből: csak arra való, hogy az egyházban előírt szentségeket létrehozza."[10] A papságnak az Eucharisztiát létrehozó instrumentum-jellegéből kiindulva alakították ki egyfelől a papi privilégiumok körét, másrészt a papi létforma elkülönültségét, majd később a papi méltóságnak mint tökéletes állapotnak a nimbuszát, elfödve mindazokat az emberi gyöngeségeket, amelyek a valóságban a paphoz mint emberhez kötődnek. Nehéz ma mosolygás nélkül olvasni a trentói katekizmusban, hogy a papokat „joggal lehet nemcsak angyaloknak, hanem 'isteneknek' is nevezni, hiszen a halhatatlan Isten fenséges erejét képviselik."[11]

A Trentói Zsinat után megújult a vita arról, hogy a püspökszentelés szentség-e vagy csupán szentelmény. Érdekes, hogy a püspökszentelésnek szentségi jellegére a Tanítóhivatal részéről először XII. Piusz pápa utalt, legalább implicit módon, amikor felülvizsgálta a Firenzei Zsinat határozatát az ordo szentségének anyagáról és formájáról. Eszerint a szentség kiszolgáltatása a kehely és a paténa átadásával történt (jellegzetesen germán jogi aktusként), e szavakkal: „Fogadd a teljhatalmat arra, hogy az egyházban az áldozatot bemutasd az élőkért és holtakért, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében."[12] A pápa rendelkezése szerint a kézrátétel közben mondott imádsággal történik a pappá (püspökké) szentelés.

A II. Vatikáni Zsinat szentségtana tehát – szakítva az évszázados hagyománnyal – nem „alulról fölfelé" építi fel az egyházirend fokozatait, hanem „felülről lefelé", a püspökség felől. A papok ebben a szemléletben mint „ordinis episcopalis cooperatores", „a püspöki rend szorgos munkatársai és segítő szervei" jelennek meg, akiknek „nincs főpapi méltóságuk, és hatalmuk gyakorlásában függnek a püspököktől, mégis összeköti őket velük a papi méltóság". „Egyetlen presbitériumot alkotnak a püspökükkel."[13] A püspökök szolgálati tisztsége „alacsonyabb fokon átszállt az áldozópapokra, akik az egyházirend papi fokozatába kerülnek, hogy a püspököknek munkatársai legyenek az ő Krisztustól kapott apostoli küldetésük teljesítésében".[14]

Ha így összegezzük a papság teológiájával kapcsolatos mozzanatokat, akkor megállapíthatjuk, hogy a zsinati teológiában két oldalról is erősen beszűkülni látszik a jelentőségük: a világi hívők felértékelődött szerepe és az ordo szentségének új meghatározása következtében. Más szempontból viszont elmondhatjuk, hogy „szolgálatuk és életük" egészen új megvilágításba került, és ez lényegesen megnövelte az egyházban betöltött feladatukat és szerepüket. A veszteségnél jóval nagyobb az a nyereség, amelyet a zsinat egyházképe számukra felkínál – kár, hogy ennek felismerése, következményeinek átültetése a gyakorlatba mindmáig nem történt meg. Mielőtt azonban erre rátérnénk, vizsgáljunk meg egy alapvető kérdést: az egyetemes és a szolgálati papság viszonyát.

[10] RATZINGER, Joseph: Theologische Prinzipienlehre, München, 1982. 269.
[11] II, 7, 2. Idézi: GRESHAKE, Gisbert: Pap vagy mindörökké, Budapest, 1985. 20.
[12] DH 1326. XII. PIUSZ: Sacramentum ordinis c. apostoli konstitúció. DH 3857–3860. Michael Schmaus már 1958-ban utal rá, hogy a püspökszentelésről szóló teológia még kifejtésre vár. In: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 2. Freiburg 1958. 494sk.
[13] Lumen gentium 28.
[14] Presbyterorum ordinis 2.

2. AZ EGYETEMES ÉS A SZOLGÁLATI PAPSÁG

A zsinat minden további megfontolás alapjaként emeli ki a hívek egyetemes papságának tényét. „Az Úr Krisztus, az emberek közül választott főpap az új népet 'Atyjának, az Istennek országává és papjaivá tette'."[15] Hasonlóan fogalmaz a PO is: „Az Úr Jézus, akit 'az Atya megszentelt és a világba küldött' (Jn 10,36), részesült a Szentlélek kenetében, és ő maga is részesíti abban egész titokzatos testét, hiszen a Lélekben a hívők valamennyien szent és királyi papsággá lesznek, Jézus Krisztus által lelki áldozatokat mutatnak be Istennek, és annak dicsőségét hirdetik, aki a sötétségből meghívta őket csodálatos világosságába."[16] A szolgálati papságról csak ezután történik említés: „A hívők egyetemes papsága és a szolgáló, azaz a hierarchikus papság egymáshoz van rendelve, jóllehet a lényegben különböznek egymástól, és nemcsak fokozatban: mert egyikük is, másikuk is a maga külön módján részesedik Krisztus egyetlen papságában."[17]

E kettős papságnak létét és lényegét két oldalról is megközelíthetjük.

1. Ha a hét szentség felől nézzük, az egyetemes papságra való fölszentelés, a consecratio a keresztségben történik. A *sacerdotium* és a *consecratio* szavakat a teológia korábban kizárólag a papszentelésre használta, a zsinat azonban a keresztségre alkalmazza. A Lumen gentium előbb idézett mondatában: „baptizati per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur in sacerdotium sanctum".[18] A megkereszteltek nemcsak passzív befogadói az üdvösségnek, hanem aktívan részt vesznek Krisztusnak, a Főnek papi felajánlásában, megváltó tevékenységében. Ez a tény elhalványult a középkor egyházképében, amely az egyházat mereven két rétegre, klerikusokra és laikusokra választotta szét. Az egyházatyák azonban még nagyon is tudatában voltak a hívek egyetemes papságának. Ahogy Nagy Szent Leó írja: „Omnes enim in Christo regeneratos, crucis signum efficit reges, sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes."[19]

A zsinat világosan leszögezi, hogy a hierarchikus papság az egyetemes papságtól lényegileg különböző önálló szentség, nem egészen világosan határozza meg azonban az ordo szentségének lényegét. A LG szerint a presbiterek az ordo szentsége által „veri sacerdotes Novi Testamenti" lesznek, a PO szerint pedig az apostoli küldetés „alacsonyabb fokon átszállt az áldozópapokra, akik az egyházirend papi fokozatába kerülnek, hogy a püspököknek munkatársai legyenek". „A papokat az egyházirend szentsége az egyetlen papi rend tagjaivá teszi", „presbyteri ... per ordinationem in ordine presbyteratus constituti".[20] A zsinat tehát visszanyúl az újszövetségi „presbyter" elnevezéshez, hogy ezáltal jelezze a különbséget: a keresztség az egyetemes papság részesévé tesz, az ordinatio viszont a presbitérium tagjává. A *pap* szót a zsinat az Újszövetség szóhasználatát követve általában fenntartja Krisztus főpapságára és az egyházra mint papi népre.[21]

[15] Lumen gentium 10.
[16] Presbyterorum ordinis 2.
[17] Lumen gentium 10.
[18] Lumen gentium 10. Lásd még: LG 26; Apostolicam actuositatem 3.
[19] LEO, Sermo IV, cap. I: PL 54, 149 A. Idézi: RAJSP, Aleksander: „Priester" und „Laien", Düsseldorf, 1982. 15.
[20] Lumen gentium 28; Presbyterorum ordinis 2; 8.
[21] Vö. RAJSP: i. m. 56. Kár, hogy a zsinati dokumentumok 2000. évi, újonnan lektorált új magyar kiadása sem vezeti be a presbiter szót a pap kifejezés helyett, pedig ez lehetővé tenné a zsinati teológia világosabb kifejtését. Legalább annyi módosítás történt azonban ebben a határozatban, hogy az „áldozópap" kifejezés helyett egyszerűen a pap szót, a tisztség helyett a szolgálat szót használja. Sajnos ez a változtatás nem mindegyik dokumentumban történt meg, így a Lumen gentiumban sem.

2. Ha az egyház felől nézzük, természetesnek kell tartanunk, hogy a Krisztus papságában részesedő „papi közösség" szolgálatáról külön szentségi felhatalmazással történjék gondoskodás. A messiási-papi népen belül „az Úr Krisztus az Isten népének lelkipásztori gondozására és szüntelen gyarapítására egyházában különféle szolgálatokat (az első magyar fordításban: tisztségeket) alapított, amelyek az egész test javát célozzák. A szent hatalommal felruházott szolgák (ministri, az első fordításban tisztségviselők) ugyanis testvéreiknek szolgálnak."[22] E sajátos szolgálatot a zsinat a püspöki rendből mint az ordo szentségének teljességéből vezeti le, az ő „segítőik az áldozópapok és a szerpapok".[23]

Mégis, a zsinat után a papság körül kialakult teológiai vitákban az értelmezési kísérletek e kritikus pont körül kristályosodtak ki: van-e lényegi különbség az egyetemes és a hierarchikus papság között? Az ordo önálló szentség-e, tehát közvetlenül Krisztusra visszavezethető, bár természetesen az egyházban élő kegyelmi valóság, vagy pedig a szentségi egyháznak egy funkcióköre, amelyet a mindenkori szükségleteknek megfelelően alakít? Krisztust reprezentálja-e a pap az egyház előtt, vagy pedig az egyház képviseletében jár el? Van-e a többi kereszténnyel szemben valami szentségi-ontológiai többlete, vagy pedig csupán funkciójában különbözik tőlük? Nem egy helyütt felütötte fejét az a nézet, hogy a közösség saját jogán kiválaszthatja tagjai közül a legkiválóbbat, és megbízhatja a közösség vezetésével, evvel együtt az Eucharisztia ünneplésén való elnökléssel is.

Az egyházról és a papságról szóló katolikus tanítás fényében azonban mindenképpen hamis alternatívának bizonyul a keresztény közösség és Krisztus szembeállítása. A kettő szorosan összetartozik egymással: pap csak Krisztus egyházában létezhet, az egyház pedig nem állhat fenn pap nélkül. Eredetében és céljában is az elsődleges valóság természetesen Krisztus egyháza, az „üdvösség egyetemes szentsége": „A hívek egyetemes papsága megelőzi a hivatali papságot, s nem csupán annak halvány visszfénye, írja Joseph Ratzinger. (...) A hierarchikus papság szolgálja Krisztus aktív egzisztenciális papságát és a hívek passzív egzisztenciális papságát, azzal, hogy mindkettő számára lehetővé teszi a tartós szentségi jelenlétet."[24] A közösség „a szóra és a szentségre alapozott, a papi szolgálat által egyesített és irányított, Isten dicsőségére és más emberek szolgálatára meghívott közössége mindazoknak, akik az egyetemes egyházzal egységben hisznek Jézus Krisztusban, és tanúságot tesznek az általa létrehozott üdvösségről." Ez a communio a feltámadt Krisztus jelenléti formája a történelemben. A pap ennek a communiónak őrzésére, szolgálatára kap megbízást az egyházban, Krisztustól, a Szentlélek által. Semmiképpen sem függetlenítheti magát sem Krisztustól, akinek nevében eljár („in personam Christi agit"), sem az egyháztól, amelynek szolgálatában áll.

A papság tehát az egyházban nő ki, ott ölt történelmi alakot, de nem onnan származik, hanem magától az Úrtól: Isten megbízásából jön létre, isteni jogon. Krisztusnak, az „ősszentségnek" tevékenysége, papi funkciója folytatódik az egyházban mint az üdvösség szentségében, és teszi az egyházat szent nemzetté, királyi papsággá. Az egyes szentségek ennek a szentségi egyháznak életmegnyilvánulásai, elsődleges kiszolgáltatójuk maga Krisztus. A püspök (és a pap) tehát közvetlenül Krisztustól kapja hatalmát a Krisztus alapította és éltette egyházon belül, külön szentségben, a Szentlélektől kapott kegyelemmel. „A papságot, amely feltételezi ugyan a keresztény beavatás szentségeit,

[22] Lumen gentium 18.
[23] Lumen gentium 20.
[24] RATZINGER: Theologische Prinzipienlehre, München, 1982. 298.

külön szentség adja, amely a Szentlélek kenetével szentségi karakterrel pecsételi meg a papok lelkét."[25]

A szolgálati papságról tartott püspöki szinódus megerősítette a presbiteriális, szolgálati, és az egyetemes papság különbözőségét és egymáshoz rendeltségét: „Ebből a struktúrából folyik az, hogy az egyház sohasem lehet önmagában zárt, hanem mindig alá van vetve Krisztusnak, Alapítójának és Fejének."

A zsinat tehát a korábbi statikus-szakrális meghatározás helyett inkább arra teszi a hangsúlyt, hogy a pap Krisztus képviseletében áll a (papi) közösség szolgálatában. Ezt a szoros kapcsolatot Krisztus és a pap között a Hittani Kongregáció határozata is hangsúlyozta 1976-ban. Kijelentette, hogy a pap a közösség megtestesítője, de rögtön hozzátette, hogy azért az, mert mindenekelőtt és elsősorban magát Krisztust képviseli *(repraesentatio)*, és csak Krisztusnak, az egyház fejének képviselete által magát az egyházat is.[26]

Gisbert Greshake a papságról szóló könyvének alapgondolatául a repraesentatiót választja. A pap szentségi jel, Krisztusnak és az egyháznak képviseletére. Krisztus meghívja és fölszenteli azért, hogy az egyházban őt magát képviselje, de a meghívás és a fölszentelés erejével, nem személyi kiválóságával. A pap tehát sohasem tevékenykedhet önállóan, hanem mindig csak Krisztus nevében. „A presbiter az apostolokhoz hasonlóan részt kap Krisztus közvetítő szolgálatában: ő is Jézus Krisztus szolgája."[27]

3. A PAPSÁG ÚJ, TELJESEBB KÉPE A ZSINATON

Ha nagyon leegyszerűsítve próbáljuk jelezni a különbséget a papnak az évszázadokon át megszokott fogalma és a zsinat elgondolása között, akkor talán így foglalhatnánk össze: korábban a pap mint a szentségeknek – elsősorban az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentségének – kiszolgáltatója szerepelt, erre kapott szentségi felhatalmazást. A zsinat szerint viszont a pap Krisztus szolgájaként, az ő személyében eljárva az egyház papi communiójának szolgálatában áll, hogy az egyház betölthesse Krisztustól kapott hármas küldetését: a martüriát, a leiturgiát és a diakoniát. A Presbyterorum ordinis határozat jellemző módon „a papi *szolgálatról* és életről" szól: a papot erre a szolgálatra szentelik fel, és e szolgálat által érheti el saját benső, személyes megszentelődését is. Szentségi felhatalmazása tehát a szent szolgálatra szól.

Megemlíthetjük itt, hogy a Pastores dabo vobis című apostoli buzdítás is a papi szolgálatból vezeti le a papi identitást, és ebben a szemléletben tárgyalja a papképzést és a papi lelkiséget.[28]

A zsinat Krisztus hármas küldetése nyomán jelöli meg a püspök (és a pap) hármas feladatkörét, szolgálatát is: Isten igéjének szolgálata – a szentségek és az Eucharisztia szolgálata – Isten népének, a hívek communiójának lelkipásztori (a PO hozzáteszi: nevelői) szolgálata.[29] „Az áldozópapokat összeköti a püspökkel a papi méltóság; az egyházirend szentségének erejéből, és Krisztusnak, a legfőbb és örök Főpapnak mintájára őket is az

[25] Presbyterorum ordinis 2.
[26] Acta Apostolicae Sedis, 1977. 69. 109–113.
[27] RATZINGER: i. m. 295.
[28] II. JÁNOS PÁL PÁPA apostoli buzdítása a papképzésről: Pastores dabo vobis, Budapest, 1995.
[29] Lumen gentium 24–28. Presbyterorum ordinis 4–7. Christus Dominus 12–18. Püspöki szinódus 1971. I. 4. In: Il sacerdozio ministeriale nel magistero ecclesiastico, Editrice Vaticana 1993. 309.

Evangélium hirdetésére, a hívek lelkipásztori gondozására és az istentisztelet végzésére szentelik fel, hogy az Újszövetség igazi papjai legyenek."[30]

Nyilvánvaló, hogy ez a hármas szolgálat egyetlen egészet alkot. Feltűnő azonban, hogy az évszázadokon át uralkodó – a szentségkiszolgáltatásra leszűkített – felfogással szemben a zsinat következetesen az Evangélium hirdetését, az Isten igéjének szolgálatát teszi első helyre. Ezt követi a megszentelés hivatása, majd a közösség lelkipásztori szolgálata. (Évszázados lemaradást pótolt a teológia, amikor – az ellenreformációs viták lezajlása után – kidolgozta a szó katolikus teológiáját.) Amint Walter Kasper írja: „A múltban gyakran egyoldalúan és elszigetelve állították elénk a papi szolgálatot. A zsinat áttörte ezt a szűk szemléletet. Isten igéjének hirdetéséből és a közösség építéséből indult ki a papi szolgálat értelmezésénél.[31] Vagy ahogy Michael Schmaus megjegyzi, a zsinat itt lényeges ponton egészítette ki a Trentói Zsinat tanítását. „A Tridentinum szerint a pap elsődleges feladata a konszekrálás, vagyis az Eucharisztia ünneplése. Az igehirdetés háttérbe szorul. A papi feladatoknak ezt az értelmezését azonban nem igazolhatjuk sem a Szentírásból, sem a szentatyákból, sem a középkori skolasztikus teológiából – úgy kell értenünk, mint a papi konszekráló hatalom biztosítását. Egyoldalú maradt azonban, hiszen bár nem abszolutizált igaztalanul semmit, mégis nem megfelelően hangsúlyozott egyetlen elemet. A II. Vatikáni Zsinat itt tehát a szükséges korrektúrát végezte el."[32]

A megújult szentségteológiában a tanítás, az Evangélium hirdetése összekapcsolódik a szentségekkel, hiszen az igehirdetés szava a szentséget létrehozó szóban válik olyan intenzívvé, hogy a kegyelmet, amelyet jelez, egyben közli is. „A pap arra kap felhatalmazást, hogy Jézus Krisztus nevében beszéljen és cselekedjen. A szó erejével jeleníti meg az Evangélium üdvözítő valóságát: ezzel tehát nem csupán információt közöl, verbalizál, szóvá tesz valamit, hanem jelenlévővé is teszi azt: szentséget hoz létre."[33] A zsinat nyomán Karl Rahner és a teológusok jelentős része a hármas funkcióból az igehirdetést állítja első helyre. Ez azonban nemcsak az Írás értelmezését és magyarázatát jelenti, nem is csupán a Jézus-esemény narrációját. Az Ige most is eseményszerű, kifejező és hatékony: benne és általa jelenvalóvá lesz az a Krisztus, akit hirdet. Ennek az eseménnyé, jelenlétté sűrűsödő szónak csúcsán a szó lehető legmagasabbrendű megvalósulási formájában, a szentségekben, és főleg az Eucharisztiában is hirdeti Krisztus halálát és feltámadását. Így válik az egyház „a magát szóban közlő Isten szentségévé".

Az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatása nem állítható többé úgy szembe egymással, ahogy azt a reformáció vitáiban tették; sőt az ige szolgálata a szentségek szolgálatában teljesedik ki. A kettő pedig a közösség szolgálatában valósul meg a maga teljességében.

Az Eucharisztia és az egység szolgálata nem választható el egymástól: Krisztus testének szolgálata mindkettő. A pap hirdeti az Evangéliumot, közvetítve a meghívást Isten menyegzős lakomájára; megteríti a híveknek Krisztus kegyelmének szentségi asztalát: a keresztségben egybegyűjti Isten háza népét, a szentségekben a Szentlélek kegyelmével erősíti őket, az Eucharisztiában pedig magát Krisztust jeleníti meg köztük; és gondoskodik a „háznépről", elsősorban egységükről: arról, hogy szeretetközösségük valóban csorbítatlanul hordozhassa Krisztus jelenlétét. Hozzátehetjük itt: ami a püspök szerepe a na-

[30] Lumen gentium 28.
[31] KASPER, Walter: Papi lét és küldetés. In: Szolgálat, 1985. 67. 5.
[32] SCHMAUS, Michael: Dekret über Dienst und Leben der Priester, In: LTHK, Freiburg, 1968. Bd. 14. 222.
[33] LEHMANN, Karl: Geistlich handeln, Freiburg, 1982. 25.

gyobb „helyi egyház", az egyházmegye kormányzásában és egységének őrzésében, analóg módon az a pap szerepe a kisebb helyi egyház, az eucharisztikus közösség, az egyházközösség szolgálatában. Ez tehát a szó teljes értelmében Krisztus nevében végzett, szentségi szolgálat, nem csupán a profán értelemben vett szervezés, vezetés, ügyintézés.

4. A KRISZTUSI SZOLGÁLAT LELKISÉGE

A zsinati okmányok a püspökök küldetését az apostolok küldetésére vezetik vissza, velük tehát a papokét is. Krisztus pedig úgy küldi őket, ahogy őt küldte az Atya, és azt a lelkületet várja el tőlük, ami az ő életét meghatározta: az egész személyiségüket igénybevevő, odaadó szolgálat életformáját. Krisztus létformája, a *proegzisztencia*, a másért-lét kijelöli a keresztény ember életútját is. Krisztus fiúi lelkületével odaadja magát az atyának, és Isten irgalmas, az embereket szolgáló szeretetével közeledik embertársaihoz. Ennek a szolgálatnak a lelkületét Jézus örökségül hagyta követőire, egészen kiemelt formában azonban apostolaira.

A „Krisztus szolgája" kifejezést Pál többször alkalmazza önmagára, de ezáltal egy sajátos hivatást is megjelöl: magát az apostoli küldetést. Így nevezi Timóteust (Fil 1,1), Tychikost (Kol 4,7), Epaphrast (Kol 1,7), de ezt adják Péter (2Pét 1,1), Júdás (Júdás 1), Jakab (1,1) szájába is. Erre a hivatásra csak az vállalkozhat, akit Krisztus „magával ragadott" (Fil 3,12), aki hozzá hasonlóan vállalkozik a Fiú szerető engedelmességére, aki tehát egészen beleadja magát ebbe a szolgálatba.

A zsinat az ősegyház gyakorlatát tekintette mintának, amikor felvázolta a papság lényegét és szolgálatát. A pap is tagja Krisztus papi népének, a kiengesztelődött emberek közösségének. Ezen a papi közösségen belül azonban különleges meghívást kap, ennek elfogadása után pedig különleges – szentségi – felhatalmazást arra, hogy Krisztusnak, a Jó Pásztornak személyét képviselje a közösségben. Továbbra is tagja marad a közösségnek, mégis a Fő képviseletében lép a Test elé. A proegzisztencia létformáját különös radikalizmussal vállalja el, azzal, hogy az egész egyházért (a helyi egyházért, az egyházközségért, az egyházmegyéért) odaadja az életét – viszonzások várása, feltételek és fenntartások nélkül.

Feladata tehát a közösség szolgálata Krisztus nevében, a Szentlélek kegyelmével. Ez a radikálisan elvállalt szolgálat azonban egész létét meghatározza. Ebben a szolgálatban szentelődik meg maga is, és válik a neki adott kegyelem révén lelkületében is a szolgáló Krisztushoz hasonlóvá, akinek szolgálatába szegődött. A papok tehát Krisztus szolgái. Pontosabban: Krisztushoz hasonlóan, az ő lelkületével és odaadásával szolgái Istennek és az embereknek. Szolgálatuk úgy lesz istentisztelet, hogy az emberekre irányul, és úgy szolgálja igazán az embereket, ha elsődleges célja Isten országának a megjelenítése. A pap az, aki egész életével rászánta magát Krisztus és az emberek kettős-egy szolgálatára: bevezeti a rábízottakat a hit titkaiba, és vezetőjükként szolgálja őket az élet minden területén, egészen az Eucharisztia közös ünnepléséig, amely a szentségi szó csúcsa, és a keresztséggel együtt a szentségi közösség létrehozója az egyházban.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a korábbi vertikális, szakrális szemlélet a pap legfőbb feladatának az áldozatbemutatást és a papi méltóság megőrzését, a szentség szentül tartását tekintette. Ezt a szemléletet a zsinat után funkcionális és horizontális látásmód váltotta fel. Az új szemlélet elvezethet a papi szolgálat teljesebb, krisztusibb megéléséhez, de sajnos teret nyithat a papi létforma elsekélyesedésének, szekularizálódásának, egyfajta individualizáló szingli létnek is. A különböző felmérések a zsinat után azt mutatták,

hogy a papi eszményben „drámai fordulat" következett be. Az idősebb papi generáció papi életének legfőbb támaszát az imában látja, a fiatalabbak viszont a baráti körben. Az idősebbek az egyéni tökéletességet hangsúlyozzák inkább, a fiatalabbak viszont azt tartják fontosnak, hogy minél hatékonyabb vezetői legyenek a rájuk bízott közösségnek. Paul Zulehnernek 2000-ben végzett vizsgálata még élesebben rajzolja meg a régi, klerikális típusú és a mai, közösségvezető típusú papi ideál közti különbséget.[34]

Az előadást avval kezdtem, hogy a zsinatot megelőzően a papsággal kapcsolatban alig vetődtek fel kérdések. Azóta viszont talán a leghevesebb viharok éppen a papság élete és szolgálata körül bontakoztak ki. Igaztalan volna ezért a zsinatot felelőssé tennünk, hiszen a zsinat végül is teljesebbé tette a papság teológiáját, és ezáltal új távlatokat nyitott a papi lelkiség számára is. Ennek az új (valójában az ősegyházig visszamenően őseredeti) papi identitásnak recepciója azonban sokhelyütt még ma is várat magára, a zsinati ekkleziológia befogadásának és életre keltésének részeként. Ha azonban ez végbemenne, akkor bizonyára megoldódna a papságnak évtizedek óta húzódó válsága.

[34] Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, Freiburg, 1974. – ZULEHNER, Paul: Priester Modernisierungstress, Schwabenverlag, 2001.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

A szemináriumi és szerzetesi növendékképzés alapelvei*

(...) sancta synodus statuit, ut singulae cathedrales, metropolitanae atque his maiores ecclesiae pro modo facultatum et dioecesis amplitudin certum puerorum ipsius ciuitatis et dioecesis, uel eius prouinciae, si ibi non reperiantur, numerum in collegio, ad hoc prope ipsas ecclesias uel alio in loco convenienti, ab episcopo eligendo, alere ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur. (...) szögezte le a Trienti Zsinat (1545–1563) XXIII. ülésszaka 1563. július 15-én,[1] mellyel kötelezte a megyéspüspököket az egyházmegyei szemináriumok felállítására, radikálisan megváltoztatva ezzel a hagyományos plébániák és székesegyházak mellett történő papképzés rendszerét[2] (bár a CIC 233. kán. 1. § továbbra is felelősséggel ruházza fel a plébánost stb. a hivatások gondozása terén).[3] Az is kétségtelen, hogy a világi papképzés XVI. századi reformja, visszahatott a szerzetes-intézményekben folyó képzésre is, az akkor született statútumok tanúsága szerint.[4] A barokk korban virágzó szemináriumi szisztéma egyre több kritikának lett kitéve[5] a II. világháború után, köszönhetően a háborúban gyorsan felnőtt generációnak.[6] A XXI. századra újabb támadások kereszttüzébe került a megszokott képzési mód korszerűsége.[7] Ez a probléma természetesen összefügg a Nyugat-Európában, és most már Közép-Európában is tapasztalható hivatásszám csökkenésével, illetve a hivatások földrajzi eloszlásának arányában tapasztalható változással.

A jelen tanulmányban tehát, törekszünk rövid áttekintést adni azokról a jogi előírásokról, amelyek a több évszázados gyakorlat alapján, mind a szemináriumi pap, mind a szerzetesi növendékképzést igyekeznek szabályozni. Közismert, hogy a növendékpapság

* Elhangzott a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, a Magyar Kánonjogi Társaság 2006. október 24-i ülésén (Budapest); a tanulmányt az OTKA T 048584-számon támogatta.

[1] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna [3]1973. 750–753.

[2] SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/5), Budapest 2003. 174–175.

[3] CIC (1983) Can. 233 – § 1. Universae communitati christianae officium incumbit fovendarum vocationum, ut necessitatibus ministerii sacri in tota Ecclesia sufficienter provideatur; speciatim hoc officio teneantur familiae christianae, educatores atque peculiari ratione sacerdores, praesertim parochi. Episcopi dioecesani, quorum maxime est de vocationibus provehendis curam habere, populum sibi commissum de momento ministerii sacri deque ministrorum in Ecclesia necessitate edoceant, atque incepta ad vocationes fovendas, operibus praesertim ad hoc institutis, suscitent ac sustentent.

[4] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1997. IX. 1283–1298.

[5] VÖ. GATZ, E. (ed.), *Priesterausbildungs – stäteten der deutschsprachigen Länder zw. Aufklärung und Zweite – Vatikanische Konzil*, Roma 1994.

[6] RÝPAR, F., *Il camino postconciliare dei seminari*, in *Seminarium* 17 (1977) 308–437.

[7] *Seminar*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg [3]1993–2001. IX. 449–450.

képzését, nemcsak a II. Vatikáni Zsinat *Optatam Totius* kezdetű határozata, és a hatályos Egyházi Törvénykönyv szabályozza (235, 237–264. kk.), hanem a *Nevelésügyi Kongregáció* által 1985. március 19-én kiadott *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*[8], valamint más, a teológiai képzésre vonatkozó szentszéki előírások, illetve további pápai buzdítások, mint II. János Pál pápa 1992. március 25-én kelt *Pastores Dabo Vobis* kezdetű apostoli buzdítása[9], amelynek nyomán a magyar *Országos Szemináriumi Szabályzat* is (vö. 1973) megújításra került.

Témánkat *három fő* terület köré igyekszünk csoportosítani: 1) a lelki élet; 2) az egyházi tudományok elsajátítása; 3) a fizikai és személyiségi nevelés. A felsorolt három terület integránsan illeszkedik egymáshoz[10] (vagy kell, hogy illeszkedjen), egy jól működő szeminárium vagy noviciátus-juniorátus keretében. Ebből nyilvánvalóan kitűnik, hogy a szeminárium – ahogy azt egyébként 1563-ban szándékolták is (és Magyarországon ezt a formát követték a felállított egyházmegyei szemináriumok[11]) – egy komplex, oktató – nevelő intézmény, amelynek célja a szent szolgálatra vállalkozó személyek lelki, szellemi, testi felkészítése a papi szolgálatra (ahogy a noviciátus és az egyszerű fogadalom időszaka is az adott intézménybe – az intézmény jellegének megfelelő – a teljes integrációt szolgálja).[12] Már a kezdeteknél le kell szögeznünk, hogy a konkrét szent szolgálatra való hivatás csakis az Egyházban és az Egyház szolgálata általi kiválasztás, valamint az egyén személyre szóló hivatásának összhangjában valósulhat meg.[13] Csak ennek az alapelvnek a fényében válhat érthetővé a papság – illetve a szerzetesség mint sajátos hivatás – képzésének jogilag szabályozott formája. Nem kívánunk foglalkozni a szemináriumba, valamint a noviciátusba való felvétel alapvető kritériumaival. Ellenben megjegyezzük, hogy mindkét helyre való felvételnél figyelmet kell szentelni annak a hivatást érző tartós, sőt végleges szándékának, amely a felvétel pillanatában a papságra, vagy a szerzetességre való jelentkezését motiválja (vö. Presbyterium Ordinis 3).

A papnevelés színhelyéül a CIC 235. kán. 1. §-a a nagyszemináriumot jelöli meg, kötelező jelleggel.[14] Ennek az illetékes megyéspüspök, a jelölt, más egyházmegye terüle-

[8] OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici*, VI. Roma 1987. 9070–9109.

[9] AAS 84 (1992) 657-804.

[10] *Ratio fundamentalis* 51. Formatio spiritualis totum hominem complecti debet (cf. nn. 14, 45). Cum enim gratia naturam non tollat sed elevet, et nullus verus christianus esse possit, nisi virtutes possideat et exerceat homini congruentes et ab ipsa caritate requisitas, ut eas animet eisque utatur, futurus sacerdos exercere discat animi sinceritatem, assiduam iustitiae curam, in agendo urbanitatem, in promissis fidem, in colloquiis modestiam cum caritate coniunctam, spiritum fraterni servitii, operositatis, facultatem cooperandi cum aliis, etc., ut ad illam harmonicam conciliationem inter bona humana et supernaturalia pervemiat, quae necessaria est ad verum christianae vitae testimonium in hodierna societate exhibendum. (...) OCHOA, X., *Leges Ecclesiae*, 9091.

[11] SIPOS, S., *Enchiridion iuris canonici*, Romae [6]1954. VI. 23. Vö. MIHÁLYFI Á., *A papnevelés története*, I–II. Budapest 1896.

[12] BEAL, I. P.–CORIDEN, J. A.–GREEN, T. J. (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York–Mahwah 2000. 309.

[13] SZUROMI SZ. A., *Hans Urs von Balthasar ekkleziológiai koncepciója és a hitletétemény*, in *Communio* 14 (2006/1–2) 92–99, különösen 97.

[14] Vö. *Ratio fundamentalis*: Suam de Seminariis experientiam, iam pluribus comprobatam saeculis, Ecclesia in Concilio Vaticano II ut validum retinendam decrevit, asserens *Seminaria necessaria esse* tamquam institutiones ad sacerdotes efformandos ordinatas et potioribus illis educationis elementis praeditas, quae coniunctum cum aliis ad integram futurorum presbyterorum formationem possunt efficiter conferre. Probatam vero hanc ad sacerdotium viam denuo confirmando, minime silentio praeterire voluit varias et multiplices necessitates, ex vetustate instrumentorum vel ex mutatis condicionibus decursu temporum exortas, admisitque, vel etiam praescriptis immutationes non paucas, quibus huius utilissimae institutionis vis et paedagogica efficia augerentur. (...) OCHOA, X., *Leges Ecclesiae*, 9071.

tén található szemináriumba való elhelyezésével is eleget tehet, hiszen a kánon nem beszél kötelezően felállítandó egyházmegyei szemináriumról. Sőt, a CIC 235. kán. 2. §-a a CIC (1917) által is ismert gyakorlatnak megfelelően[15], lehetőséget teremt a szemináriumon kívüli képzésre, megfelelő lelkipásztori garanciákkal.[16] Ezzel a lehetőséggel, mint ismert, Lustiger bíboros élt is a Párizsi Főegyházmegye papnövendékeinek képzésében. A 235. kán. 1. §-ából az is világos, hogy a képzésnek legalább négy évet kell kitennie.[17]

1. LELKI ÉLET

A növendékek képzésének hangsúlya – legyen az szeminárium, vagy szerzetesintézmény – a lelki élet elmélyítésén kell, hogy nyugodjon. Szükséges a felismert hivatásnak a megfelelő lelki nevelése, hiszen éppen ez lesz az a terület, amely a képzési idő elmúltával, és a mindennapi szent szolgálat végzésével, csak különlegesen erős odafigyeléssel lesz ápolható. Természetesen ugyanennek még jelentőségteljesebbnek kell lennie a szerzetes – papi közösségen belül (vö. 663. kán. és 664. kán.: „A szerzetesek állhatatosan fáradozzanak azon, hogy lelkük a megtérésben Isten felé forduljon, naponta vizsgálják meg lelkiismeretüket, és járuljanak gyakran a bűnbánat szentségéhez."; ld. még 246. kán.[18]). A növendékek habitusává kell válnia a napi zsolozsma elvégzésének. Nem azért, mert a felszentelt diakónus, illetve a fogadalmas szerzetes állapotbelileg kötelezett rá (vö. 276. kán.), hanem azért, hogy a hivatását elfogadó személy folyamatosan a liturgikus évben és az Istennel való személyes imádságos kontaktusban éljen.[19] Ezért beszél a Liturgia Horarum-hoz kiadott általános szabály a *Sacrosanctum Concilium* 88. pontjával összhangban legalább a zsolozsma sarkpontjainak a napi elvégzéséről.[20]

Az Oltáriszentség felé megnyilvánuló megkülönböztetett tisztelet, és ennek a növendékekben való meggyökereztetése, kulcsfontosságú a lelki képzés során[21] (246. kán.

[15] CIC (1917) Can. 972 – §. 2. vö. IOHANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sapientia Christiana*, 15 Apr. 1979, AAS 71 (1979) 469–499. nn. 72, 74.

[16] CIC (1983) Can. 235 – § 2. Qui extra seminarium legitime morantur, ab Episcopo dioecesano commendentur pio et idoneo sacerdoti, qui invigilet ut ad vitam spiritualem et ad disciplinam sedulo efformentur.

[17] ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest [4]2005. 232-238.

[18] CIC (1983) Can. 246 – § 1. Celebratio Eucharistica centrum sit totius vitae seminarii, it ut cotidie alumni, ipsam Christi caritatem participantes, animi robur pro apostolico labore et pro vita sua spirituali praesertim ex hoc ditissimo fonte hauriant.

[19] Vö. *Pastores dabo vobis*, 16: Sacerdos unam eamque necessariam habet relationem, scilicet cum Iesu Christo, Capite et Pastore: partem enim habet in eius «consecratione-communione» necnon «missione», et quidem ratione specifica et gravi (...) At cum ea relatione ad Christum intime alia cohaeret, scilicet cum Ecclesia. Neque propterea simpliciter dicendae sunt relationes invicem cohaerentes, sed intime coniunctae per mutuam immanentiam. Relatio enim ad Ecclesiam inclusa est in unica relatione sacerdotis ad Christum, in quantum est Christi ipsius «rapraesentatio sacramentalis», quae fundat atque sustinet sacerdotii relationem ad Ecclesiam. (...) AAS 84 (1992) 681.

[20] *Institutio generalis de Liturgia Horarum (Liturgia Horarum iuxta ritum Romanum)*, I. Typ. Pol. Vat. 1974. 19–92; vö. Cum sanctificato diei sit finis officii, cursus horarum traditus ita instauretur ut horis veritas temporis, quantum fieri potest, reddatur, simulque ratio habeatur vitae hodiernae condicionum in quibus versantur praesertim ii qui operibus apostolicis incumbunt. COD 836.

[21] *Pastores dabo vobis*, 65. Cum opus formandi sacerdotii candidatos ad Ecclesiae pastoralem vocationum actionem pertineat (...) Nam Ecclesia, suapte natura «memoria» est et «sacramentum» ipsius Christi praesentiae eiusque actionis inter nos et ad nos; atque salvificae eiusdem praesentiae vocatio ad sacerdotium debetur: immo non solum vocatio debetur, sed ipsa quoque sequendi ratio, ita ut qui vocatur et Domini gratiam agnoscere et libertate atque amore ei respondere valeat. Ipse deinde Iesu Spiritus lucem fert virtutemque donat in vocatione decernenda inque huius itinerario sequendo Conferri, igitur, nequit authenticum formandi opus ad sacerdotium, nisi Christi Spiritus influxu. (...) AAS 84 (1992) 771.

1. §). Ez lehet az alapja a Szentmise méltó megítélésének, amelyre a jelöltnek el kell jutnia a szentelés idejére (vö. II. János Pál *Dominicae Cenae* kezdetű, az Oltáriszentség misztériumáról és tiszteletéről szóló levelét).[22] Itt tapasztaljuk meg az Egyház doktrinális és diszciplináris egységét, amely kézzelfoghatóan jelentkezik a liturgiában.[23] A jelölt, a Krisztussal személyi egységben bemutatandó mise elmondására készül fel, miközben tudatában kell lennie minden ember – beleértve saját magát is – méltatlanságára annak gyakorlására.[24] Ez a lelkület meghatározója lesz az Egyházi Tanítóhivatal iránti hűségnek és egyúttal a hierarchikus elöljáróval szemben tanúsított magatartásnak[25], valamint a paptestvérekkel való baráti együttműködésnek (245. kán. 2. §). A rendszeres szentségimádási alkalmak tehát, alapvetően hozzájárulnak a szeminarista hivatásának kiforrásához.[26] Ezt hangsúlyozza Bo, yangon-i érsek 2003-ban és 2005-ben is. A szentségek vételének gyakorisága éppen az imént említett lelkület kegyelmi megerősítését szolgálja, amelyet mind a spirituális személyének gondos kiválasztása, mind az – akár külső – gyóntatók alkalmazásánál gondosan figyelembe kell vennie a püspöknek vagy a szerzetes elöljárónak.

A szemináriumban intézményesen biztosított rendezett élet arra irányul, hogy egyfelől megteremtse a hosszú távú igényt a növendékben az imádságra, a csendre, a rendszeres lelki olvasmányra, valamint az aszkézis különböző formáira;[27] másfelől szembesítse a jelöltet azzal a lelki felelősséggel, amely a hivatásában való megmaradással jár. A spirituálissal és a lelkivezetővel való beszélgetések, éppen ennek a fejlődésnek a kérdéseit kívánják megfelelően megválaszolni, és jó úton tartani.[28] A rekollekciók, a fentebb említett kritériumokat együttesen igyekeznek szolgálni, nem pedig pusztán a teológia tudományának elméleti részleteit taglalják (vö. Nevelésügyi Kongregáció, 1980. január 6-i körlevele). Éppen ezért súlyos felelőssége az ordináriusnak, hogy arra megfelelő spirituálist (vagy novíciust, ill. junior magisztert) nevezzen ki, aki emberileg arra alkalmas,[29] gondosan felkészült és nincs más feladatokkal megterhelve (vö. 651. kán. 3. §).[30]

[22] IOHANNES PAULUS II, Epist., *Dominicae Cenae*, 24 Feb. 1980, n. 5. (...) Doctrina Eucharistiae, quae est signum unitatis et vinculum caritatis, a Sancto Paulo tradita altius enucleata est in tot sanctorum scriptis qui viva nobis exempla cultus eucharistici praebent. Ante oculos hoc constitutum semper habere eodemque tempore eniti perpetuo efficere ut nostra etiam aetas ad miranda illa praeteritorum temporum exempla addat nova quaedam, haud minus vivida et significantia, quae cum condicionibus, in quibus hodie vivimus, congruunt. AAS 72 (1980) 123.

[23] ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog 2), Budapest 1995. 114–119.

[24] VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevo segun el Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Biblicos 79), Salamanca 1992. 184–185.

[25] ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája*, 154, 168–170.

[26] Vö. NOGUERA, D. J., *Las normas sobre la Eucaristía en el Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina del año 83 con ocasión del año de la Eucaristía*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 87 (2006) 321–351, különösen 327–332.

[27] „Trasformados en ofrenda permanente, los padeccimientos y la muerte de Jesús le obtuvieron a él mismo la entrada en santuario verdadero, en donde comparece ante el rostro de Dios, que lo corona de honor y de gloria. Pero este acontecimiento – como y hemos dicho – no puede reducirse a un éxito individual, pues en ese caso no sería sacerdotal; al contrario, extiende sus consecuencias decisivas a la existencia de todos los hombres." VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevo*, 223.

[28] RATZINGER, J., *Zur Gemeinschaft gerufen, die Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991. 91–123.

[29] MOGAVERO, D., *La formazione allo stato clericale*, in *Lo stato giuridico dei ministri sacri nell Codice di Diritto Canonico* (Studi Giuridici 7), Città del Vaticano 1984. 53–54.

[30] Vö. „Refiriéndose al maestro y cooperadores, y a todos aquellos que puedan desempeñar otras responsabilidades en la tarea formativa de los novicios, el legislador dictamina que: a) deben tener una cuidad preparación; b) deben estar libres de otros compromisos y cargas que pudieran obstaculizar su función; d) deben dedicarse a su oficio con estabildad y eficacia. (...)". *Commentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1996. II. 1641 (D. J. ANDRÉS).

A lelki képzés sajátos területe a latin rítusú szemináriumokban, a celibátusra való felkészítés.[31] A növendékek számára szükséges annak teológiai és elméleti megalapozása (vö. *Lumen gentium* 21–22, 28; *Christus Dominius* 28; *Presbyterium Ordinis* 2, 6, 12; *Optatam Totius* 8, vagy *Sacrosanctum Concilium* 7). Ezt különösen is kifejezi II. János Pál 1992. március 25-én kiadott *Pastores dabo vobis* kezdetű buzdítása, melyben jelzi: „sajátosan is fontos, hogy a pap értse a teológiai motivációt, amely a celibátusra vonatkozó egyházfegyelmet magyarázza (...)."[32] Mint végső indokot, a kapcsolatot a celibátus és a szent rend között, amely átalakítja a papot, hogy Krisztusban és Krisztussal képes legyen a papi szolgálatát végezni, az Egyház javára.[33] Ebben a kijelentésben benne van a teljes ajándékozás, amellyel a jelölt a szentelésben (örökfogadalomban)[34] önmagát átadja az Úrnak. Természetesen a megfelelő értelmi megalapozás mellett, épp a lelki nevelés jelentheti a kulcsot az Isten felé megnyilvánuló emberi szeretet sajátos, kitüntetett formájának – vö. celibátus – a mindennapi életben való elsajátítására és megbecsülésére. Amennyiben ez tudatosan megvalósul, alapvetően átalakul a szent szolgálatra rendelt személy viszonya a többi emberhez, mely a 247. kánon megfogalmazása alapján az emberi és természetfeletti értékek megfelelő összhangjára vezet.

2. AZ EGYHÁZI TUDOMÁNYOK ELSAJÁTÍTÁSA

A 248. kánon úgy rendelkezik, hogy „Az elméleti oktatásnak arra kell törekednie, hogy a növendékek az illető terület és kor szükségleteivel összhangban álló általános műveltséggel (...) szilárd felkészültséget szerezzenek a szent tudományokban, hogy (...) az evangélium tanítását a kor emberének megfelelően (...) tudják hirdetni." A „szent tudományok" elsajátítása azonban nemcsak a verbális misszió előmozdítását szolgálja. A „scientia sacra" nem pusztán azért „szent" mert az embernek a Szenttel való kapcsolatát igyekszik megvilágítani különböző szempontokból, a kinyilatkoztatás fényénél, hanem azért is, mivel az azzal foglalkozót és az azt művelőt közelebb viszi „Szent"-hez, így az Egyház céljához, a lelkek üdvösségéhez. Azaz az egyházi tudományok megfelelő lelkületű elsajátítása egyúttal a személy megszentelődését is kell, hogy szolgálja, közvetve az egész hívő közösségét. Ide soroljuk a keresztény filozófiát, a teológiát, vagyis a szentírástudományt, a dogmatikát, a morálteológiát, a lelkipásztorkodástant, a kánonjogot, a liturgikát és az egyháztörténelmet. Kiemeljük az egyházatyák írásainak tanulmányozását, mely alapvető lelki művek, nemcsak a breviárium olvasmányait gazdagítják, nemcsak a szerzetesközösség asztali olvasmányai között találhatjuk meg, és nemcsak a homíliára való felkészülést segítik, hanem tanúságtételük, hűségük és lelki erősségük a szent szolgálat teljesítésének készséges, kiegyensúlyozott végzését is erősítik (vö. a Nevelésügy Kongregáció instrukcióját 1989-ből).[35]

[31] Vö. *Ratio fundamentalis* 48. (...) Qui ideo ad sacerdotium se praeparant, caelibatum tamquam peculiare donum Dei agnoscant et acceptent; per vitam impense deditam orationi et unioni cum Christo atque sincerae caritati fraternae necessarias creent condiciones, quibus illum integre et laeto animo servare possint, constanter solliciti de sinceritate factae suipsius donationis. (...) OCHOA, X., *Leges Ecclesiae*, 9071. Valamint: Paulus VI, Litt. Encycl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 iun. 1967: AAS 59 (1967) 686–690, nn. 72–82.

[32] IOHANNES PAULUS II, Exhort. Ap., *Pastores dabo vobis*, 25 Mart. 1992: AAS 84 (1992) 657-804. n. 29.

[33] STICKLER, A.M., *The Case for Clerical Celibacy. Its Historical Development and Theological Foundations*, San Fransisco CA. 1995. 83–90.

[34] ANDRÉS, D., *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico – giuridico al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2005. 389–392.

[35] CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Instr. *Inspectis dierum*, 10 Nov. 1989: AAS 82 (1990) 607–636.

3. A FIZIKAI ÉS SZEMÉLYISÉGNEVELÉS ALAPVETŐ SZABÁLYAI

A kiegyensúlyozott személyiségnevelés szorosan hozzátartozik a szent szolgálatra vállalkozók képzéséhez. A szemináriumban eltöltött idő el kell, hogy vezesse a növendékeket a természetes emberi erények elsajátítására és az azok gyakorlásában való gyarapodásra. A készséges, tisztelettudó, udvarias, megfontolt, önmérsékletre képes viselkedés, mind a szemináriumi, mind a szerzetesi közösségen belül, fejleszti azt a nyugodt harmóniát, amely egyaránt elengedhetetlen feltétele, a lelki és szellemi nevelésnek.[36] De ezek azok az alapvető emberi viselkedési normák, amelyek kifejezik a másik emberrel szembeni nyugodt kommunikációra való képességet, ami nélkülözhetetlen a szent szolgálatot teljesítők mindennapi életében, hivatásuk teljesítéséhez. A reflektált viselkedés, amely folyamatosan figyelemmel van a másik személyre, sajátos karaktert ad a papságra vagy szerzetesi életre készülőnek. Ennek a hátterét természetesen a harmonikus lelki élet adhatja meg. Mindezek elsajátításához azonban, szükség van, az egyházi tudományok tanulmányozása mellett, a kétkezi munka művelésére is. De itt említjük a fizikai képességek ápolását, az egészséges életmód megtartását, az elégséges alvást, a rendszeres és az adottságokhoz szabott testedzést, valamint a megfelelő higiéniát.[37]

2005. november 29-én kihirdetésre került az adott év februárjában jóváhagyott instrukció, amely több lépcsőben és hosszantartó előkészítés után készült el, a Nevelésügyi Kongregáció 1996-ban történt kezdeményezésétől, az 1998-ban, 2002-ben, 2003-ban, majd 2004-ben felmerülő újabb elemek beépítésével, a homoszexualitás és szentelhetőség kérdéskörében. Nem túlságosan ismert, hogy már XXIII. János uralkodása idején (1958–1963), 1961. február 2-án Instrukció jelent meg a probléma megfelelő rendezésére, mely szerint el kell utasítani mindazok örökfogadalomra vagy szentelésre vonatkozó kérelmét, akik homoszexuális vagy pedofil irányultságot tanúsítanak.[38] A 2005. november 29-én kihirdetett új dokumentum 2. pontja kifejezetten kijelenti, hogy „miközben mélyen respektálja a személyek egyéni adottságait, az Egyház nem képes szemináriumba felvenni, vagy a szent rend bármely fokozatára engedni olyan személyt, aki aktív homoszexuális életet él, a homoszexuális mentalitás határozza meg irányultságát, vagy támogatója az úgynevezett homoszexuális kultúrának."

KONKLÚZIÓ

Az előzőekben felsorolt elvek jól mutatják, hogy az Egyház sajátos hangsúlyt helyez – történelmi koroktól, földrajzi helytől, kulturális környezettől és társadalmi tendenciáktól függetlenül – arra, hogy az ún. 'nagy missziós parancsban' (Mt 28,19) elhangzó felszólításnak, a szent szolgálatra rendelt személyeken keresztül, Jézus Krisztus tanításának átadásával, a szentségek kiszolgáltatásával, és az Egyház alapítójához méltó élettel eleget tegyen.

[36] Vö. *Seminarian Rule of Life* (St. Michael's Abbey – Orange, CA), 1999. n. 3.
[37] *Seminarian Rule of Life*, n. 10.
[38] SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSORUM, Instr. *Commemoratur Instructio «Quantum Religiones»*, 2 Feb. 1961: OCHOA, X., *Leges Ecclesiae*, 4144–4166. n. III.

TAMÁS ROLAND

Extra media nulla salus? – Isten országa és a tömegkommunikációs társadalom

Általánosan elismert tény, hogy a médiumok széleskörű használata a teológia és az egyház számára új kihívásokat jelent. A teológiai elemzés elsősorban a morális és a gyakorlati teológia alapján történik. Meglátásunk szerint szükséges a kérdés szisztematikus reflexiója is, mi több, ennek meg kell előznie az erkölcsi és gyakorlati megközelítést. A helyzet ugyanis a fogságban lévő ószövetségi nép tapasztalatához hasonlítható: romokban heverő Jeruzsálem és üres templomok – a babiloni istenek dicsősége és tömött bevásárlóközpontok, valamint multiplex-mozik. Mi lesz az Isten országának sorsa? Ez az ország, katolikus értelmezés szerint, Isten népével elszakíthatatlanul összetartozik. De vajon a szőlőt más bérlők fogják megkapni (vö. Mt 21,41), amint a „virtual community" utópiái hirdetik?

1. TANÍTÓHIVATALI RELECTURE

Ahogyan a feltett kérdés mutatja, a probléma az egyháztan körében helyezhető el. Meggyőződésünk szerint a megoldáshoz vezető út a II. Vatikáni Zsinat által felvázolt egyházkép, amely két pilléren nyugszik: az egyház, mint az egység szentsége (Lumen gentium) és a világ autonómiájának elismerése (Gaudium et spes).

Az egyház, az egység szentsége

Talán meglepő, hogy LG dogmatikai konstitucióként korunk sajátos körülményeire hivatkozik: az embereket ma „egyre szorosabban fűzik össze a különféle társadalmi, technikai és kulturális kötelékek" (LG 1). Ezek a kötelékek a zsinat óta még szorosabbak lettek; az emberiség egyre inkább egy „global village". Épp ebben az összefüggésben válik azonban nyilvánvalóvá, hogy milyen jelentőségű a kijelentés az egyházról, az egység szentségéről: „Az egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének" (LG 1).

Nem véletlen, hogy a szöveg az egész emberiségről beszél. XXIII. János szándéka szerint ugyanis a zsinatnak nyitnia kellett a világ felé; s rögtön az egyházról szóló dokumentum első pontjában látjuk, hogy a zsinati atyák ezt a „nyitást" a teológiai reflexió szintjén megvalósították. Az egyház megnyílása a világ felé egy alapvetőbb valóságra megy vissza: ez pedig a szentháromságos Isten megnyílása az ember felé. A LG ugyanis azzal

folytatja a gondolatot, hogy az egész üdvtörténet mögött az Atya terve áll, aki elhatározta, hogy az embereket „fölemeli az isteni életben való részesedésre" (LG 2). Hogyan valósul meg ez az isteni terv a történelemben? A második fejezet e tekintetben egy központi kijelentést tesz: „Úgy tetszett Istennek, hogy az embereket ne egyenként, minden társas kapcsolat kizárásával szentelje meg és üdvözítse, hanem néppé tegye őket, amely őt igazságban megismeri, és szentül szolgál neki" (LG 9). Ez a mondat kifejezésre juttatja, hogy az emberek egymás közötti egysége nem valamiféle utólagos dolog, amely az Istennel való egyesülés szempontjához csak külsődlegesen járul. Nem két külön eseményről van szó, amelyek egymásnak alá- és fölérendeltek lennének, hanem a kettő eredetében egyező.[1]

Ha közelebbről szeretnénk meghatározni az egyház szerepét az emberiség összegyűjtésében, úgy figyelmesek lehetünk a következő egybeesésre. Isten Fiának Lelke „az egyesülés és az egység princípiuma az apostolok tanításában, a közösségben, a kenyértörésben és az imádságban" (LG 13). A Lélek működése ugyanarra irányul az egyházban, mint amire az egyház szakramentális mivolta a világban: ti. egyesülés és egység. Ebből arra a következtetésre juthatunk, hogy az egyház látható egysége, amelyről a szöveg beszél, az Istennel való bensőséges egyesülés és az egész emberi nem egysége szempontjából meghatározó.

Az egyház látható egységét a következő kijelentés által tudjuk tovább differenciálni: „A püspök szent szolgálatához kapcsolódó bármely oltárközösség ennek a szeretetnek [ti. az Úr vacsorája] a szimbóluma, és »a titokzatos test egységéé, mely nélkül nincs üdvösség«[2]" (LG 26). A szövegben két szempont jelenik meg: a püspöki szolgálat és az Eucharisztia. A kettő azonban nem egyszerűen egymás mellett áll, hanem a püspöki szolgálat az Eucharisztiához van rendelve. Ez annyiban fontos, hogy mind az egyes püspökök a részegyházakban, mind a római püspök az egész egyház számára az egység „látható princípiuma és alapja" (LG 23). A fönti idézet azonban világossá teszi, hogy a püspök nem önmagában álló személyként az egység princípiuma és alapja.[3] A dokumentum harmadik pontja még inkább kitágítja a horizontot, amennyiben az Eucharisztiát az egész emberiség egységével összefüggésben látja: „Valahányszor a keresztáldozat, amelyben »Krisztus, húsvéti báránynak föláldoztatott« (1Kor 5,7), megjelenik az oltáron, megváltásunk műve megy végbe. Egyszersmind az Eucharisztia kenyerének szentsége jelzi és megvalósítja a hívők egységét, akik egy testet alkotnak Krisztusban" (LG 3). Az Eucharisztia tehát egyrészt jelzi és megvalósítja a hívők egységét, másrészt az a „hely", ahol a megváltás végbemegy. A megváltás pedig éppen Isten szétszóródott gyermekeinek összegyűjtését jelenti, vagyis az egész emberiség egységére irányul (vö. LG 13). Az egyház eucharisztikus közösségként tehát az a hely, ahol Isten szétszóródott gyermekeit minden népből összegyűjti.

A zsinati elképzelés az emberiség egységéről semmiképpen sem jelent egyfajta konstantini restaurációt. Az atyák világosan kimondják, hogy ez a messiási nép „nemegyszer kisded nyájnak tűnik" (LG 9), amelynek Krisztus „nem ígért [...] teljes győzel-

[1] Vgl. Kehl: Die Kirche (1992) 75.

[2] A szöveg Aquinói Szent Tamást idézi, STh III, 73, 3.

[3] „Az egyház egységének tulajdonképpeni princípiuma és alapja az eucharisztikus ünneplés, amelyben a többi helyi egyházzal való egység azáltal jut kifejezésre, hogy megemlékeznek azon püspökökről, akik ezt az egységet szimbolizálják, közöttük is elsősorban a római püspökről." SCHWAGER: Theologie (1992) 51k. (eredetiben németül, kiemelve).

met ebben a világban" (PO 22). Az egyháznak sokkal inkább azon „az úton kell járnia, amelyen ő [Krisztus] járt: a szegénység, az engedelmesség, a szolgálat és az önfeláldozás útján egészen a halálig" (AG 5).

A világ relatív autonómiája

A konstantini restaurációról való lemondás a világ autonómiájának elismerésében is nyilvánvaló: „A teremtés tényéből következik [...], hogy minden dolognak megvan a maga állaga, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje" (GS 36).[4] Az autonómia ebben az értelemben magának a „Teremtő akaratának is megfelel" (GS 36). A teremtéstani utalást krisztológiai motívumok követik az emberi tevékenységről. Krisztus Lelkének erejével működik az emberek szívében, „nem csupán az eljövendő [élet] vágyát ébresztvén, hanem azokat a nemes vágyakat is serkentve, tisztítva és megerősítve, melyekkel az emberi család igyekszik az életét emberibbé tenni, és e célból az egész földet uralma alá hajtani" (GS 38). Jól látható, hogy a GS teológiai modellje a természet és kegyelem egységéből indul ki, és ezzel korrigálja azt az újskolasztikus elképzelést, amely a kettőt elválasztotta egymástól.

Követve ezt a gondolatmenetet még egy mondatot kiemelünk a konstitucióból. A zsinat „elismer minden jót, ami korunk társadalmi dinamizmusában van: főként az egység felé való fejlődést [...]. Az egység előmozdítása ugyanis összefügg az egyház legbensőbb küldetésével, hiszen az egyház »Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének«[5]" (GS 42). A Zsinat nagyrabecsülése a világ felé itt odáig terjed, hogy a világot és az egyházat szinte párhuzamosan szemléli. Vajon nem vezet ez ahhoz, hogy a világot ekkleziológiai vonásokkal ruházzuk fel, az egyházat pedig relativizáljuk? A modern tömegkommunikációs kultúra még sokkal élesebben veti fel ezt a kérdést, és világosan arra tendál, hogy „igen"-nel válaszolja meg.

A GS kapcsán nem tagadható, hogy a konstitúció egy bizonyos kultúroptimizmust sugall. Ugyanakkor a világ ambivalenciáját is hangsúlyozza: „A mai világ egyszerre mutatkozik hatalmasnak és erőtlennek, képesnek a legjobbnak vagy a legrosszabbnak megtételére; egyformán nyitva van számára az út a szabadságra vagy a rabszolgaságra, a fejlődésre vagy a visszaesésre, a testvériségre vagy a gyűlölködésre" (GS 9). A szöveg „krisztológiai krédója"[6] az „egész emberi történelem kulcsát, középpontját és célját" (GS 10) Krisztusban látja. Ebből a krisztológiai alapvetésből (és csak ebből!) kiindulva mondhatjuk azt, hogy „az egyetemes testvériségre való törekvés nem hiábavaló" (GS 38).

[4] Tekintettel olyan vélekedésekre, amelyek a múltban „olykor a keresztények között is megnyilvánultak" (GS 36), és ezt az autonómiát elvitatták, aligha lehet a kijelentés horderejét túlértékelni. A szöveghez kapcsolódó megjegyzés kifejezetten is utal a Galilei-perre (GS 36, lábjegyzet 60).

[5] LG 1.

[6] A krisztológiai krédó úgy van elhelyezve a konstitucióban, hogy a modern világ bemutatása után (GS 4–10) az emberiség kérdéseire Krisztusban találja meg a választ. Ez a krédó vezeti át a dokumentumot a helyzet bemutatásából a hitből fakadó értelmezésre.

Tömegkommunikációs eszközök és ekkleziológiai helyi értékük

A legátfogóbb tanítóhivatali állásfoglalás a kommunikációs eszközök világáról az 1971-ben megjelent lelkipásztori határozat „Communio et progressio".[7] A dokumentum a két bemutatott zsinati konstitúció teológiáját vezeti tovább. Alapvető kijelentése szerint „az egyház a tömegkommunikációs eszközöket »Isten ajándékának«[8] tekinti, amelyek a Gondviselés terve [consilium] szerint az embereket testvériségben egyesítik" (CP 2). Ezzel a fogalmazással a határozat a LG nyitányához kapcsolódik: „Az örök Atya, aki bölcsességének és jóságának teljesen szabad és titokzatos terve [consilium] szerint megteremtette az egész világot, elhatározta, hogy az embereket fölemeli az isteni életben való részesedésre" (LG 2). Amint a konstitúció az egész üdvtörténetet szentháromságos perspektívába helyezi, úgy a CP a médiumokat is ebbe a szemléletbe integrálja. A szisztematikus teológia számára ebből az következik, hogy a tömegkommunikáció Isten üdvözítő akaratára megy vissza,[9] amely a történelmet végső célja felé vezeti.

Mindazonáltal a CP nem zárja be szemét az emberi felelősség és a médiumok ambivalenciája előtt. Leszögezi, hogy a tömegkommunikációs eszközök nemcsak az egység szolgálatában állhatnak, hanem az ellenkezőjét is eredményezhetik: „az emberek közötti egyetértés egyre csökken, s a viszálykodás mindinkább nő" (CP 9). Ebben a kontextusban a bűn úgy jelenik meg, mint a kommunikáció megszakítása (interpellatio communicationis, CP 10). A bűnnel szemben azonban ott áll Isten szeretete: „ő maga kereste újra a kapcsolatot az emberrel az üdvtörténet kezdetén" (CP 10). Ez a szeretet a megtestesülésben éri el csúcsát: „Földi élete során Krisztus a tökéletes »kommunikátornak« [perfectus communicator] bizonyult. Megtestesülésében magára vette azok természetét, akikhez szólni kívánt [...]. Szívükből beszélve, vagyis az ő körükben állva hirdette az isteni üzenetet (CP 11). A „perfectus communicator" kifejezéssel a határozat a GS logikáját követi, és a konkrét helyzetre alkalmazza. A lelkipásztori konstitúció a kérdező embernek Krisztusra, a „tökéletes emberre" (vö. GS 22, 41) mutatott, aki „megtestesülésével valamiképpen minden emberrel egyesült" (GS 22); a modern kommunikáció korszakában pedig Krisztus a „tökéletes kommunikátor", akiben „az emberek közötti kommunikáció [...] legmélyebb alapját és legkiválóbb példáját" (CP 10) találjuk meg.

Láttuk, hogy a GS leszögezi az egység előmozdítása és az egyház küldetése közötti összefüggést. Ezt a felismerést a CP is megerősíti, és a médiumok világára alkalmazza: „A tömegkommunikáció nagyszerűen előmozdíthatja a megértést és az emberek közötti növekvő törődést, a segítő társulásokat és az alkotó együttműködést. Mindez Isten népének céljaival nemcsak, hogy összhangban van, de még mélyebb megerősítést nyer általuk" ([ezután idézi GS 42-t] CP 18). A határozat ezzel elismeri a tömegkommunikációs eszközök ekkleziológiai jelentőségét. Később néhány példát is hoz erre. A tömegkommunikációs eszközök megmutatják az egyház számára „korunk emberének gondolkodásmódját. [...] Így az egyház olyan módon tud megszólalni, amely érthető is, és

[7] Már a II. Vatikáni Zsinat is foglalkozott a tömegtájékoztatási eszközök tematikájával. Hogy azonban maguk a zsinati atyák is elégedetlenek voltak az így létrejött „Inter mirifica" dokumentummal, az már abból is látható, hogy a határozat kifejezetten megbízza a Szentszéket egy külön dokumentum kiadásával (vö. IM 23).

[8] XII. Piusz: Miranda Prorsus, AAS., XLIX (1957) 765. o.

[9] A szöveg később magára a Szentháromságra utal: „A keresztény hit szerint az emberek közössége és egysége, amely végső soron minden kommunikáció legfőbb célja, a legvégső gyökerét és mintegy modelljét a legnagyobb misztériumban találja meg; ez pedig az örök közösség Istenben az Atya, a Fiú és a Szentlélek között, akik egyazon isteni élettel bírnak" (CP 8).

olyan kérdésekkel tud foglalkozni, amelyek az emberiséget nyugtalanítják és nyomasztják" (CP 125). A gondolatmenetet párhuzamba állíthatjuk a Krisztusról, a tökéletes kommunikátorról szóló kijelentésekkel. Eszerint azt kell mondanunk, hogy az egyház nem kerülheti meg feladatát, hogy a médiumok által strukturált világban jelen legyen, és annak „helyzetéből kiindulva" (CP 11) szólaljon meg. Egy másik példát láthatunk a világméretű szolidaritás kérdésében: Az új technika révén „a földön minden ember kölcsönösen osztozik azokban a gondokban és problémákban, amelyek másokat, illetve az egész emberiséget érintik" (CP 19). A GS előszava az egyház szolidaritásáról beszélt; Isten népe osztja az emberek örömét és reményét, szomorúságát és szorongását (GS 1). Az a szolidaritás, amelyet a médiumok lehetővé tesznek, túlmegy ezen: minden ember osztozik a többiek gondjaiban.

A CP rámutat a tömegkommunikációs eszközök törvényszerűségeire és ambivalens voltára is. Már az IM zsinati határozat beszélt arról a nehézségről, hogy a tömegkommunikációs eszközök „hatalmas összegeket igényelnek" (IM 17). A finanszírozás kérdése felveti a monopol problémáját: „Hogyan kerülhető el, hogy ezen eszközök néhány ember kezében összpontosulva a valódi párbeszédet és közösséget lehetetlenné tegyék" (CP 21)? Tekintettel a piac és a médiumok egyre szorosabb összefonódására, a kérdés ma még élesebb. A médiumok egy további ambivalenciája abból a törvényszerűségből fakad, hogy az információkat gyorsan kell továbbítani; „a gyorsaság viszont gyakran a pontosság rovására megy" (CP 39). Ehhez kapcsolódik egy másik probléma: az újságíróknak „a híranyag tömegéből ki kell választaniuk a megítélésük szerint lényeges dolgokat, amelyek nyilvános érdeklődésre tarthatnak számot. Így aztán ezek a részletek egy eseményt nem feltétlen a teljes terjedelmében és jelentőségében mutatnak meg" (CP 37). Ez a kijelentés különösen jelentős, ha meggondoljuk, hogy a posztmodern ember számára a hírműsorok jelentik az egyik legfontosabb eszközt egy kozmológia létrehozásában.

Az élet különböző területein jelentkező erkölcsi hanyatlás a dokumentum számára „nyilvánvaló" (CP 22). A CP azonban sehol sem tekinti a tömegkommunikációs eszközöket bűnbaknak.[10] Ezzel szemben elismer egy bizonyos tanácstalanságot: „Nyitott kérdés, hogy ezek az eszközök mennyiben okolhatók a hanyatlásért. [...] Akárhogyan is legyen, az nem tagadható, hogy a hiba magában a társadalomban keresendő" (CP 22). A dokumentum a médiumok törvényszerűségeinek elismerésével, valamint a helyzet differenciált megítélésével túllép a moralizáló hangon, és megőrzi „azt a nyitottságot és közösséget a világgal [...], amely a II. Vatikáni Zsinat egyik legfőbb ismérve volt"[11].

[10] Itt nem tudunk kitérni annak ismertetésére, hogy a zsinat előtti egyházi megnyilatkozások milyen egyoldalúan ellenséges hatalmat láttak a médiumokban. Ebben a témában jó összefoglalást ad: Deussen: „Communio et Progressio" (1972).

[11] MEYER ZU SCHLOCHTERN: Das Kirchenbild (1991) 313. Az utolsó tanítóhivatali dokumentum, amely a médiumok világát a maga egészében szemléli, és nem valamely részletkérdéssel foglalkozik, az 1992-ben megjelent „Aetatis novae". A lelkipásztori határozat sajnos visszalépésként minősíthető; a CP széles teológiai horizontját nem folytatja, hanem inkább beszűkíti. A probléma megközelítéséhez lásd: ROLFES, HELMUTH: Soziale Kommunikation und Wahrheitsverwaltung. Überlegungen zu Aetatis Novae Nr. 10 über die Medien im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft. In: Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt 25 (1992).

2. RELATÍV AUTONÓMIA – TEOLÓGIAI DIFFERENCIÁLÁS

A tömegkommunikációs társadalom teológiai reflexióját alapvetően két tényező határozza meg: az egyházról alkotott kép és a világ fogalma. Egy megfelelő egyházkép kialakításában nagy segítségünkre lehet a LG dogmatikai konstitúció. A GS lelkipásztori konstitúció a világ értelmezésében viszont meglehetősen tág határok között mozog, ezért további pontosításra van szükségünk. Ebben a törekvésben két teológiai modell lehet segítségünkre.

Paul Tillich: a kultúra teológiája

Miért gondoljuk, hogy Tillich teológiája iránymutató lehet számunkra? Erre a kérdésre a protestáns teológus szavai adják meg legjobban a választ: „A kultúra és vallás problémája mindig is teológiai érdeklődésem középpontjában állt. Írásaim legnagyobb része [...] megpróbálja meghatározni, miként vonatkozik a kereszténység a szekularizált kultúrára."[12] A háttérben Tillich azon tapasztalata áll, hogy a polgári kultúra kiüresedett és profán, a vallás viszont megpróbálja azt formákkal és törvényekkel lerohanni. Tillich ezért újra definiálja a vallás és kultúra fogalmát. Első megközelítésben a valláson egy olyan valóságot ért, „amely feltétlen ránk vonatkozik, és csak ennek kellene igazán feltétlen ránk vonatkoznia."[13] Ilyen értelemben a vallás „nem korlátozódhat életünk egy bizonyos területére. Végső vonatkozásunk feltétlen jellege azt jelenti, hogy az életünk minden pillanatára, minden helyére és minden területére irányul."[14] A kultúráról viszont azt állítja Tillich, hogy az „az ember szellemi életének egészét magába zárja, és ebből semmi sem lehet kivétel, még a vallás sem."[15] Így mind a vallás, mind a kultúra egyetemes igényt támaszt. „Hogyan lehet ezt a kettősséget összeegyeztetni?"[16]

A protestáns teológus differenciált választ ad a kérdésre. Első és alapvető válaszában a „vallás és kultúra kölcsönös immanenciájáról"[17] beszél; vallás és kultúra egymásban vannak. A vallás adja meg a kultúrának a mélységet és a végső értelmet, a kultúra szabadsága pedig a vallásnak mindig új kifejezési formákat kölcsönöz. „Röviden: a vallás a kultúra szubsztanciája, a kultúra a vallás formája."[18] Van azonban a vallásnak egy szűkebb fogalma is, az, amit általában vallásnak nevezünk. Ez tulajdonképpen „egy bizonyos formája annak, ami feltétlen ránk vonatkozik".[19] Ezzel szemben létezik a kultúra profán értelemben is. Tillich második válasza ezért, hogy tényleges egzisztenciánkban a vallásnak és a profánnak a szakadását éljük át; vallás és kultúra egymás mellett és egymással szemben vannak. A vallás kulturális kifejeződéseinek is feltétlen érvényességet tulajdonít. Tillich erre a „heteronómia" kifejezést alkalmazza: az ember alá van vetve egy számára idegen törvénynek. „Ez az, amit démoninak nevezek a vallásban. Ha Isten nevében pusztító követeléseket támasztanak, akkor démoni szellem van jelen."[20] Másrészről viszont a kul-

[12] ZAHRNT: Die Sache mit Gott (2002) 336.
[13] TILLICH: Aspekte (1967) 100.
[14] TILLICH: Aspekte (1967) 101.
[15] TILLICH: Über die Grenzen (1967) 94.
[16] TILLICH: Über die Grenzen (1967) 94.
[17] TILLICH: Religion (1967) 82.
[18] TILLICH: Aspekte (1967) 101k. (eredetiben németül, kiemelve)
[19] TILLICH: Über die Grenzen (1967) 95.
[20] TILLICH: Über die Grenzen (1967) 97.

túra követel magának korlátlan szabadságot. A szabadság nevében elhárítja magától a vallást, sőt, ellene fordul. Ez „autonómiához" vezet: az ember válik a kultúra és vallás mércéjévé, ő lesz saját maga törvénye. Ezzel a kultúra elveszíti vallásos mélységét, és démoni erőknek lesz kitéve.

A heteronómia és autonómia közötti arany középút a „teonómia", amely szerint „a magasabb törvény egyszersmind az ember legbensőbb törvénye. Ez a törvény az isteniben gyökerezik, amely magának az embernek a létalapja: a törvény egyszerre meghaladja az embert, és egyszerre az ő sajátja."[21] A kultúra esetében ez azt jelenti, hogy „egy teonóm kultúra [...] alkotásaiban azt fejezi ki, ami feltétlen ránk vonatkozik, vagyis egy transzcendens értelmet, amely nem valami számára idegen dolog, hanem saját szellemi alapja."[22]

Az első világháború után Tillich a „vallásos szocializmustól" remélte egy teonóm korszak beköszöntét, amely áthidalná a vallás és kultúra közötti szakadékot. A második világháborút követő események világossá tették számára, hogy a proletariátus nem rendelkezett az ehhez szükséges erővel. Így a teonómia fogalma egyre inkább egy szimbólummá és kritikus mércévé válik Tillich számára. Mert akkor is, ha a vallás és kultúra kettőssége „az idő, tér és történelem kategóriáiban sosem lesz legyőzhető, mégiscsak különbség, hogy ez a kettősség egy áthidalhatatlan szakadékká mélyül, mint azokban a korszakokban, amikor heteronómia és autonómia egymással küzdöttek, vagy felismerjük, hogy ennek a kettősségnek nem kellene lennie, és részlegesen, mintegy elővételezve, egy teonóm korszakban át tudjuk hidalni."[23]

Érdekes, ha Tillich gondolatait összevetjük a LG első mondataival. Az egyházat „a világ kezdete óta előképek jelezték, Izrael népének története és az Ószövetség csodálatosan előkészítette, a végső időkben megalapíttatott, a Szentlélek kiáradásakor nyilvánvalóvá lett, s az idők végén dicsőségesen be fog teljesedni" (LG 2). A szöveg szerint az egyház nem idegen testként jelenik meg a történelemben, hanem abba van beágyazva. Az egyház nem heteronóm intézmény, amely a világ mellett azzal szemben állna, hanem teonóm valóság.

Johann Baptist Metz: „A világ teológiájáról"

A fundamentálteológus Metz, Karl Rahner egykori tanítványa, 1968-ban megjelent „A világ teológiájáról" című kötetében a szekularizáció teológiai értelmezését kísérli meg. Könyve a zsinat utáni teológiában hosszú ideig mértékadónak számított, így recepciója a mi kérdésünk szempontjából is hasznosnak ígérkezik. Metz szerint korunk történelmében fordulat megy végbe „egy divinizáltból egy humanizált világba."[24]

Hogyan értékelhető ez a változás keresztény szemszögből? A keresztény hit először is azt mondja, hogy Isten transzcendens valóság, „Deus semper maior, »aki megközelíthetetlen világosságban lakik« (1Tim 6,16), és nem csupán a teremtés által tér saját magához."[25] Ebből fakadóan a világ elveszíti numinozitását és tabuit. Másrészről Isten az em-

[21] TILLICH: Religion (1967) 84.
[22] TILLICH: Religion (1967) 84.
[23] TILLICH: Religion (1967) 86k.
[24] METZ: Zur Theologie (1968) 52. (eredetiben németül, kiemelve)
[25] METZ: Zur Theologie (1968) 58.

berben fordult végérvényesen a világhoz. Ez ismét jogosnak tünteti fel a humanizált világot. Ezért nem mondhatjuk, hogy „a humanizált világ strukturálisan rosszabb lenne, mint a korábbi. A hitet tehát nem a humanizáció maga fenyegeti, hanem azok a hamis istenek és ideológiák, amelyek ezt a folyamatot hatalmukba kerítették, és történelmi eredete ellenében szüntelen elárulják."[26] Ebből kiindulva azt mondhatjuk, hogy jelen világunk sem (lehet) rosszabb, mint elődeinké.

Metz megfontolásainak központi tézise így hangzik: „A világ 'világi' jellege, ahogyan az az újkori szekularizáció során kialakult és ma globális méretekben előttünk áll, alapját tekintve, de természetesen nem egyes történelmi kifejeződéseiben, nem a kereszténységgel szemben, hanem éppen az által jött létre. Ez tehát egy eredetileg keresztény esemény, és a történelmet irányító Krisztus hatalmát igazolja a világ jelenlegi helyzetében."[27] A teológus szerint már a teremtéstan is megalapozza ezt a kijelentést, hiszen Isten egy tőle különböző világot alkotott, és ebben a különbözőségében fogadta azt el.[28] Ezután Metz a szekularizált világ mélyebb Istenhez tartozásáról beszél: „A világ felszabadítása éppen az Istenhez tartozás mélyebb formáját teszi lehetővé, mint ahogy egy felszabadított rabszolga immár barátként, még radikálisabban tartozhat egykori urához."[29]

Figyelemreméltó, hogy a Rahner-tanítvány lehetőségről beszél, és nem megvalósult tényről. Ő sem akarja tagadni, hogy a világban ellentmondások és tévutak is vannak. Ezek az ambivalens megnyilvánulások azonban szerinte éppen abból fakadnak, „hogy a világ megértésének új magaslatai egyszersmind a lehetséges tévedések és bukások szakadékait is mélyebbé teszik".[30] Ez a kísérlet, amely a tévutakat a világ felszabadításának mintegy „mellékhatásaként" értelmezi, azt mutatja, hogy a Metz-i kiindulópont a világ ambivalenciáját és a bűn valóságát nem tematizálja kellő mértékben. Ugyanez a probléma mutatkozik meg később is, amikor Metz a keresztény egzisztenciáról beszél. Az ember a világhoz való viszonyában a világ elfogadását ismétli meg Jézus Krisztusban. „Mivel [azonban] mi ezt az elfogadást nem eredetileg hajtjuk végre, hanem csak megismételjük Jézus Krisztus kegyelmében, a világ 'világi' jellege számunkra sosem csak úgy jelenik meg, mint amely a mi elfogadó hitünkből fakad, annak eredménye és azáltal felszabadított."[31] A probléma lényege tehát abban állna, ahogyan a világ 'világi' jellege számunkra megjelenik; Isten a világot már elfogadta és megváltotta, pusztán számunkra ez még érzékelhető. Ezzel szemben azt kell mondanunk, hogy ha a megváltás csak Isten oldaláról történik, és az emberhez nem jut el, nem éri el célját.

Ezek után ellentmondásos, hogy Metz az eszkatológia és az általa kifejlesztett politikai teológia alapján argumentál. „A hit és a világ viszonya teológiailag egy »kreatív-kritikus eszkatológia« fogalmával határozható meg; a világ ilyen értelmű teológiája pedig egyszersmind »politikai teológia«."[32] A fundamentálteológus a világ ambivalenciáját kevésbé veszi komolyan, az e világi fáradozást azonban a hit alapján igyekszik legitimálni.

[26] METZ: Zur Theologie (1968) 62. (eredetiben németül, kiemelve)
[27] METZ: Zur Theologie (1968) 16k. (eredetiben németül, kiemelve)
[28] Vö. METZ: Zur Theologie (1968) 23. Ezt a gondolatot a GS is alátámasztja; „az isteni rendben nem szűnik meg a teremtmény, s főleg az ember jogos autonómiája, hanem inkább visszanyeri méltóságát és megerősödik benne" (GS 41).
[29] METZ: Zur Theologie (1968) 24.
[30] METZ: Zur Theologie (1968) 32.
[31] METZ: Zur Theologie (1968) 40. (eredetiben németül, kiemelve)
[32] METZ: Zur Theologie (1968) 84.

3. A MEGTESTESÜLÉS ÉRTELMEZÉSE A TÖMEGKOMMUNIKÁCIÓS TÁRSADALOMBAN – DRAMATIKUS KONCEPCIÓ

A két bemutatott modellt úgy értelmezhetjük, mint kísérletet a szekularizáció igazolására. A szerzőknél hasonló kultúroptimizmus figyelhető meg, mint a GS zsinati dokumentumban. Ez az egyezés arra a felismerésre vezethet minket, hogy itt nem bizonyos teológiai modellek hiányosságáról van szó, hanem a kortárs teológia egy alapvető kérdéséről. Korunk teológiai megközelítései ugyanis helyesen látják, hogy a világ dialektikus értelmezése nem felel meg a megtestesülés dogmájának, emiatt azonban gyakran a keresztet és a prófétai kritikát hanyagolják el.

Az ilyen értelmezési kísérletek éppen a posztmodernben válnak kérdésessé. Egyrészről ugyanis kiderült, hogy a vasfüggöny eltűnése nem hozta el a remélt paradicsomi békét, hanem csak kiélezte a nyugati társadalmak ambivalenciáját; másrészről megrendült a modern szekularizációs tézis, amely a vallás hamarosan bekövetkező eltűnésével számolt. Mindez még inkább szükségessé teszi a teológiai reflexiót a vallás normatív jellegére és az egyház, az egység szentsége küldetésére. Ebben a feladatban egy dramatikus megközelítés lehet segítségünkre.

Dramatikus eszköztár

A „dramatikus teológia" jellegzetessége, hogy „tekintettel a világban jelentkező sokféle krízisre új módon értékeli Jézus életének drámájában a konfliktusokat, a keresztet és a kiengesztelődést"[33]. A dramatikus teológia különböző elméleti megfontolásokat integrál, amelyek között René Girard „mimetikus elmélete"[34] különleges helyet foglal el. A francia-amerikai történelem- és irodalomtudós (*1923 Avignon) az 1960-as évek óta fejti ki nézeteit.[35] Girard alapkérdése abból a megfigyelésből adódik, hogy „az emberi társadalom igen törékeny képződmény, és könnyen krízisbe juthat"[36]. Hogyan lehetséges egyáltalán emberi együttélés?

Girard a modernkori regényirodalom, Shakespeare és a görög tragédiák tanulmányozása kapcsán arra az alapvető megállapításra jut, hogy „az ember vágyaiban más emberek vágyaihoz igazodik."[37] Különböző vágyaknak azonos objektumra irányulása azonban könnyen vezet rivalizáláshoz.[38] Girard megkülönböztet külső és belső mimézist. Mindaddig, amíg az utánzó (szubjektum) és utánzott (modell) közötti távolság nagy, nem jön létre konfliktus (külső utánzás). Minél kisebb ez a távolság (belső utánzás), annál nagyobb annak veszélye, hogy a szubjektum és a modell közötti viszonyban megjelenik az erőszak. Ennek következtében egy olyan társadalom, amelyben nincsenek szociális különbségek, sokkal inkább ki van téve a mimézisből adódó erőszaknak – el-

[33] SCHWAGER / NIEWIADOMSKI: Religion (2003) 32.

[34] GIRARD azért használja a görög „mimézis" szót, mert ezzel ki akarja fejezni, hogy itt nem egy tudatos, szándékolt utánzásról van szó, hanem egy olyan viszonyról, amely mélyebb szinten strukturálja az emberi együttélést.

[35] GIRARD mimetikus elmélete meghaladja egy tudományág szűk kereteit. 1990 óta létezik a nemzetközi és interdiszciplináris tudományos társaság „The Colloquium on Violence & Religion", amely a mimetikus elméletet különböző tudományágakban kritizálja és alkalmazza.

[36] SCHWAGER: Fragiles Gebilde (2003) 2.

[37] PALAVER: René Girards (2003) 25.

[38] Hozzá kell tennünk, hogy a mimézis önmagában nem pozitív vagy negatív; éppúgy vezethet ellenségeskedéshez és erőszakhoz, mint odaadáshoz másokért. Vö. PALAVER: René Girards (2003) 60.

lentétben azzal a modern elképzeléssel, amely éppen a szociális különbségekre vezeti vissza az erőszakot. Ez a kijelentés modern világunkra nézve különösen nagy jelentőségű, hiszen abban a különbségek egyre inkább eltűnnek az egyenlőség javára. Felületesen szemlélve úgy tűnhet, hogy ez a változás az emberi együttélés történetében nagy előrelépést jelent. Mélyebbre tekintve azonban látható, hogy konfliktusok korlátlan forrását hozza magával. A tömegkommunikációs eszközök világában szinte mindenki modellé válhat – és modellből riválissá lehet. A tömegkommunikációs eszközök ezért nemcsak a béke és megértés, hanem – az emberi magatartást strukturáló mimézis következtében – a konfliktus és viszály eszközei is, már azelőtt, hogy bármiféle tartalmat közvetítenének.

Girard meggyőződése szerint az archaikus vallás a mimézisből eredő erőszakban gyökerezik. Az erőszak megjelenése bűnbakokat produkál, az embereket szétosztja áldozatra és üldözőkre. A mítoszok az üldözők perspektívájából írják le az eseményeket. A görög tragédiák egy átmenetet képeznek. Leleplezik az erőszak spirálját az áldozat és az üldözők között, és feltárják, „hogy az »okok« mindkét oldalon ugyanazok, az erőszak tehát ok nélküli."[39] A tragédiák ugyanakkor még nem tudnak a konfliktusra megoldást adni. Az ehhez szükséges impulzust a zsidó-keresztény hagyományban találja meg Girard. A Biblia olyan szövegeket is tartalmaz, amelyek az áldozat perspektíváját tükrözik, anélkül azonban, hogy haragot és bosszút táplálnának. Az erőszak problémájának teljes megoldását az Újszövetség adja. Minden ószövetségi áldozat, akit igazságtalanul üldöztek, Ábeltől Jóbon át egészen az Úr szolgájáig, Krisztust jelzi előre,[40] aki a szó legteljesebb értelmében vett bűnbak. A gyűlöletre Jézus a hegyi beszéd szellemében válaszolt, végsőkig menő erőszakmentességgel. Éppen az erőszakmentesség miatt mondhatjuk azonban, hogy Jézus nem véletlenül lett bűnbak; „egy olyan kultúrában, amely erőszakban gyökerezik, a teljesen erőszakmentesnek törvényszerűen áldozattá kellett válnia."[41]

A mimézis problémájának megoldását a hegyi beszédben találhatjuk meg. Ez nem hagy jóvá semmiféle olyan megoldást, amely bűnbakok föláldozására épít. Az üzenet lényege azonban nem abban áll, hogy magát a vágyat kell leküzdeni (mint azt a buddhizmus sugallja). A vágyakozást egy olyan célra kell irányítani, amely fölötte áll az emberi rivalizálásnak. „Az evangéliumokban minden utánzás; mivel maga Krisztus akar utánzó és utánzott lenni [...]: »utánozzatok engem, amint én az Atyát utánzom«."[42] Az evangéliumok világa ezért teljesen más, mint a modern világ, amely az utánzást elutasítja, és egy látszólagos eredetiségre hivatkozik. Ez éppen annak a gőgnek a kifejeződése, amely annál inkább a mimetikus rivalizálás foglya. De „ha az emberek visszautasítják a békét, amelyet Jézus felkínál nekik; a békét, amely nem erőszakból fakad, és ezért az emberi megértést meghaladja, akkor a jézusi kinyilatkoztatás először is erőszakot fog szülni, méghozzá egy szakrális és kulturális krízis által, amely rendkívül radikális lesz"[43]. Girard ezért úgy látja, hogy apokaliptikus helyzetben élünk, amely az embereket döntés elé állítja: vagy elfogadják az Istentől eredő békét, vagy áldozatául esnek a saját maguktól származó erőszaknak.

Girard műve nem teológiai mű. Amennyiben a teológiában is recepcióra lel, az mégsem jelenti azt, hogy „a keresztény teológia központi tartalmához mintegy kívülről valamit hozzáadunk; hanem inkább arról van szó, hogy a saját teológiai tartalmat kerülő

[39] GIRARD: Das Heilige (1999) 72. (eredetiben németül, kiemelve)
[40] Vö. GIRARD: Ich sah den Satan (2002) 164.
[41] PALAVER: René Girards (2003) 275.
[42] GIRARD: Wenn all das (1997) 74.
[43] GIRARD: Das Ende der Gewalt (1983) 211. (eredetiben németül, kiemelve)

úton keresztül fedezzük fel újra".[44] Az innsbrucki dramatikus teológia ebben az értelemben alkalmazza Girard felismeréseit. Egyrészt az ő gondolatainak ösztönzésére, másrészt a „global village" válságait szem előtt tartva, a következő hipotézist állítja fel: „Egy mély, valódi és tartós béke az emberek között, amely nem mások feláldozására és az ellenség kirekesztésére épül, nagyon nehezen érhető el, sőt, meghaladja az emberi erőt. Ha mégis megvalósul, akkor ez világos jele annak, hogy maga Isten (a Szentlélek) működik az emberekben."[45]

Raymund Schwager, a dramatikus teológia „alapítója"[46] számára rendkívül fontos, hogy a kinyilatkoztatás szövegeinek értelmezésében Isten erőszakmentességét fenn tudjuk tartani. Ebben a törekvésben a dráma, mint hermeneutikus kulcsfogalom kap szerepet. Schwager a kinyilatkoztatást drámaként értelmezi, amelyben különböző szereplők, mint Isten, a nép, a próféták stb., tevékenykednek az akció és reakció viszonyában; a dráma az ő interakciójukból jön létre. Ez az interakció a legjobban Jézus életének drámájában figyelhető meg.

Az innsbrucki dogmatikus Jézus működését öt felvonásban beszéli el: „Az elérkező Isten országa – Isten országának visszautasítása és az ítélet – Az Üdvözítő elítélése – Az Atya ítélete: a Fiú feltámasztása – A Szentlélek és az új összegyűjtés."[47] A dráma jellegzetességeiből adódóan az első felvonás istenképe meghatározó az egész történésre nézve. Jézus itt úgy beszél Istenről, mint Atyáról, aki minden emberhez feltétel nélküli megbocsátással fordul. A második felvonásban Jézus már reagáló. Kezdeti igehirdetése az irgalmas Atyáról és későbbi ítéletes szavai nem úgy állnak egymással szemben, „mint egy ajánlat és az ajánlat visszavonása, hanem mint egy ajánlat és azon következmények felmutatása, amelyeket az ajánlat elutasítása hoz magával"[48].

A harmadik felvonás hermeneutikailag döntő jelentőségű. Ha Isten úgy cselekedne, mint az ítéletről szóló hasonlatok mutatják, akkor erőszakos módon kellene beavatkoznia. Ezzel szemben Jézus kitart az általa hirdetett ellenségszeretet és erőszakmentesség mellett. „Az erőszak áldozataként is ellenségeiért imádkozott Atyjához. Életével és halálával ezért egy olyan Istent hirdetett, aki még a legnagyobb igazságtalanság és gyilkos erőszak ellenére is az erőszakmentesség és ellenségszeretet Istene marad."[49] A negyedik felvonásban a mennyei Atya Fia feltámasztásával ítéletet hoz a drámában. De még ez az ítélet is „egy döntés azon Fiú javára, aki az ellenségeiért vállalta a halált. Az ítélet tehát, alaposabban szemügyre véve, ítélet a bűnösök javára is."[50] Az utolsó felvonásban a Szentlélek folytatja az összegyűjtést, méghozzá két szinten. Egyrészt „minden embert belülről kísér létének kezdetétől"[51]. Másrészt az összegyűjtést jelszerűen az egyházban folytatja. „Jelszerű" itt semmiképp csak a különbséget, hanem a mélyebben lévő azonosságot is

[44] NIEWIADOMSKI / PALAVER: Vom Fluch und Segen (1995) 10k.

[45] SCHWAGER / NIEWIADOMSKI: Dramatische Theologie (1996) 334.

[46] SCHWAGER, Raymund, 1977-től az innsbrucki egyetem dogmatikus és ökumenikus teológia professzora volt, 2004-ben váratlanul bekövetkezett haláláig. A „dramatikus teológia" kifejezést először 1970-ben használta, a doktori disszertációjában. Azóta egyre inkább pontosította teológiai elképzelését. A dramatikus teológia fejlődésében nagy mérföldkő volt a „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung" kutatócsoport megalakulása 1977-ben. A csoportban különböző teológiai szakok képviselői dolgoznak együtt, hogy a dramatikus modellt (Schwager halála után is) továbbfejlesszék.

[47] Jézus életének drámáját Schwager legbehatóbban a következő könyvében tárgyalja: Jesus im Heilsdrama (1996).

[48] SCHWAGER: Jesus (1996) 79.

[49] SCHWAGER: Offenbarung (1996) 96k.

[50] SCHWAGER: Jesus (1996) 174. (eredetiben németül, kiemelve)

[51] SCHWAGER: Jesus (1996) 272.

jelenti a jel és a valóság között. Az új közösség pontosan ellentéte a bűnbakokra épülő társadalomnak. „Az eucharisztikus ünneplés során az emberek a Kitaszított körül gyűlnek össze. Éppen a kitaszításról való megemlékezésnek, a bűnvallomásnak és a kitaszított és megölt áldozat kiengesztelő cselekvésének van közösséglétrehozó jellege."[52] Schwager hangsúlyozza, hogy Jézus drámája a keresztény liturgiában „reál-szimbolikusan újra meg újra jelenvalóvá"[53] válik, és a liturgikus cselekményben részt vevő emberek maguk is részesei lesznek a drámának.

Az emberiség egysége: a médiumok vagy az egyház útján?

A GS zsinati dokumentum felhívta figyelmünket arra, hogy az „egység előmozdítása" és az „egyház legbensőbb küldetése" között összefüggés van (GS 42). A konstitúció azonban nyitva hagyta azt a kérdést, hogy mit jelent közelebbről ez az összefüggés. Ennek kapcsán megfogalmaztuk annak lehetőségét, hogy a világ autonómiájának elismerése az egyház relativizálásához vezethet. Ezt a vonalat a CP is továbbvitte; a lelkipásztori határozat a médiumok világát egy bizonyos analógiában látta az egyházzal. A mindennapi tapasztalat ténylegesen azt mutatja, hogy a tömegkommunikációs eszközök segítségével az emberiség az egység olyan fokára jutott, amely korábban még sosem fordult elő a történelemben. Az egyházi tanítóhivatal tehát egy szintre helyezné az emberiség összegyűjtését az egyház, illetve a médiumok útján?

Tanulmányunkat azzal a szállóigévé lett megállapítással kezdtük, hogy az emberiség ma úgy áll előttünk, mint egy global village. Ez a metafora egy hasonlóságot sugall modern, egységesülő világunk és az archaikus falu között. A mimetikus elmélet azonban felhívja figyelmünket arra, hogy a falu harmóniája csak bűnbakok feláldozása árán lehetséges. „A technológiai folyamatok és piaci törvények komplexitása, de éppígy a tömegkommunikációs eszközök használata, alig változtattak valamit ezeken az alapvető, ősi törvényszerűségeken."[54] Emellett kultúránkban felbukkannak vallásos elképzelések a virtual community-ről, amely automatikusan, a médiumok alkalmazása révén jön létre. A mimetikus elmélet fényében az ilyen elképzeléseket mítosznak kell neveznünk, mivel szisztematikusan áldozatra épülnek, áldozataikat pedig leplezik.

Tillich és Metz megpróbálják teológiájukban a hamis vallás kritikáját is nyújtani. Különösen Tillich-nél találunk utalásokat arra, hogy a vallás démonivá is válhat. Az evangélikus teológusnál mégis az optimista szemlélet uralkodik, hogy ezt a veszélyt a teonóm kultúra el tudja kerülni. A démoni vallás, ami így Tillich-nél inkább a kivétel, Girardnál először is a mindennapi valóság. Ezt a vallást a kirekesztés logikája jellemezi, ezt a logikát azonban szigorúan leplezi, sőt, mindenki integrálásaként tünteti fel. Metz üdvözli a szekularizált világot, mint a humanizáció gyümölcsét. Girard ezzel szemben azt mondja, hogy a kinyilatkoztatás először radikális krízist eredményez, és az embereket választás elé állítja: vagy rábízzák magukat az igaz Istenre, vagy mimetikus vágyaik fogságában megsemmisítik egymást.

A megtestesülés az emberi vágyaknál kezdődik. Megkérdezhetjük, hogy mit jelent a megtestesülés a médiumok számára? Ez a fajta vallás látszólag megnemesíti az emberi

[52] NIEWIADOMSKI: Das Drama (1995) 43.
[53] SCHWAGER: Offenbarung (1996) 98.
[54] NIEWIADOMSKI: Extra media (1999) 159k.

vágyakat, de ezáltal „a rivalizálást is fokozza, áldozatot produkál, amelyet aztán leplez. Mindenekelőtt azonban szüntelenül újratermeli a szűkösség tudatát. A folyamatban az utolsó szó ezért nem a vallásé, hanem magáé az emberi vágyaké."[55] Hobbes nyomán azt mondhatnánk: „homo homini lupus" – mindenki mindenki ellen, hiszen ahol vannak istenek, ott kellenek imádók is.

A katolikus pozíció teljességgel szemben áll egy ilyen programmal. A történelem kezdetén áll Isten egyetemes üdvözítő akarata, amely az emberiség összegyűjtése által valósul meg; Istennek ugyanis úgy tetszett, „hogy az embereket ne egyenként, minden társas kapcsolat kizárásával szentelje meg és üdvözítse, hanem néppé tegye őket, amely őt igazságban megismeri, és szentül szolgál neki" (LG 9). S noha ezt a népet is az utánzás irányítja egy középpontra, az utánzás itt pozitív előjellel értendő. A Fiú ugyanis nem azért jött, hogy az utánzást leplezze, és ezzel csak még inkább erősítse; személyében inkább megtestesíti a tökéletes utánzást: „Utánozzatok engem, amint én az Atyát utánzom."[56] Ez az összegyűjtés pedig egy látható testet hoz létre, az ország kézzelfogható lesz. Ez a mozgalom mégsem alapít egy új kultúrát a meglévő mellett vagy a felett. A dramatikus teológia ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy az ember „mélyebb és egyetemesebb" (GS 9) vágyainak teljesülése nem lehetséges konfliktusok nélkül. Ezért az Istenről szóló beszédben megjelenik a proegzisztencia kategóriája.[57]

A II. Vatikáni Zsinat egyházképe pontosan ezen az ösvényen halad. Egyrészről tanúskodik az egyház bensőséges kapcsolatáról az egész emberiséggel (vö. GS 1 címe). Ugyanakkor az egyház prófétai feladatát sem felejti el, mivel az emberi történelmet áthatja az emberi igyekezet fonák dinamikája is. A bábeli torony ennek az óhajtott autonómiának a jelképe. Ebből a perspektívából szemlélve a modern tömegkommunikációs eszközök ambivalens valóságok. Egyrészt „Isten ajándékai" (CP 2); ugyanakkor a világ autonómiájába és annak fonák dinamikájába illeszkednek. Ezért nemcsak a béke és a megértés eszközei, hanem a mimézis spirálját is erősítik. Az emberiség összegyűjtése ezért semmiképp sem sikerülhet pusztán a médiumok útján; szükséges annak ekkleziológiai transzformációja.

Megtestesülés, szenvedés, szakramentális jelenlét

Mit jelent ez a transzformáció a tömegkommunikációs társadalom viszonyai között? Isten kiszolgáltatta magát az emberi kommunikációnak; Krisztus, az emberré lett Isten Fia földi élete során „a tökéletes kommunikátornak bizonyult" (CP 11). Nemcsak „emberi kézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkodott, emberi akarattal cselekedett, emberi szívvel szeretett" (GS 22), hanem egy emberi utat járt be, „az ősvilág ösvényét" (Jób 22,15)[58]; attól kezdve, hogy „mindenki dicsőítette" (Lk 4,15), egészen addig, míg mindenki elvetette. Jézus erőszakos halálában ugyanazt a törekvést fedezhetjük fel, amely a bábeli torony építése mögött áll. Ahogy az emberek egykor büszkeségükben egységet akartak elérni, úgy zárult be a kör a Fiú körül is; kitaszították és kivégezték őt, és a torony az ő vérére épült volna. De éppen a teljes kiszolgáltatottságban történik a transzfor-

[55] NIEWIADOMSKI: Die betrogenen Götter (2000) 68.
[56] GIRARD: Wenn all das (1997) 74.
[57] Vö. NIEWIADOMSKI: Gnadenlehre.
[58] Vö. GIRARD: Ijob. Ein Weg aus der Gewalt. A könyvben a szerző zseniális módon felfedi, hogy Jób szenvedéstörténete mögött a bűnbakmechanizmus húzódik meg.

máció; Jézus a kiszolgáltatottságot odaadássá változtatja, engedelmességben az Atya és szolidaritásban az emberek, még kivégzői iránt is. Isten egyetemes üdvözítő akarata minden ember integrálására irányul, és elmegy a legteljesebb ellenségszeretetig. Ez az elv pedig még az egyház látható szervezete fölött is áll, mivel a Szentlélek mindenkinek felkínálja a lehetőséget, „hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhasson e húsvéti misztériumhoz" (GS 22).

Az utóbbi megállapítás a tömegkommunikációs társadalom trendjében is tetszésre találna. De ha Isten egyetemes üdvözítő akaratát meghagyjuk egy anonim valóságnak, akkor csupán egy olyan teológiát produkálunk, amely jól összefér az emberi áldozatok világával. Ha azonban ezt az akaratot konkrétan írjuk le, mint amely látható kapcsolatokat és egy valódi testet hoz létre, akkor egyesek számára a remény, másoknak a botrány sziklájává lesz. Hiszen nem lehet tagadni, hogy a médiumok törvényszerűségeinek következtében az emberiségnek mintegy nyolcvan százaléka belátható időn belül nem fogja élvezni a tömegkommunikációs eszközök áldásait; a piac törvényszerűségeinek következtében pedig mindig lesznek olyan emberek, akik megfizetik mások „szép, békés és boldog életének" árát.[59]

Egy ilyen látható közösség, amelyben Isten üdvözítő akarata konkréttá válik, mindenekelőtt maga az egyház. A jelenlegi kulturális-politikai helyzetben fontos látnunk, hogy a katolikus egyház szinte az egyetlen olyan közösség, amely megengedheti magának a luxust, hogy ne vesse alá magát a médiumok világának, sőt egy bizonyos gondtalansággal még dacoljon is vele. Ezért fölemeli hangját a láthatatlan áldozatok mellett, és minden utópia ellenére hirdeti, hogy az emberi vágyak és remények beteljesedése nem az újabb és újabb technikák alkalmazásától várható.

A posztmodernben mindenki maga választja „istenét" és „vallását", amelyet mindenféle elkötelezettség nélkül gyakorol. Ezzel a trenddel szemben az egyház ekkleziológiai és szakramentális struktúrája a vallásos megtapasztalást nem a „hic et nunc" módján kínálja. A szakramentalitás ugyanis „tudatosan először a transzcendencia megtapasztalásának korlátairól beszél"[60]; maga az eucharisztikus ünneplés is „a jelen idők homályában" (SRS 48) történik. Az eucharisztikus közösségben pedig nemcsak a „szép, békés és boldog emberiség" képe jelenik meg, hanem az élet árnyoldalai is. A Kitaszított a megtört kenyér alakjában van jelen, őbenne pedig ott van minden „megroppant nádszál" (vö. Iz 42,3), minden áldozat, az emberi történelem során kiontott minden csepp vér, sőt az egész természet, amely „sóhajtozik és vajúdik" (Róm 8,22). Mindez megjelenik az eucharisztikus ünneplés során, és egy transzformáción megy át. Ez a transzformáció számunkra felszólítás, de ígéret is, hogy igyekezetünk „nem válik haszontalanná, hanem bizonyosan termékeny lesz" (SRS 48).

Tanulmányunkat azzal a megállapítással kezdtük, hogy korunkban az egyházias vallásosság visszavonulása és ezzel együtt egy újfajta „vallásosság" terjedése figyelhető meg. Az ilyen átalakulások elbizonytalanítanak, és nemritkán apokaliptikus kétségbeeséshez vezetnek. Annak érdekében, hogy reális szemléletre jussunk, Walter Benjamin híres mondatára utalunk: „A kapitalizmus egy olyan vallás, amely pusztán kultuszból áll, dog-

[59] „Az a kérdés, hogy milyen mély is a szakadék, a következőképpen válaszolható meg: egy olyan város, mint pl. Tokió, több telefonvonallal rendelkezik, mint az egész afrikai kontinens együttvéve; az emberiség fele pedig a mai napig még egyetlen telefonbeszélgetést sem folytatott, nem is beszélve az internet valamiféle használatáról." (Tagesthemen, 2005.)

[60] NIEWIADOMSKI: Erlösung 57.

mák nélkül."[61] A vallási tartalmakhoz és hagyományokhoz való kötődés megkérdőjelezése az embert hajlamossá tette az extrémizmusra. Így azon két álláspont között ingadozik, hogy a saját maga által létrehozott valóságot istenítse vagy démonizálja. A katolikus realizmus, még ha ez paradoxnak tűnik is, éppen a dogma iránti hűségből táplálkozik. Ez a dogma pedig az emberré lett Istent hirdeti, aki már akkor létezett, amikor a tömegkommunikációs társadalom még sehol sem volt, és még azután is létezni fog, amikor az már rég eltűnt. Ez a hit megengedi azt a gondtalanságot, hogy a prognosztizált átalakulások ellenére is megőrizzük a hívő bizakodást az ország sorsa felől.

Források[62] és irodalom

Egyházi megnyilatkozások a médiáról. Inter mirifica, Communio et progressio, Aetatis novae, Budapest, 1997.

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, Budapest, 2000.

PIUS XII.: Enzyklika Miranda Prorsus. In: Acta Apostolicae Sedis 49. (1957).

BENJAMIN, Walter: Kapitalismus als Religion. In: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften VI. Frankfurt am Main 1985.

DEUSSEN, Giselbert: „Communio et Progressio" auf dem Hintergrund der päpstlichen Lehrtradition. In: Eilers, Franz-Josef / Höller, Karl / Hose, Josef / Schmolke, Michael (Hrsg.): Kirche und Publizistik. Dreizehn Kommentare zur Pastoralinstruktion Communio et Progressio, München/Paderborn/Wien 1972.

GIRARD, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg 1983.

– Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a. M. ³1999.

– Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München/Wien 2002.

– Ijob. Ein Weg aus der Gewalt, Zürich/Düsseldorf 1999.

– Wenn all das beginnt... Dialog mit Michel Treguer, Münster 1997.

KEHL, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.

METZ, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968.

MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Das Kirchenbild von „Communio et progressio" im Kontext der nachkonziliaren Ekklesiologie. In: Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt 24 (1991).

NIEWIADOMSKI, József / PALAVER, Wolfgang (Hg.): Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag, Thaur 1995.

NIEWIADOMSKI, József: Das Drama Jesu. Raymund Schwagers Kurzformel des Glaubens. In: Niewiadomski, József / Palaver, Wolfgang (Hg.): Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag, Thaur 1995.

– Die betrogenen Götter. Religion und Wirtschaft im Zeitalter des Neuheidentums. In: Christliche Pädagogische Blätter 113 (2000) 66–69.

– Erlösung im Cyberspace. In: http://theol.uibk.ac.at/lesenraum/artikel/346.html (21.01.2004)

[61] BENJAMIN: Kapitalismus (1985) 102.

[62] A Tanítóhivatali szövegek idézésekor a magyar fordítást az eredeti szövegek alapján esetenként korrigáltam.

– Extra media nulla salus. Zum religiösen Anspruch der Medienkultur. In: ders.: Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur, Münster/Hamburg/London 1999.
– Gnadenlehre.
In: http://theol.uibk.ac.at/publ/xskripten/gnade-web-2.html#_1_3 (21.01.2004).

PALAVER, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster/Hamburg/London 2003.

ROLFES, Helmuth: Soziale Kommunikation und Wahrheitsverwaltung. Überlegungen zu Aetatis Novae Nr. 10 über die Medien im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft. In: Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt 25 (1992).

SCHWAGER, Raymund: Fragiles Gebilde Gesellschaft. Was sich von René Girard lernen lässt. In: Herder Korrespondenz 57/2 (2003).

Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck/Wien ²1996.
– Offenbarung als dramatische Konfrontation. In: Schwager, Raymund (Hg.): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg/Basel/Wien 1996.
– Theologie der Kirche. Gekürztes Vorlesungsmanuskript, Innsbruck 1992.

SCHWAGER, Raymund / NIEWIADOMSKI, Józef (Hg.): Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!, Münster/Hamburg/London 2003.

SCHWAGER, Raymund / NIEWIADOMSKI, Józef: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm. In: Zeitschrift für katholische Theologie 118/3 (1996).

Tagesthemen; 16. November 2005, 22:30 Uhr; Radermacher, Franz-Josef, Informatiker, Universität Ulm.
In: http://www.tagesschau.de/sendungen/0,1196,OID4961790_VID4961914 OIT4961808_RESms256_PLYinternal_NAV,00.html (17.11.2005).

TILLICH, Paul: Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur. In: ders.: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke IX. Stuttgart 1967.
– Religion und Kultur. In: ders.: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke IX. Stuttgart 1967.
– Über die Grenzen von Religion und Kultur. In: ders.: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke IX. Stuttgart 1967.

ZAHRNT, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München ⁴2002.

TARJÁNYI BÉLA

A papság az Újszövetségben

Ismeretes, hogy Jézus elfogadta a zsidó vallási intézményeket, nem kérdőjelezte meg a papság, a főpap szerepét és jelentőségét, részt vett a zarándoklatokon, a templomi imákon, ünnepségeken. Az apostolok, amikor és amíg Jeruzsálemben voltak, ugyanígy magukénak tekintették mindazt, ami a jeruzsálemi templomban történt. „Péter és János felmentek a templomba a kilencórai imádság idején..." – írja az Apostolok Cselekedetei (3,1), amikor a két apostol meggyógyítja a bénát. A jeruzsálemi hívek „naponta egy szívvel-lélekkel ott voltak a templomban", olvassuk az első keresztényekről (ApCsel 2,46). Majd pedig: „mindnyájan egy szívvel voltak együtt Salamon csarnokában..." (ApCsel 5,12) Pál megtérése után a Templomban imádkozik (ApCsel 22,17), a harmadik térítő út után pedig Jeruzsálembe érkezve bemegy a templomba, és bejelenti fogadalmát a zsidó illetékeseknek (ApCsel 21,26). Nap mint nap elmegy a templomba, amint ezt a következők mutatják („mikor a hét nap már lassan letelt, meglátták őt a templomban" 27. v.). Köztudott, hogy ifjabb Jakab, a jeruzsálemi ősegyház vezetője buzgón és a zsidók számára is példaszerűen végezte a vallási gyakorlatokat.

Mindezt pedig tették annak ellenére, hogy a templomi részvétel összeütközésekhez vezetett. Jézust a főpap és a főtanács parancsára fogják el és ítélik halálra, Pétert és Jánost elfogják, megvesszőzik és börtönbe zárják, Jakab apostolt kivégzik, Pált orvul meg akarják gyilkolni, ifjabb Jakabot pedig megkövezik. Ennek ellenére amíg a Templom állt, amíg a zsidó papság végezte a szertartásokat, addig Jézus követői sajátjuknak tekintették a Templomot, a templomi kultuszt, és nem beszéltek saját, külön papságról.

A Templom lerombolása, a templomi istentisztelet és áldozatok bemutatásának megszűnése teljesen új helyzetet teremtett. Erre az időre tehető a Zsidóknak írt levél megszületése, amely a – mondhatni – papság és kultusz nélkül maradt keresztény közösség számára gyökeres és logikus megoldást jelentett. Ez pedig nem volt más, mint Krisztus papi mivoltának felismerése, bemutatása, és ezáltal az új, keresztény papság létalapjának felismerése, bemutatása és tudatosítása.

A Zsidóknak írt levél szerzője Jézus alakjában egy egészen új vonást tár elénk. A tanítványok hitének alapja a Jézusban közvetlenül megtapasztalt isteni valóság. De mint ahogy a János-evangéliumban Jézus mondja: „Még sok modanivalóm volna számotokra, de most még nem tudjátok elviselni. Amikor pedig eljön az igazság Lelke, ő elvezet majd titeket a teljes igazságra" (Jn 16,13) –, ezt a megtapasztalt isteni valóságot nem értik még teljesen, ez fokozatosan bomlik ki a Szentlélek közreműködésével az idők folyamán. Ennek a megértési folyamatnak a része, amikor felismerik Jézus főpapságát. Jézus követői felismerték, hirdették és hangsúlyozták Jézus Messiás-voltát (vö. Mt), hangsú-

lyozták, hogy ő a Szabadító, aki megmenti a kitaszítottakat és a bajbajutottakat (vö. Lk), és rámutattak, hogy ő az Isten öröktől létező, egyszülött Fia (Pál, Jn). Mindezt vallja és hirdeti a Zsidóknak írt levél szerzője is: Jézus az Isten egyszülött Fia (Zsid 1,1–14), Isten dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása (Zsid 1,3), Isten társa a teremtésben és a világ feletti uralomban (Zsid 1,2; 2,8). A szerző azonban tovább lép, és egy új vonatkozást ismer fel Jézus művében: Bemutatja Jézust, mint az egyetlen, igazi és örök Főpapot.

Jézus több az angyaloknál, mert ők csak szolgák (Zsid 1,5–14), Jézus azonban Fiú; nagyobb Mózesnél, aki szintén csak szolga volt, és népét nem tudta elvezetni az ígéret földjére (3,1–4,10). Jézus viszont, mint az Újszövetség Főpapja, örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki. Olyan Főpap ő, aki részese lett kísértéseinknek és gyöngeségeinknek; akit nem ember, hanem maga Isten emelt a főpapi méltóságra Melkizedek rendje szerint (4,14–5,10). Nem véletlen, hogy a Zsidóknak írt levél szerzője Melkizedekre vezeti vissza Jézus főpapságát, mivel Melkizedek az egyetlen olyan ószövetségi személy, akit a Magasságbeli papjának neveznek, anélkül, hogy származása szerint a Mózes által kiválasztott ároni-levita papsághoz tartozna, mint ahogy Jézus sem származott papi családból. Melkizedek időben megelőzi az ároni papságot, ősibb, tehát ősiségénél fogva rangban felette áll az ároni papságnak. A Zsidóknak írt levél szerzője a felismert igazságot ti., hogy Jézus a legfőbb főpap, az Ószövetség alapján így tudja alátámasztani, megmagyarázni a hívők számára. Jézus áldozatisága csak egy aspektus a megváltás művében. A Zsidóknak írt levél szerzője számára csak mint új felismerés válik hangsúlyos, központi és kiemelt gondolattá, de ezzel nem akar egyebet, mint egy új vonással gazdagítani a már eddig megismert-felismert Jézus-arcot. Jézus áldozatisága, főpapsága nem írja felül az eddig felismerteket, hanem kiegészíti.

Jézus főpapsága magasabb rendű az ószövetségi főpapságnál, mert Jézus nem a testi leszármazás törvénye alapján lett főpappá, hanem a halhatatlan (isteni) élet erejéből; a régi főpapok meghaltak, Jézus viszont soha nem hal meg; Jézus nem gyarló, bűnös ember, neki nem kell saját vétkeiért áldozatot bemutatnia; Jézus nem a mulandó és tökéletlen szövetséget szolgálja, hanem a véglegest, a tökéletest.

Miként Jézus főpapsága, úgy az ő áldozata is tökéletes. Ezt nem kell megismételni, mert Jézus „saját magát adta tiszta áldozatul Istennek", „nem a bakok vagy borjak vérével, hanem saját vérével lépett be egyszer s mindenkorra a szentélybe, és örök megváltást szerzett (9,14.12).

Amikor a Zsidóknak írt levél szerzője rámutat, hogy Jézus az egyetlen, igazi, örök Főpap, ezáltal az új, az ószövetségi intézményektől független keresztény papságot és liturgiát (kultuszt) is legitimizálja. A kereszténység ugyanis, miközben levált a zsidóságról, valójában papság és templomi kultusz nélkül maradt. Szükségszerű volt, hogy új kultusz és új papság szülessék. Ez meg is történt: a kultusz helye és formája az „emlékezés" (kenyértörés, agapé) lett; a papság szerepét (funkcióját) a kultikus cselekmények eleve adott vezetői, a helyi „vének" (presbiterek) vették át. Az ószövetségi emlékek és a zsidósághoz fűző kötelékek természetes alapjául szolgáltak az összehasonlításnak, a zsidósággal szemben a saját kultusz és a saját papság tudatosításának, (belső) legitimizálásának.

A Zsidóknak írt levél egyedülálló dokumentuma annak, hogy a kereszténység a zsidóságtól való elszakadás útján hogyan tette meg az utolsó, döntő lépést: Jézusra, mint egyetlen, örök Főpapra tekintve, a kereszthalált mint egyszeri, tökéletes és tiszta áldozatot értékelve teológiailag is megalapozta saját külön kultuszát és a keresztény papság intézményét. Mindez – vagyis a teljes elszakadás és a tudatos teológiai megalapozás – csak Jeruzsálem pusztulása és a zsidó kultusz megszűnése után vált lehetségessé és szükségessé.

A Zsidóknak írt levél új meglátásait olvasva nagyon fontos számunkra, hogy feltárjuk ennek a Krisztus-vonásnak az előzményeit Jézus szavaiban és az ősegyház gyakorlatában. Az alapos vizsgálódás fényt derít arra, hogy Jézus papi mivoltának felismerése – és ezzel együtt a papság intézményének megjelenése – teljesen jogos és szükségszerű, mert visszavezethető Jézus intézkedéseire és az induló egyház kezdettől fogva megfigyelhető gyakorlatára.

1. JÉZUS SZÁNDÉKA, INTÉZKEDÉSEI

A legalapvetőbb és mindent eldöntő kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy vajon történt-e Jézus által kiválasztás, elkülönítés, sajátos hatalomátadás? Az ő döntése folytán az őt követők széles rétegéből kaptak-e egyesek sajátos megbízatást, feladatot, hatalmat, részesültek-e egyesek kiemelt módon az ő küldetéséből és hatalmából?

A válasz egyértelműen igen. A szinoptikus evangéliumok apostol-meghívás történetei következetesen tanúsítják, hogy a leendő apostolokat Jézus „látta meg" és hívta el, nem ők jelentkeztek apostolnak (Mk 1,16.19; 2,13). A Tizenkettőt Jézus „választja ki" – az eredeti szöveg szerint „létrehozza", „teremti" (vö. gör. epoiésen, Mk 3,14.16), hogy „vele legyenek", és „hatalmat ad nekik", hogy hirdessék az igét és kiűzzék az ördögöket (14–15. v.). Ők azok, akik előtt feltárja Isten országa titkait (Mk 4,11), míg a többiekhez csak példabeszédekben szól; nekik mondja el háromszor, hogy szenvedni fog (8,31; 9,32; 10,32–33). Jézus kilétének felfedése a három kiváltságos tanítvány előtt történik (Mk 9,2), csak ők lehetnek tanúi bizonyos csodáknak (pl. Jairus leányának meggyógyítása, Mk 5,37) és az utolsó éjszaka gyötrelmeinek (Mk 14,33). A Tizenkettőt kettesével elküldi, és ehhez a küldetéshez felruházza őket megfelelő hatalommal (Mk 6,7–13). Visszatérésük után meghallgatja beszámolójukat és elvonul megpihenni – egyedül velük (Mk 6,30-32).

Ezeket a szinoptikusok által közösen tanúsított részleteket Máté kiegészíti a Péter elsőségére vonatkozó emlékkel (Péter vallomása, ő a szikla, amelyre az Egyház épül, a neki adott oldó-kötő hatalom, Mt 16,18–19). Lukács beszámol arról, hogy Jézus kiválasztott és elküldött hetvenkét tanítványt is (Lk 10,1–12), elmondja, hogy Jézus rendszeresen oktatta a tanítványokat külön is (Lk 11,8–13; 12,1–53), nekik tanította meg a Miatyánkot (11,1–4), és az utolsó vacsora alkalmával ezt mondta nekik: „Tegyétek ezt az én emlékezetemre" (22,19). Végül János arról tanúskodik, hogy Jézus külön imádkozott tanítványaiért, és külön azokért, akik az ő szavukra hinni fognak (Jn 17,9–19). Jánostól tudjuk meg azt is, hogy Jézus átadta az apostoloknak a Szentlelket (rájuk lehelt), mindegyiküknek megadta a bűnbocsátó hatalmat, és saját küldetését továbbadta nekik (Jn 20,21–23).

Bár az evangélisták leírásai, amelyek bemutatják Jézus tevékenységét és intézkedéseit, visszatükrözik saját koruk és konkrét közösségük felfogását és viszonyait is, ennyi részlet láttán aligha lehetne azt mondani, hogy a hívek köréből egyesek kiválasztása, elkülönítése, különleges hatalommal és sajátos küldetéssel való felruházása nem Jézus rendelkezése, nem az ő szándéka szerint történt és történik az egyházban. Jézus igenis különböző feladatok végzésére rendelt egyeseket, és a többiektől megkülönböztetett módon és mértékben bízta meg őket az egyházban sajátos tisztségük betöltésére. Ezek a jézusi intézkedések képezték és képezik a további fejlődés alapját, egyben a papság intézményének tudatos és körülhatárolt megjelenésének kiindulópontját.

2. AZ ŐSEGYHÁZ ÉLETE

Az ősegyházban fokozatos fejlődést figyelhetünk meg, melynek során lassanként konkretizálódnak, egyre inkább körülhatárolódnak az egyes szerepek, megbízatások az egyházban, és ezzel együtt megjelennek az új elnevezések is: a „preszbiterosz", az „episzkoposz" és a „diakonosz". Ezek közül az első és legfontosabb a „presbiter". Jeruzsálemben a döntéseket rendre „az apostolok és a presbiterek" hozzák (ApCsel 15,2.4.6.22.23.41; 16,4), az antióchiai egyház adományát is a „presbiterek" veszik át (ApCsel 11,30), és Pál is Jakab és „a presbiterek" előtt jelenik meg harmadik útja után, hogy tisztázza magát (ApCsel 21,18). A térítő utak során Pál és kísérői az egyházak élére „presbitereket rendeltek" (ApCsel 14,23). Ezt a feladatot kell végeznie Krétán Titusznak is (Tit 1,5–6). Az 1Tim 5,17 a presbiterekről már mint általánosan ismert egyházi tisztségről beszél, és megszabja a tisztség betöltésének feltételeit (vö. Tit 1,6). Döntő újdonság, hogy míg az „apostol" elsősorban vándortanító, addig a „presbiter" már 'rezidens', helyhezkötött tisztségviselő. Megfigyelhető a feladatok megosztása is: az 1Tim 5,17 szerint vannak köztük, akik „az igehirdetést és a tanítást végzik" – tehát vannak olyanok is, akiknek más a feladata (pl. a szertartások vezetése, a közösségi élet, az anyagi ügyek, szociális munka irányítása stb.).

A „diákonus" a másik leggyakrabban említett tisztség az ősegyházban. A megjelölést Pál alapvetően „szolga, munkatárs" értelemben használja, és gyakorta nevezi így mind önmagát (2Kor 3,6; Kol 1,23.25 stb.), mind munkatársait: Főbét (Róm 16,1), Tichikuszt (Ef 6,21; Kol 4,7); Epafrászt (Kol 1,7), és Timóteust (1Tessz 3,2). De arról is tanúsodik, hogy a kifejezés az ő korában már meghatározott tisztséget is jelöl: Filippiben „episzkoposzok és diákonusok" állnak az egyház élén (Fil 1,1). Az 1Tim 3,8–13 pedig a diákonus-tisztség betöltésének feltételeiről olvashatunk. – Ezen tisztség kezdeteire vonatkozóan hagyományosan a az Apostolok Cselekedetei 6,1–6-ot szokás említeni. Ezzel kapcsolatban szükséges azonban két dolgot pontosítani. – a. Valószínűleg nem ők voltak az első diákonusok az egyházban: kiválasztásuk kiváltó oka az volt, hogy a görögök („hellének" = szórvány-zsidó származású keresztények) özvegyeinek gondozását elhanyagolták. Tehát a helybéliek özvegyeiről kielégítő gondoskodás történt – valószínűleg más, korábban kiválasztott, ill. megbízott szolgálattevők. – b. Az „első diákonusok" nem csak a rászorulókat gondozták, hanem teljes körű apostoli munkát végeztek: az egyikük, István „telve kegyelemmel és erővel, csodákat és nagy jeleket művelt..." „Felléptek egyesek... és vitatkoztak Istvánnal, de nem tudtak ellenállni bölcsességének és a Léleknek, amely által szólt" (ApCsel 6,8–10).

Az „episzkoposz"– „püspök" az Apostolok Cselekedeteiben nem szerepel, az apostoli levelekben pedig éppen, hogy csak megjelenik. A filippi egyház élén az „episzkoposzok és diákonusok" állnak (Fil 1,1), az 1Tim 3,1–7 a tisztség betöltésének személyi feltételeit részletezi, a Tit 1,7–8 pedig emellett arról is tanúskodik, hogy a „püspök" legfőbb feladata a hiteles tanítás hirdetése és védelme. A püspök, mint egyszemélyi, legfőbb vezető, az Újszövetségben még nem szerepel.

3. KÖZÖS VONÁSOK JÉZUS KÖRNYEZETÉBEN ÉS AZ ŐSEGYHÁZBAN

a) Hármas tagozódás, három fokozat – Jézus meghirdeti az örömhírt, az Isten Országának kezdetét, ennek kibontakoztatásán, megvalósításán fáradozik. Ennek az új valóságnak, új közösségnek a megvalósítása, létrehozása az ő legfőbb célja. Céljának megvalósításához munkatársakat keres, hív, választ ki, megosztja velük küldetését és hatalmát.

Intézkedései folytán ezen a téren hármas tagolódás figyelhető meg: Jézus, mint a legfőbb tanító, a 12 apostol, mint a legfőbb letéteményesek és elsődleges munkatársak (akik „vele vannak", akik előtt feltárja Isten Országának titkait, és akik minden tettének tanúi), és végül a hetvenkét tanítvány. Az apostoli korban az apostolok és tanítványaik a legfőbb letéteményesek, a presbiterek az egyes egyházak, közösségek vezetői, irányítói (közöttük a „felügyelők", a „püspökök"), és végül szolgálattevő „diákonusok".

b) Felülről származó kiválasztás, hatalomátadás, küldetés – Jézus művének folytatóit Jézus maga hívja meg, ő választja ki, hatalmazza fel és küldi őket, és ugyanezt teszik az apostolok is az ő munkatársaikkal. A szinoptikus evangéliumokban minden esetben Jézus „látja meg", ő hívja meg a leendő apostolokat (Mk 1,16p: Simon és András; 1,18p: Jakab és János; Mk 2,14p: Lévi). Ő választja ki (szó szerint: „teremti meg") a Tizenkettőt, ő ruházza fel őket megfelelő hatalommal, ő bízza meg őket az örömhír hirdetésével (Mk 3,13–19p). S amikor kettesével elindulnak, ez is Jézus külön megbízásából történik (Mk 6,7–12). Ha valaki maga jelentkezik tanítványnak, ő ezt inkább elhárítja (pl. a gerázai megszállott, Mk 5,18–19). Jézus emeli ki Pétert a többiek sorából, és ő ruházza fel őt a legfőbb oldó-kötő hatalommal (Mt 16,18–19). Kiválaszt és küld hetvenkét tanítványt is, s megbízza őket az örömhír hirdetésével (Lk 10,1–12). A feltámadás után a Tizenegy Jézustól kapja végső küldetését „minden néphez" (Mt 28,18–20), illetőleg az általa küldött Szentlélektől (ApCsel 1,8 vö. Jn 20,22). Pál apostol is sokszor hivatkozik arra, hogy őt Jézus választotta ki, Jézus hívta meg, és tőle kapta apostoli hatalmát és küldetését. Az ősegyház ez a felülről jövő kiválasztás, hatalomátadás és küldés gyakorlata folytatódott. Így történt Mátyás kiválasztása (ApCsel 1,15–26: sorsvetéssel Istenre bízzák a döntést), a hét diákonus kiválasztása kézföltétellel (ApCsel 6,1–6), Péter és János szamariai küldetése (ApCsel 8,14: a küldők „az apostolok, akik Jeruzsálemben voltak"), valamint Barnabásé és Saulé (ApCsel 13,2–3: a Szentlélek sugallatára történik, a megbízást kézföltétellel kapják). Pál és tanítványai, amikor végigjárják az egyházakat, „böjtölve és imádkozva presbitereket rendeltek számukra" (ApCsel 14,23). A pasztorális levelek mutatják, hogy a hatalomátadás, ill. küldés gesztusa, a kézföltétel általános gyakorlattá vált (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). A Zsid 6,1–2 pedig arról tanúskodik, hogy a „kézföltétel" (= hatalomátadás, „felszentelés") éppoly alapvető fogalom már az egyházban, mint a megtérés, a hit, a halottak feltámadása és az örök ítélet.

c) Az igehirdetés elsődlegessége – A kiválasztás és hatalomátadás azért történik, hogy valaki a felülről jövő megbízás alapján hivatásszerűen Jézus művét folytassa. Ezt az egyes szövegek többféleképpen fogalmazzák meg, ill. érzékeltetik. A kiválasztottak feladata Jézust „követni", „vele lenni", a gyógyítás, a démonok kiűzése, az oldás-kötés, a bűnbocsánat, a keresztelés, de ide sorolható a liturgikus „emlékezés" is (Lk 22,19), valamint az egyházszervezés (pasztorális levelek). De a legalapvetőbb és leggyakrabban előforduló feladat az örömhír hirdetése, a tanítás (Mk 3,14p; Mk 6,12: a bűnbánat hirdetése; Lk 10,9; Mt 28,19–20; Lk 24,47: a megtérés hirdetése; ApCsel 1,8: tanúságtétel Jézusról; ApCsel 1,22: tanúságtétel a feltámadásról). Még István is tanít, s a tanítás miatt szenved vértanúhalált, jóllehet őt társaival együtt a rászorulók szolgálatára, gondozására választják ki az apostolok. Mindebből világosan látható, hogy a kiválasztottak legfőbb feladata az örömhír hirdetése: a jézusi tanítás továbbadása és a Jézusról szóló tanúságtétel.

4. JÉZUS MŰVÉNEK LEGFŐBB LETÉTEMÉNYESEI ÉS FOLYTATÓI – A PAPI REND TAGJAI

Mindezek alapján nyilvánvaló, hogy Jézus által kiválasztás, elkülönítés, sajátos hatalomátadás történt. Az ő döntése folytán az őt követők széles rétegéből egyesek sajátos megbízatást, feladatot, hatalmat kaptak, egyesek kiemelt módon részesültek az ő küldetéséből és hatalmából. Ez a Jézus által megkezdett gyakorlat folytatódott az ősegyházban, amikor az apostolok továbbadták ezt a küldetést és hatalmat tanítványaiknak, ill. az egyes közösségek, helyi egyházak vezetőinek. Úgy is fogalmazhatunk: az egyházban vannak meghatalmazott küldöttek, vezetők – és vannak vezetettek. Vannak tanúk – és vannak, akik az ő tanúságtételüket elfogadják, és eszerint hisznek, gondolkoznak, élnek. Vannak, akik Jézus küldetését Isten (Jézus) megbízásából folytatják – és vannak, akik e küldetés jótéteményeiből részesülnek.

Hogy azokat, akik az egyházban Jézus művét felülről kapott megbízás és felhatalmazás birtokában hivatalból végzik, végül papságnak, papi rendnek nevezzük, az a későbbi (fogalmi) fejlődés eredménye. Ezen az úton az első, döntő lépést a Zsidóknak írt levél szerzője tette meg, aki Jézus prófétai, királyi mivolta helyett az ő papi szerepére mutatott rá az ószövetségi előzmények tükrében, ezt állította a középpontba. Ezt természetesen meg kellett előznie annak, hogy Jézus művének mondhatni csúcspontjának, a keresztha-lálnak Jézus követői felismerjék az áldozat-voltát[1]. Ha Jézus legszembetűnőbb tette a kereszthalál által Istennek bemutatott áldozat, akkor ő az igazi Főpap, következésképpen azok, akik az ő művét az ő megbízásából folytatják – és „kiegészítik" az ő szenvedését[2] – részesülnek az ő papságából, azaz maguk is papok, az újszövetségi papi rend tagjai.

Ennek a rendnek a feladata mindenekelőtt az örömhír hirdetése, Jézus tanításának továbbadása, értelmezése és elmélyítése. Természetes, hogy Isten (Jézus) akaratából ők a közösség vezetői, szervezői, irányítói is, és a közösség új kultuszának[3] hivatott megvalósítói: a kegyelmi eszközök (szentségek) kiszolgáltatása, Krisztus áldozatának újra megjelenítése.

5. AZ APOSTOLOK KORA UTÁN

Az apostoli kort követően az apostolok és közvetlen apostoltanítványok helyébe a presbiterek közül kiemelkedő „püspökök" lépnek, mint az igaz tanítás legfőbb letéteményesei. A presbiterek vezetik az egyes közösségeket, és mellettük, irányításuk alatt szolgálnak a diákonusok.

[1] Az evangéliumok tanúsága szerint ez az értelmezés Jézusra vezethető vissza: „Jézus az utolsó vacsorán a kehelyhez fűzött értelmező szavakkal még egyszer megerősíti egyedülálló igényét a bűnbocsánat közvetítésére, sőt halálának eseményét és önkéntes elfogadását is ennek a közvetítésnek a távlatába helyezi. Halála is Isten bocsánatának, kiengesztelődésének a közvetítője, eszköze lesz." (PUSKÁS Attila, Jézus üdvözítő halála mint áldozat, Mérleg, 2006/2–3. sz., 206. o.)

[2] „Jézus a templomi kultusszal szemben – ahelyett és annak igazi alternatívájaként – az utolsó vacsorán új kultuszt alapított az Isten országa végleges eljöveteléig tartó időre. A kehelyszavakban megjelenő „szövetség", ill. „új szövetség" kifejezés ezt az új, Jézus által alapított kultuszt, az eucharisztia ünneplését jelentené." (Gerd THEISSEN – Anette MERZ, Der historische Jesus, Göttingen, 1997. 359–388.)

[3] Kol 1,24–26: Most pedig örömest szenvedek értetek, és kiegészítem testemben azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéseiből, testének, az egyháznak javára, amelynek én szolgája lettem az Istentől értetek kapott tisztségnél fogva, hogy teljesen érvényt szerezzek Isten igéjének, a titoknak, amely századok és nemzedékek óta el volt rejtve, de amelyet most kinyilatkoztatott szentjeinek.

A Didakhé „püspökök és diákonusok" szenteléséről beszél: „Kézföltétellel válasszatok magatoknak az Úrhoz méltó püspököket és diákonusokat, szelíd és nem pénzéhes, igazmondó és kipróbált férfiakat; ők látják el ugyanis nektek a tanítók és próféták szolgálatát" (Didakhé 15,1, ld. Vanyó L. szerk., Apostoli Atyák, Ókeresztény Írók 3., 100. o.). Római Szent Kelemen ugyanígy: Az apostolok „miután a különböző vidékeken és városokban hirdették az igét, elöljárókat állítottak mindenütt..., püspököket és diákonusokat, azok számára, akik hinni fognak" (1KorKel 42,4 ld. Vanyó L. szerk., Apostoli Atyák, Ókeresztény Írók 3., 130. o.). Nem véletlen, hogy Szent Kelemen ezt írja: „Felajánlásainkat, és a szent cselekményeket gondosan végezzük, mert (Jézus) parancsaiban nem hanyag és rendetlen módon hagyta ránk, hanem meghatározott időre és órára. Meghatározott helyen, és meghatározott személyek által akarta ő ezeket végeztetni... Adottak voltak ugyanis a főpapnak a maga szent cselekményei, ugyanígy a papoknak is megvannak a nekik rendelt feladataik, a leviták számára az előírt szolgálataik, és a néphez tartozó embert is kötik a nép számára előírt rendelkezések." (1KorKel 40,2–5, ld. Vanyó L. szerk., Apostoli Atyák, Ókeresztény Írók 3., 129–130. o.) – Végül Antióchiai Szent Ignác: „A püspök Isten helyettese, a presbyterek pedig az apostolok tanácsa helyét foglalják el, a számomra oly igen kedves diákonusokra Jézus Krisztus szolgálata van bízva" (ad Magn. 6,1, ld. Vanyó L. szerk., Apostoli Atyák, Ókeresztény Írók 3., 172. o.).

Mindez a Jézus által kezdett és az apostolok által továbbvitt gyakorlat egyenes folytatása. A kiválasztottak papi mivoltának tudatosulása még további fejlődés eredménye volt, ezt követte a „pap" (sacerdos) megjelölés használatának elterjedése.

TÖRÖK LÁSZLÓ

Egy új módszer a Szentírás megértéséhez: a retorikai analízis

1. A MÓDSZER HELYE A SZENTÍRÁSTUDOMÁNYBAN

A *Pápai Biblikus Bizottság* dokumentuma[1] az irodalmi elemzés új módszereit tárgyalván, *A retorikai elemzés* címszó alatt, valójában három megközelítési módszert különböztet meg. A három közül a második, amelyik „a szemita szerkesztési módra figyel", képezi tanulmányom tárgyát.

Maga az elnevezés meglehetősen újnak számít. Legelőször *J. Muilenburg* használta 1968. december 18-án, a *Society of Biblical Literature* rendes évi konferenciáján a Berkeley Egyetemen, Kaliforniában:

> Érdeklődésem tárgya mindenekelőtt a héber irodalom szerkesztési módja, annak a sokféle eszköznek a megismerése a célom, amelyek segítségével egy-egy szöveg organikus egysége megvalósul. A továbbiakban ezt a szövegalkotó munkát „retorikának" fogom hívni, az azt vizsgáló metodológiát pedig „retorikai analízisnek" („Form Criticism and Beyond" 8.).[2]

A módszert teljesen átfogó, és szisztematikusan feldolgozó mű még nem áll rendelkezésünkre, csak különböző monográfiák, kommentárok, melyek e metódust alkalmazzák egy-egy bibliai könyv vagy szövegrész feldolgozásánál. A retorikai analízis nemzetközileg ismert, és elismert professzora Rómában, a Pápai Gergely Egyetemen, a francia származású jezsuita, *Roland Meynet*. A módszer bemutatás kapcsán főleg az ő műveire és előadásaira, a mellette szerzett tapasztalatokra támaszkodom.

Természetesen az új elemzési eljárásokkal kapcsolatban mindig megjelenik egyfajta szkepszis. Nemegyszer éles konfrontációknak is tanúi lehetünk az egyes irányzatok képviselői között. Tény, hogy minden módszernek megvannak a maga nemegyszer megkérdőjelezhető előfeltételezései, így a kutatást több mint egy évszázada uraló történeti-kritikai módszernek is, amellyel szemben sokan megfogalmazták már kritikájukat.[3]

[1] *Szentírásmagyarázat az egyházban*, 17–19.

[2] A terminológia francia nyelvterületen való alkalmazásához ld. R. MEYNET, *Qeulle est donc cette Parole? Lecture rhétorique de l'evangile de Luc (1–9 et 22–24)*, LD 99A e B, Párizs 1979. 14–15. o.

[3] Vö. M. É. BOISMARD–A. LAMOUILLE, *La vie des évangiles; initiation à la critique des textes*, Párizs 1980. 111–115. o.

A történeti-kritikai módszer és a retorikai analízis alapfeltételezései a következő pontokon konfrontálódnak:

- Az „irodalmi kritika"[4] az alábbi feltételezésekre épül: keresd a szövegben az „anomáliákat", az „ellentmondásokat", az „ismétlődéseket", „tévedéseket", „hanyagságokat" és a „logikai csúsztatásokat", amelyek különböző korokban keletkezett források egybeszerkesztésére utalnak. A retorikai analízis viszont azt mondja, hogy a fentebb említett kritériumok a nyugati gondolkodásmódból fakadnak. Miért ne létezhetne egy a miénktől eltérő gondolkodási és kifejezési mód. Miért ne feltételezhetnénk, hogy a bibliai retorika törvényei eltérnek a mi modern logikai gondolkodásmódunktól, ami a klasszikus római és görög kultúra öröksége.
- A „műfajkritika" és a „hagyománykritika" felfedezi, és elkülöníti egymástól a különböző műfajokat, és hagyományrétegeket, és próbálja megkeresni azt a történelmi hátteret, amelyben keletkeztek, azokat az egyéb, Biblián kívüli hagyomány áramlatokat, amelyekbe beilleszkedhetnek. A retorikai analízis viszont, bár elismeri a Szentírás könyveinek különböző forrásokból és műfajokból való összetettségét, elemzése során mégis inkább arra a fontos szempontra teszi a hangsúlyt, hogy a végső szerzők, koherens művet alkottak, ahol az egyes részletek valamiféle egységet alkotnak.
- A „szerkesztéskritika" már a szöveg végső formájára figyel ugyan, de még mindig megmarad történelmi síkon, azt kutatván, milyen külső szempontok vezethették a redaktort, milyen gyakorlati üzenetet akart átadni annak a konkrét történelmi kornak, amelyben művét egybeszerkesztette. A retorikai analízist viszont, inkább a szent szövegek belső összefüggése érdekli.[5]

A retorikai analízis szoros rokonságban áll a nyelvészettel, felhasználja annak ismereteit és fogalmi készletét. A beszélt nyelv pontosan meghatározható elemekből építkezik, a grammatika és a nyelvi összefüggés, kohézió szabályai szerint. A retorika már egy magasabb fórum, az a rendező elv, amely valami miatt dönt egy-egy szó, nyelvtani forma, valamilyen belső összefüggés, ellentét, párhuzamosság stb. eszközének alkalmazása mellett, azért hogy az üzenet, ami átadásra kerül, nemcsak értelmes, hanem minél hatékonyabb is legyen. Amikor tehát retorikai szempontból akarunk elemezni egy szöveget, mindenekelőtt rá kell mutatnunk azokra a belső elemekre, összefüggésekre, amelyek apró láncszemekként összekapcsolódva sajátos retorikai egységet alkotnak, hogy az összefüggéseken keresztül felfedezzük azt az esetleg ki nem mondott szempontot, rendező elvet, üzenetet, amit az adott szöveg retorikailag magában rejt.

[4] A történeti-kritikai módszer fázisaihoz ld. a Pápai Biblikus Bizottság dokumentumának, *Szentírásmagyarázat az egyházban*, 14–15.

[5] Vö. R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca, Analisi retorica*, Bologna ²2003. 10–11. o.

2. AZ ELEMZÉS SZEMPONTJAI

Ezt a belső összevetést a következő szempontok szerint és a következő szinteken végezzük el[6]:

A) Azonosság

Az azonosság lehet teljes és részleges. Ez utóbbi esethez tartozik például az analógia.

1. Lexikális szinten

1.1. TELJESEN AZONOS LEXÉMÁK VAGY MONÉMÁK[7]

Teljes azonosságról két vagy több szó között akkor beszélünk, ha mind a jelentésük, mind pedig a szótári alapformájuk tökéletesen megegyezik.

: [17] Ne gondoljátok,
. hogy **eljöttem** ***eltörölni***

:. a törvényt vagy a prófétákat.

– Nem **jöttem el** ***eltörölni,***
+ hanem beteljesíteni (Mt 5,17).

1.2. RÉSZBEN AZONOS LEXÉMÁK

1.2.1. Azonos hangzású vagy többjelentésű szavak (homonémák)

A magyar nyelvben példa erre az „ég" szó, ami főnévként az „égboltozatot" jelöli, de ha ige, azt jelenti: „ég a tűz."

Többjelentésű szó nagyon sok van a Szentírásban, de egy egységen belül igen ritkán fordul elő ugyanaz a szó különböző jelentéssel. De, pl. *Jeremiás könyvének* 31. fejezetében, a *tamrûrîm* kifejezést a 15. versben „keserűség"-nek, a 21. versben pedig „útjelző"-ként fordítják.

1.2.2. Rokon értelmű szavak (szinonimák)

Két szó között akkor beszélünk rokon-értelműségről, ha eltérő hangzásuk ellenére azonos a jelentésük.

mindenki, elbocsátva a feleségét,
- kivéve **a paráznaság** esetét,
kiteszi őt **a házasságtörésnek** (Mt 5,32).

[6] Vö. R. MEYNET, *L'analisi retorica,* Brescia 1992. 143–157. o.

[7] Lexémának nevezzük a legkisebb értelmes nyelvi egységet. A monéma a szavaknak ragok és toldalékok nélküli formája, ahogy a szótárakban megtalálhatjuk őket. Nagyjából ugyanez vonatkozik a morfémákra, vagyis az egyéb önálló nyelvtani jelentéstani elemekre pl. névmások, elöljárószók stb. is.

1.2.3. Részben azonos hangzású szavak (paronomasia)

Két vagy több szó között akkor áll fenn ez a kapcsolat, ha eltérő jelentésük ellenére, a hangzásukban nem nagy az eltérés.

[12] Ám	akik	befogadták,		
azoknak		hatalmat adott,		
hogy		Isten gyermekei	**legyenek** *(genesthai)*.	
Azoknak,	akik	hisznek nevében,		
	[13]akik	nem	a vérnek vagy a testnek	
			a vágyából	
		s nem is	a férfi	akaratából,
		hanem	Istentől	**születtek**
				(egennēthēsan)
		(Jn 1,12–13).		

1.2.4. Azonos jelentéskörbe tartozó szavak

Azokat a szavakat soroljuk ebbe a kategóriába, amelyek eltérő jelentésük ellenére, valamilyen szempontból egy nagyobb egység részének tekinthetők: pl. égtájak, napszakok, testrészek stb.

[29] Ha pedig		**a szemed**,	a jobboldali,	botránkoztat téged,
	- vájd ki azt,			
	- és vesd el magadtól;			
=	mert hasznosabb neked,			
+	hogy elvesszen egy	**a testrészeidből**,		
	- és ne az	**egész tested**	vettessen	a Gehennára.
: [30] És	ha a jobboldali	**kezed**	botránkoztat téged,	
	- vágd le azt,			
	- és vesd el magadtól; (Mt 5,29–30).			

2. A szószerkezetek és mondatok szintjén (Szintaxis)

2.1. A SZAVAK *(LEXÉMÁK, MORFÉMÁK)* AZONOS SZINTAKTIKAI FUNKCIÓBAN

Az előző példában a „szem" és a „kéz" nemcsak azonos jelentéskörbe tartozó szavak, hanem mindketten az alany szerepét is betöltik a saját mondatukban.

2.2. EGYES KONSTRUKCIÓK AZONOS SZINTAKTIKAI FUNKCIÓBAN

2.2.1. Azonos szókapcsolatok (szintagmák)

Szeresd	*felebarátodat,*	és
gyűlöld	*ellenségedet* (Mt 5,42).	

A két szókapcsolatban, azonos sorrendben, a felszólító módú állítmányokat a tárgyak követik, amelyekre a cselekvés vonatkozik.

2.2.2. Azonos felépítésű tagmondatok (propozíciók)

+	mert	***napját felhozza***	**a gonoszokra és a jókra,**
+	és	***esőt ad***	**igazakra és igaztalanokra** (Mt 5,45b).

A két azonos felépítésű tagmondatban két azonos szókapcsolat ismétlődik: kötőszó + állítmány (a görögben csak az első összetett névszói állítmány) + határozó.

3. A ritmus szintjén

- [34c]	**sem**	**az égre,**	
=	***mert***	***a trónusa***	az Istennek;
- [35]	**sem**	**a földre,**	
=	***mert***	***zsámolya***	az ő lábainak;
-	**sem**	**Jeruzsálemre,**	
=	***mert***	***városa***	a nagy királynak (Mt 5,34c–35).

A három példában a tiltás és az indoklás azonos sorrendben váltja egymást, és a szavak száma is nagyjából azonos.

4. Az elbeszélés szintjén

: [29] **Ha** pedig A SZEMED, **a jobboldali, botránkoztat téged,**

- *vájd ki* **azt,**
- **és vesd el magadtól;**

= **mert hasznosabb neked,**
+ **hogy elvesszen egy** A TESTRÉSZEIDBŐL,
- **és ne az** *EGÉSZ TESTED* *vettessen* **a Gehennára.**

: [30] És **ha a jobboldali** KEZED **botránkoztat téged,**

- *vágd le* **azt,**
- **és vesd el magadtól;**

= **mert hasznosabb neked,**
+ **hogy elvesszen egy** A TESTRÉSZEIDBŐL,
- **és ne** *AZ EGÉSZ TESTED* **a Gehennára** *jusson* (Mt 5,29–30).

A két részlet, némi eltéréssel, ugyanazt az igazságot mondja el.

B) Ellentét

1. Lexikális szinten

Az ellentétes szavak természetszerűleg különböznek egymástól hangalakjukban. Jelentésük szerint azonos nagyobb egység részei, amelyen belül egymásnak ellentétes pólusai, mint pl. a „jó" és a „rossz" – ellentétes tulajdonságok; a „fel" és a „le" – ellentétes irányok stb.

+ mert napját felhozza	**a gonoszokra** és ***a jókra,***
+ és esőt ad	**igazakra és** ***igaztalanokra*** (Mt 5,45b).

2. A szószerkezetek és mondatok szintjén (Szintaxis)

Ilyen ellentét lehet pl. ellentétes modalitású mondatok (kérdő és kijelentő), egyszerű és összetett mondatok váltakozása; az igék módjának a megváltoztatása, vagy mint az alábbi példában, állító és tagadó mondatrészek szembeállítása.

[18] Mert bizony mondom nektek,

.	**addig, amíg**	**elmúlik**	:. az *ÉG* és a *FÖLD*,
-	***nem***	***múlik el***	- egy *IÓTA* vagy egy *VESSZŐCSKE* a törvényből,
+	addig, amíg	minden	***megvalósul.***

3. Az elbeszélés szintjén

: [38] Hallottátok,
:. hogy megmondatott:

= **Szemet**
- **szemért,** és

= **fogat**
- **fogért.**

:. [39] *Én pedig mondom nektek:*

+ ***Ne szálljatok szembe a gonosszal*** (Mt 5,38).

A két részlet egymásnak ellentmondó parancsokat fogalmaz meg.

Az azonosság és az ellentét eme kapcsolatait a kompozíció minden szintjén fel kell tárni.

3. KOMPOZÍCIÓS SZINTEK

Az egyes szinteknek már vannak elterjedt terminusai a francia és az olasz nyelvben, amelyek nyilván latin alapúak. Elkerülendő a sok idegen szó használatát, próbáltam találni megfelelő magyar terminusokat, de nem minden esetben sikerült. Ilyenkor a latin terminus magyaros átiratát tartottam meg. Ily módon, az általában megkülönböztethető kompozíciós szintek az alábbiak:

TAG (*membrum*): általában azonos egy tagmondattal.
SZEGMENS: 1-3 tag alkotja.
RÉSZLET (*branum*): 1-3 szegmens alkotja.
RÉSZ (*pars*): 1-3 részlet alkotja.
SZAKASZ (*sequentia*): 1-3 rész alkotja.
PERIKÓPA: A teljes szöveg.

4. A RETORIKAI ELEMZÉS FOLYAMATA

A retorikai analízis segítségével végzett szövegelemzés során, a következő lépések képezik a munkafolyamatot.[8]

1. lépés: az elemzés tárgyát képező szöveg bemutatása.
Külső és belső érvek segítségével meghatározzuk a kiválasztatott perikópa tartalmát, kezdetét és végét. Ezután áttekintjük a felmerülő szövegkritikai és lexikális problémákat, és szó szerint is rögzítjük azt az eredeti héber vagy görög szöveget, amit elemezni kívánunk. Fontos alapelv, hogy a retorikai analízist mindig az eredeti nyelven végezzük el. A fordításoknak, amelyeket a közérthetőség miatt alkalmazunk, a lehető leghűségesebben követniük kell az eredeti nyelvet, ami azt jelenti, hogy szigorúan ügyelni kell arra, hogy ugyanazt a héber vagy görög szót következetesen mindig ugyanazzal a magyar kifejezéssel fordítsuk, és amennyire csak lehet, meg kell tartani a szavak sorrendjét is, hogy az eredeti szerkezet is minél hűségesebben láthatóvá váljon. Ezután nagyobb egységekre osztjuk a perikópát, és a következő lépéseket előbb mindegyik egységen, majd a perikópa egészén is elvégezzük.

2. lépés: A szerkezet bemutatása
Ez a retorikai analízis lényegi és eredeti munkafolyamata. Táblázatok segítségével ábrázoljuk a kiválasztott egységek belső összefüggéseit, amelyeket pontosan leírunk.

3. lépés: Bibliai kontextus
Szinoptikus evangéliumok esetében először összehasonlítjuk az egységet a többi szinoptikus evangélium párhuzamos helyeivel, ha vannak ilyenek. Majd, a konkordanciák segítségével, rámutatunk az egyéb bibliai helyekkel való összefüggésre. Ezen a ponton használjuk fel a történeti-kritikai módszer eredményeit is, amelyek bemutatják a történeti hátteret, és segítenek megérteni egy-egy kifejezés pontosabb értelmét, így az egész szöveg pontosabb jelentését is.

[8] Vö. R. MEYNET, *L'analisi retorica*, 251–254.

4. lépés: Interpretáció
A retorikai analízis tulajdonképpeni célja és gyümölcse, hogy a belső és külső összefüggések feltárása után, összefoglaljuk eredményeinket, meglátásainkat, amelyekre a szöveg elemzése ráébresztett. Megpróbáljuk jelen kultúránk szókészletével, saját korunkra, helyzetünkre alkalmazni a bibliai üzenetet. Hisz, elemzésünk célja, nem a tudományos elmerülés, hanem Isten igéjének a mélyebb megértése.

5. AZ ELEMZÉS BEMUTATÁSA EGY KONKRÉT SZAKASZON (MT 5,17-20)

: [17] Ne gondoljátok,
. hogy eljöttem *eltörölni*

:. a TÖRVÉNYT vagy a PRÓFÉTÁKAT.

- Nem jöttem el *eltörölni,*
+ hanem *beteljesíteni.*

:. [18] *MERT BIZONY MONDOM NÉKTEK,*
. **addig, amíg** *elmúlik*
:. az ég és a föld,

- egy ióta vagy egy vesszőcske
- nem *múlik el* a TÖRVÉNYBŐL,
+ **addig, amíg** minden *megvalósul.*

: [19] Valaki, tehát, ha *elhagy* egyet ezekből a PARANCSOKBÓL
a *legkisebbekből,*
. és **megtanítja** ugyanerre az embereket is,

= ***legkisebbnek hívatik majd a mennyek országában;***

: valaki, pedig, ha *megteszi*
. és **megtanítja**

= az **nagynak hívatik majd a mennyek országában.**

:. [20] *MERT MONDOM NÉKTEK,*

: hogyha nem bővelkedik a *ti* IGAZVOLTOTOK
. jobban mint az *írástudóké és farizeusoké,*

= **semmiképpen sem mentek be a mennyek országába.**

Az elemzendő szakasz (Mt 5,17–20), ami a híres „Antitézisek" (Mt 5,21–48) foglal helyet, két részből áll (5,17–18 és 19–20).

5.1. AZ ELSŐ RÉSZ (MT 5,17–18)

Az első rész (5,17–18) két részletet (17 és 18) tartalmaz. Az első részletet (17) három szegmens alkotja koncentrikus elhelyezésben. A szélső szegmensek kéttagúak (17ab.de) és torzított tükörképet mutatnak egymásnak. A harmadik szegmens első tagja (17d) ellentétes előjellel megismétli az első szegmens második tagját (17b); második tagja (17e) pedig helyreigazítja a téves „elgondolást", ami a részlet első tagjában (17a) már elutasíttatik.

Az első részlet egytagú centrumában (17c) egymást kiegészítő fogalmak, a „törvény" és a „próféták" állnak. Az elnevezés két könyvgyűjteményt takar, amelyek együtt írják le a zsidó erkölcs és hit normáit, s mint ilyenek, számukra az emberi élet legfontosabb szellemi valóságai és biztosítékai. A körülötte elhelyezkedő szegmensek mind rájuk irányulnak: az elítélt téves gondolkodás, amely azt hiszi, hogy Jézus „el akarja törölni" (17ab), és a kiigazítás, mely szerint „be akarja teljesíteni" azok tanítását (17de).

A második részletet két háromtagú szegmens alkotja (18abc.def) egymásnak tükörképet mutatva. A központi helyen (18c) egymást kiegészítő fogalmak, az „ég" és a „föld" találhatók, amelyek merizmusként együtt jelentik a látható világot, s mint ilyenek az emberi lét anyagi alapját alkotják. A velük szemben lévő központi helyen (18d), az „ég" és a „föld" nagyságával és önállóságával szemben, ellentétet képez az „ióta" és a „vesszőcske" kicsiny volta, valamint az a tény, hogy nem önállóan állnak itt, hanem mint a „törvény" – amihez nyilván hozzá kell kapcsolni a fogalom pár másik tagját, a „prófétákat"[9] is (17c) – legkisebb elemei. Ez utóbbi szópár tagjai, mint írásjelek, azonos jelentéstartományba tartoznak, de a „vesszőcske" mint hangsúlyjel, vagy betűcsúcs[10], az „ióta" vagy más hang részlete is lehet, tehát még kisebb értékű egység, mint egy betű.

A szegmensek szélső tagjai (18ab.ef) viszont fejre állítják az értékrendet, mert amíg a „mindennek" hit ég és föld egyszer „elmúlik" (18b), a törvénynek a legapróbb részlete sem „múlik el" (18e), hanem „minden", ami benne van, „megvalósul" (18f).

A két részletben szereplő igék több szempont alapján különböző módokon is összekapcsolhatók egymással. Tartalmuk szerint megkülönböztethetünk két rokon értelmű csoportot, amelyek viszont egymással szemben ellentétes értelműek. Egyik csoportba tartoznak az „eltörlést", „elmúlást" – *katalüszai* = *„eltörölni"*(17bd), *parelthé* = *„elmúlik"* (18be) –, a másikba a beteljesedést kifejező igék: *plérószai* = *„beteljesíteni"* (17e) *genétai* = *„megvalósul"*(18e).

A *parelthé* = *„elmúlik"* ige (18be) viszont összekapcsolható az *élthon* = *„eljöttem"* igével (17be) mint annak azonos tövű, de ellentétes értelmű párja (*erchomai* – *par-erchomai*, „jönni" – „menni"), s még a szerkezetben elfoglalt pozíciójuk is láthatóan azonos.

Mindent összevetve, és a mozgásirányokat figyelembe véve, a következőket mondhatjuk:

Jézus	eljött, itt van	*élthon*
Az ég és a föld	elmegy, halad az elmúlás felé	*parelthé*
Az ióta és a vesszőcske a törvényből	nem megy el, itt van	*ou mé parelthé*
A törvény	megvalósul, halad a megvalósulás felé	*genétai*

[9] Néhány szövegtanú ténylegesen tartalmazza ezt a törvény mellett a „prófétákból" betoldás: Q f^{13} 565 *al.*
[10] A Vulgátában *apex*.

Mint érdekességet, meg lehet még említeni, hogy az egyik központi fogalom a „törvény" – *nomos* – azonos gyökerű a *nomiszéte* „gondoljátok" igével (17a), s a szójáték érzékeltetése végett így is lehetne tehát fordítani az első sorokat: „ne tekintsétek törvénynek, hogy eljöttem eltörölni a törvényt és a prófétákat". A görög szó szépen feltárja, hogy amit mi gondolkodásnak hívunk, nem más, mint a törvényszerűségek megállapítása.[11]

5.2. MÁSODIK RÉSZ (MT 5,19–20)

A szakasz második része (19–20) három párhuzamos részletet (19abc.def és 20bcd) foglal magába. A részletekben egy kéttagú, a feltételeket leíró szegmenst (19ab.de.20bc) követ egy egytagú, a következményt bemutató szegmens, mely mindhárom esetben a „menynyek országához" kötött (19c.f.20d).

Az első két részlet (19abc és def) kiegészítő párt alkot, az „elhagy" (19a) és „megteszi" (19d), „legkisebb" (19ac) és „nagy" (19f) ellentétje és a „megtanítja" szó (19b.e), valamint a „hívatok a mennyek országában" összetétel (19cf) azonos előfordulása alapján.[12] A második részlet (19def) értelme ezért úgy lesz teljes, ha gondolatban kiegészítjük első szegmensét (19de) az első részlet párhuzamos szegmensével (19ab):

: [19] ***Valaki*** tehát ha ***elhagy*** egyet ezekből a **parancsokból** a ***legkisebbekből,***
. és **megtanítja** ugyanerre az embereket is,

= ***legkisebbnek*** *HÍVATIK MAJD* A MENNYEK ORSZÁGÁBAN;

: ***valaki*** pedig ha ***megteszi*** (egyet ezekből a parancsokból a legkisebbekből)
. és **megtanítja** (ugyanerre az embereket is)
= az *nagynak* *HÍVATIK MAJD* A MENNYEK ORSZÁGÁBAN.

Szövegértelmezési problémát vet fel az a kérdés, hogy a második tagmondatban szereplő *houtós* = „így, úgy" módhatározó szó vajon az előző tagmondat melyik részére vonatkozik. Az egyik lehetséges értelmezés szerint a megcsonkított törvényre. Eszerint: „valaki elhagy egyet a legkisebb parancsok közül, és úgy *(houtós)* tanítja az embereket" – a megcsonkított törvény alapján. Elsősorban ezt az értelmezést sugallja az a fordítás – és a vulgáta nyomán a magyar fordítások is ez irányba tendálnak – amely a kérdéses határozót egyszerűen csak „úgy" szóval adja vissza: „Aki tehát csak egyet is eltöröl e legkisebb parancsok közül, és ***úgy*** tanítja az embereket..."[13]

A másik lehetséges értelmezés szerint a *houtós* határozószó egy-egy törvényrészlet elhagyására mint aktusra vonatkozik. Eszerint arról van szó, hogy „valaki elhagy egyet a legkisebb parancsok közül, és arra *(houtós)* tanítja az embereket, hogy ők is tegyék ugyanezt." Ilyen értelmezésű fordításra bőven találhatunk példát más európai nyelvekben.[14]

[11] Vö. H. D. BETZ, *Sermon on the Mount*, 174.

[12] A 19def versek hiányoznak néhány szövegtanúban, talán éppen a fölöslegesnek ítélt, magától értetődő kiegészítő jellegük miatt.

[13] Az UKB fordítása.

[14] Pl. BJ: "enseignera aux autres á faire de même..."
JB: "and teaches others to do the same..."

Mindkét értelmezés összeegyeztethető a szakasz szellemiségével, de a második jobban harmonizál annak fő mondanivalójával: a törvény megtartása, elmúlása, részleteinek elhagyása körüli problematikával. Vagyis nemcsak arról van szó, hogy valaki titkon elsumákol valamit a törvényből, és aztán hiányos ismereteket ad át másoknak, hanem a mindenki által ismert törvényből elhagy bizonyos részeket, és szavával vagy példájával másokat is arra biztat, hogy ezt ők is nyugodtan megtehetik.

A valószínűbbnek tűnő második értelmezés érzékeltetése végett a *houtós* szót az „ugyanerre" kifejezéssel fordítottam a 19. versben: *„Valaki tehát ha elhagy egyet ezekből a parancsokból, a legkisebbekből, és megtanítja* ***ugyanerre*** *az embereket is...,"*

A harmadik részlet (20), amely az egész rész konklúziójának tekinthető, és a többihez képest többletként tartalmaz egy egytagú, ünnepélyes bevezető szegmenst (20a), felelgetős viszonyban áll az előző kettővel.[15] Az azokban szereplő „parancsokból" (19a, bennfoglalt értelemben 19d is) kifejezésre felel az „igazvoltotok" (20b) fogalom, mint a parancsok szerinti magatartás. Szójáték formájában a „hívatik" *kléthészetai* (19cf) igére a „bementek" *eiszelthéte* (20d) ige felel, jóllehet a *kaleō* igét itt „nevezni" értelemben kell fordítani. A „megtanítja" (19be) szóhoz pedig az „írástudók és farizeusok" kapcsolhatók, akik a tanítók szerepét töltötték be Izraelben, s akik úgy tűnik a konklúzióban elfoglalt helyük alapján, hogy egy-egy kisebb parancs elhagyásával és elhagyásra tanításával vádolhatók.

A három részletet összevetve minőségi ugrások láthatók a parancsok megtartásával kapcsolatban. Így a parancsok részleteinek az „elhagyásából" (19a) kiindulva, azok „megtételén" (19d) keresztül, eljutunk addig a kívánt magatartásig, amely „bővelkedik" (20b) az igazvoltban, vagyis túlcsorduló mértékben törekszik a törvény megtartására. Ez utóbbi magatartás már nem személytelen lehetőségként hangzik el, mint ahogy azt megteheti „valaki" az első két részletben (19ad), hanem felszólításként feladat-megvalósításra, konkrétan a hallgatóknak, tanítványoknak címezve „a ti" birtokos névmáson keresztül; s aminek elmulasztása már nemcsak azzal fenyeget, hogy valaki „legkisebbnek" (19c) vagy „nagynak" (19f) hívatik „a mennyek országában", hanem az oda való bejutás is teljesen lehetetlennek bizonyul (20d).

5.3. A SZAKASZ ÖSSZEGZÉSE (MT 5,17–20)

A két rész (17–18 és 19–20) gondolatai a „törvény" (17c.18e) és a „próféták" (17c), más szóval a „parancsok" (19a) megtartása körül forognak. A három központi részlet (18.19abc.def) általánosságban beszél:

– a második részlet (18) a törvényről, mint aminek a legkisebb részlete sem „múlik el"(18e) az „ég és a föld" elmúlásával (18bc);

– a harmadik (19abc) és negyedik (19def) részlet pedig annak a sorsáról, aki „elhagy" egyet a legkisebb parancsokból (19a), illetve aki mindenestől „megteszi" azt (19d), ugyanerre tanítva másokat is (19be).

A keretet alkotó részletek (17.20) konkrétan beszélnek: az első (17), leíró módon Jézusnak a „törvényhez" és a „prófétákhoz" (17c) való viszonyáról, az utolsó (20) fenyegető módon arról, hogy milyen legyen a tanítványok törvényhez való viszonya, vagyis „igazvoltja" (20b).

[15] A D kódex egyes változatai kihagyják ezt a verset. Első látásra, tartalmát tekintve, valóban nehéz hová kapcsolni. Az előzmények összefoglalása, vagy a 21. verstől kezdődő antitézisek bevezetése?

A mondatszerkesztést tekintve az egész szakaszra jellemző az ellentétek szembeállítása, vagyis az antitetikus jelleg. Összesen hat ilyen antitézis fedezhető fel:

1. tézis	Jézus azért jött, hogy eltörölje a törvényt és a prófétákat (17b)
1. antitézis	*Jézus azért jött, hogy beteljesítse azokat* (17e)
2. tézis	Az ég és a föld elmúlik (18bc)
2. antitézis	*A törvény megvalósul* (18e)
3. tézis	Valaki elhagy a törvényből (19a)
3. antitézis	*Valaki megteszi a törvényt* (19a)
4. tézis	Valaki legkisebbnek hívatik a mennyek országában (19c)
4. antitézis	*Valaki nagynak hívatik a mennyek országában* (19f)
5. tézis	A tanítványok igazvoltja (20b)
5. antitézis	*Az írástudók és farizeusok igazvoltja* (20c)
6. tézis	Kicsinek vagy nagynak lenni a mennyek országában (19cf)
6. antitézis	*Semmiképpen sem jutni be a mennyek országába* (20d)

Könyvszemle

JOSEPH RATZINGER, BENEDIKT XVI.

Jesus von Nazareth

Libreria Editrice Vaticana,
Città del Vaticano 2007.
Német kiadás: Herder (Freiburg im Breisgau)
447 oldal

A pápa elhatározta, hogy közreadja Jézus-könyvének első részét, amelyhez hosszú benső út vezette (10), mivel nem tudja, mennyi időt és erőt kap még ajándékba (23). (A szentatya idén áprilisban ünnepelte 80. születésnapját.) Az első indíttatást fiatalkora lelkesedő művei adták: Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini, Daniel Rops Jézus-könyve (10). Az 50-es években azonban megváltozott a helyzet és a szakadás a „történelmi Jézus" és a „hit Krisztusa" között egyre mélyebb lett (uo.). Ezt tükrözi Rudolph Schnackenburg könyve is: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Herder 1993) (11). Schnackenburg kötelezve érzi magát a történelmi-kritikai módszer által, de ugyanakkor megtapasztalja annak elégtelenségét is: „Az Istenben való lehorgonyozottság nélkül Jézus személye sematikus, valószerűtlen és megmagyarázhatatlan marad" – összegez Schnackenburg (354. old.) (12). Ez a pápa könyvének konstrukciópontja is: „Jézust az Atyával való közössége felől nézi, ami személyiségének voltaképpeni középpontja, amely nélkül semmit sem lehet megérteni, és amely felől számunkra ma is jelen van." (uo.).

A továbbiakban a Szentatya a pápai és zsinati dokumentumokra hivatkozva *(Divino afflante Spiritu, Dei Verbum, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel)* (13), kiemeli a történelmi-kritikai módszer nélkülözhetetlen voltát, amely a keresztény hit struktúrájában gyökerezik, azonban rámutat annak határaira is, amennyiben ez a módszer nem meríti ki az értelmezés feladatát (14 köv.), hanem túlmutat önmagán. Ez utóbbi felismerés adta az indíttatást az amerikai „kanonikus egzegézis"-nek, amelynek az a szándéka, hogy az egyes szentírási helyeket annak egészében olvassa (17). Ez az állandó újraolvasás („Relectures") a „szentírás-értelmezés lényeges dimenziója, amely nem áll ellentmondásban a történelmi-kritikai módszerrel, hanem organikusan továbbvezeti és lehetővé teszi, hogy voltaképpeni teológiává legyen." (18) – A Szentírás nem egyszerűen irodalom, hanem Isten népének Istentől jövő mércéje és irányító ereje. (20) A pápa felhívja figyelmünket a Filippi-levél Krisztus-himnuszára (2,6–11), amely kb. 20 évvel Krisztus halála után íródott. Ilyen rövid idő alatt „névtelen közösségi képződmények" nem lehetnek ennek a hitvallásnak hordozói. „Csak amennyiben valami rendkívüli történt, csak amennyiben Jézus alakja és szavai ra-

dikálisan meghaladták minden remény és elvárás átlagosságát, magyarázható az ő keresztre feszítése és hatása." (21)

A Szentatya ismételten kifejezi reményét, hogy „az olvasó számára világos lesz, hogy könyvét nem a modern egzegézis ellen", írta „hanem nagy hálával azért, amit az nekünk ajándékozott és ajándékoz." (22) Ugyanakkor leszögezi azt is: „Bizonyára nem kell külön mondanom, hogy ez a könyv semmi esetre sem tanítóhivatali aktus, hanem az »Úr arcának« személyes keresése részemről (vö. Zsolt 27,8). Ezért mindenki szabadon ellentmondhat nekem. Az olvasóktól a rokonszenvnek csak azt a megelőlegezését kérem, amely nélkül nincs megértés." (22) – A könyv (I. kötete) Jézus keresztelkedésétől Urunk színeváltozásáig terjed és Jézus „én vagyok" szavainak értelmezésével zárul 10 fejezeten át. A kiindulópont a Deuteronómium 34,10-ben Mózeshez intézett beszéd és ígéret, akivel az Úr szemtől szembe beszélt. Az itt elhangzott ígéret, amely Jézusban teljesedett be, akinek Fiú-voltáról, az Atyával való „Fiú-közösségéről", az Atyával való beszélgetése az „imában" enged valamit megsejteni (32). Az „elmélkedés" egyidejűleg tekint mind a négy evangéliumra, sőt, az egész Szentírásra, eredeti szándékának megfelelően, dialógusban a rabbinikus irodalommal (Neusner, 134 kk.), keleti (45 kk.) és nyugati liturgiával (203), az egyházatyákkal (főleg Szent Cypriánnal vö. 185 kk.) a német írók közül elsősorban Reinhold Schneiderrel (181, 193 stb.), és természetesen a mai ember és társadalom égető problémáival, amint ez különösen a Miatyánk értelmezésében jut kifejezésre (161–200). A katolikus Újszövetség-szakértők közül legtöbbször Rudolph Schnackenburgra és Joachim Gnilkára hivatkozik. „A szerző számos bibliai helyet maga fordított az eredeti szövegből," így eltérhet a bevett fordításoktól (vö. a kiadó editorikus utalását 447.o.v.)

Jézusról sokan írtak, a témában sokan kompetensnek érzik magukat. A katolikus olvasó örülhet, hogy ehhez, az üdvösségünk szempontjából döntő kérdéshez, XVI. Benedek pápa, Joseph Ratzinger, a markáns teológus is hozzászólt. A Szentatya „minden szabad pillanatát" a könyv továbbírásának szenteli (23). Kívánjuk, hogy ő és mi is kézbe vehessük a II. kötetet is.

(Recenzens a Szent István Társulattól azt a tájékoztatást kapta, hogy a pápa könyve várhatólag 2007 szeptemberében magyar fordításban is megjelenik.)

Rokay Zoltán

Könyvszemle

TÖRÖK JÓZSEF

A tizenötödik század magyar egyháztörténete

(Keresztény Századok)
Mikes Kiadó
Budapest 2006. 240 oldal

„Katholikus ország azonban pápa nélkül el nem lehetett! Kénytelen volt tehát Zsigmond 1405-ben IX. Bonifác utódjával, VII. Incével kibékülni (...), valamint XII. Gergelyhez követeket küldeni." Így jellemzi Karácsonyi János 1915-ben a XV. század kezdetének egyházi viszonyait, klasszikussá vált *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban* című művében. Török József, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Közép- és Újkori Egyháztörténeti Tanszékének vezetője, ennek a XV. századnak a magyar egyháztörténeti vonásait igyekszik felvázolni legújabb kötetében. A mű a *Keresztény századok* sorozat hagyományát követve összegzi a kereszténység előző négy évszázadának az örökségét (9–16), bemutatja Zsigmond király uralkodásának fél évszázadát (17–90), rátér az első Habsburg, Albert tevékenységének leírására (91–92), majd elemzi I. Ulászló országlását (93–102). Az uralkodók sora Hunyadi Mátyással (1458–1490) fejeződik be (103–122), akinek politikája megrajzolása után kap helyet a szerzetesrendek életének bemutatása (123–169), melybe beékelődik a déli végvárak lovagjaival kapcsolatos jelentős események ismertetése (133–136). Legvégül találjuk a sorozat hagyományaihoz hűen, a mindennapok egyházi életének kifejtését (169–196), valamint az óbudai és pozsonyi egyetem működésének leírását (197–200), kiegészítve a bizánci keresztények korabeli magyarországi helyzetével.

Ahogyan a sorozat eddigi kötetei, úgy a jelen munka is számos kevésbé ismert területére világít rá a magyarországi egyháztörténelemnek. Ilyen kiemelkedő rész a Kanizsai János prímás személyiségét, tevékenységét és annak hatását árnyaló néhány oldal (vö. 21–24). Figyelemre méltóak a szerzőnek az 1397. évi temesvári országgyűléssel kapcsolatos meglátásai. Az említett országgyűlés egyházi életet érintő legfontosabb két cikkelyének vizsgálata jól jellemzi a kortárs egyházi állapotokat (31). A Zsigmond hazai egyházpolitikáját elemző néhány oldal (37–44) pedig jóval tisztább képet ad a király és a magyarországi egyházi hierarchia viszonyáról, mint azt a hagyományos magyar történetírás eddig közvetítette.

A Konstanzi (1414–1418), majd a Bázeli (1431–1445) zsinatokon már szükséges volt komolyan szembenézni a konciliarizmus irányzatával. A nehézséget fokozta, a pápa tévedhetőségének a kérdése, amelyet a neves kánonjogász, Huguccio (†1210), úgy értelmezett, hogy a pápa igen, de az Egyház nem tévedhet. Így viszont problémát jelen-

tett, hogy milyen illetékes fórum jogosult a pápa tévedésének megállapítására. Hangsúlyozni kell, hogy itt csak hitbeli tévedésről beszéltek a szerzők. Arra a felvetésre azonban, hogy a zsinat a pápa felett állna, a kánonjogászok nemleges választ adtak, és kijelentették: a zsinat a pápával együtt nagyobb, mint a pápa egyedül, de a pápa nélkül nem áll a pápa felett, hiszen a pápát senki sem ítélheti el. Ez a kijelentés azonban nem gátolta meg a konciliarista tanok tovább terjedését. Zsigmond politikája elérte a célját (vö. 53–68), amikor a zsinat Odo Colonna személyében – a korábbi három (XII. Gergely; XXIII. János és XIII. Benedek) pápa helyett – 1417. november 11-én pápát választott, aki az V. Márton nevet vette fel (1407–1431), megszüntetve az addig fennálló skizmát. Legfontosabb deklarációjának nevezhető az 1418. április 22-i nyilatkozata, mellyel a zsinat minden korábbi döntését elismerte.

Török professzor, a Konstanzi Zsinat taglalása közben kitér Husz János elítélésére (58–60), amelyről kellő tárgyilagossággal szól, mind Zsigmond szerepét, mind Husz világi hatóság által történt kivégzését, mind a későbbi huszita háborúk tekintetében. Mindez a tárgyilagosság példaértékű, a gyakran érzelmekkel és indulatokkal átszőtt – a történelmi, vagy akár teológiai tények fölött könnyen átsikló – modern történetírás számára.

Albert majd I. Ulászló uralmának időszakából természetesen kimagaslik az 1456. július 22-i nándorfehérvári diadal, mely két, mélyen vallásos személyhez, Hunyadi Jánoshoz és Kapisztrán Szent Jánoshoz kötődik. Mátyás király vallásosságának vizsgálatával Török József valódi egyedi vonását rajzolja meg a korszak kiemelkedő európai uralkodójának, aki „nem keresztény humanista, hanem humanista keresztény, vagyis hívő keresztény volt mindvégig" (112).

A jelen mű második nagy egysége a Magyarországon működő szerzetesrendeket mutatja be, mind a bencések, ciszterciek, premontreiek, mind a pálosok vonatkozásában, kitérve a kommendátorok időszakára. A karthauziak hazai működésének kortárs felvázolásával pedig hézagpótló munkát végzett a Szerző (137–147). Sajnos, az újabb magyar egyetemalapítási kísérletek (vö. Óbuda 1389, Pozsony 1465) sem tudtak maradandó tudományos műhelyekké válni. Az európai műveltséggel rendelkező egyetemi végzettségű réteg továbbra is Bolognában, Páduában, Bécsben és Krakkóban sajátította el a különböző egyházi és világi tudományokat.

A kötet végén, immár megszokott módon a függeléket olvashatjuk, mely önálló táblázatot szentel a XV. századi magyar királyoknak (207), és a magyar érsekeknek és püspököknek (208–214). A mű használatát szakirodalmi ajánló (217–226), valamint személynév- (227–232) és földrajzinév-mutató gazdagítja (233–236).

A tizenötödik század magyar egyháztörténete az Egyház késő középkori helyzetét mutatja be Magyarországon. A két egyetemes zsinat és a török háborúk kezdetei, valamint az ezek kapcsán felvetődő számos – mindmáig vitatott – kérdés jól mutatja a korszak kiemelkedő fontosságát. Török József, a tőle megszokott mértéktartással és tárgyilagossággal igyekszik választ adni ezekre a problémákra, úgy, hogy közben nem feledkezik meg az egyházi magisztérium kortárs állásfoglalásának szem előtt tartásáról. Ennek nyomán a jelen kötet alapvető eligazítójává válhat mindazoknak, akik a XV. század magyar egyházi viszonyainak valós megismerésére törekszenek.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

Könyvszemle

ERDŐ PÉTER

Az élő Egyház joga

Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből
Szent István Társulat
Budapest 2006. 544 oldal

Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek *Az élő Egyház joga* címmel állította össze legújabb kötetét, amelyet a Pázmány Péter Katolikus Egyetem fakultási jogú Kánonjogi Posztgraduális Intézete fennállása tizedik évfordulójának dedikált (5). A címválasztás önmagáért beszél, hiszen a szerző, a kánonjogtörténet területén végzett kutatásainak és tanulmányainak összegzésére már több önálló munkát jelentetett meg az elmúlt években (vö. *Egyházjog a középkori Magyarországon*, Budapest 2001; *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* [Adnotationes in ius canonicum 23], Frankfurt am Main, 2002; *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien* [Aus Religion und Recht 3], Berlin 2005.). Valamint, közreadta a katolikus Egyház hatályos jogának kézikönyvét (vö. 1991; 2003; 2005). Az előttünk fekvő kötetbe összegyűjtött tanulmányok ellenben a hatályos katolikus egyházjoggal kapcsolatos, és annak egy-egy aktuális, nyitott kérdésére keresik a választ. A munka áttekinti az egyházjog általános fogalmainak és szabályainak kérdéskörét (17–85); Isten népének jogi szervezettségét (89–311); a tanító Egyháznak (315–327), a megszentelés feladatának (333–402), az egyházi vagyonjognak (405–421), az egyházi büntetőjognak (425–455) és az egyházi eljárásjognak a területét (459–541). Ritkán mondható el a XX. vagy a XXI. században, hogy valaki egy adott tudomány teljes területén jelentős, a kutatást gazdagító eredményeket tud felmutatni. Végigtekintve azonban a jelen kötetbe bekerült tanulmányok panorámáján, azt kell állítanunk, hogy Erdő professzor ilyen jellegű munkát végzett a kánonjogtudomány területén.

A Szerző eredetileg különböző céllal törekedett a kánonjogtudomány kérdéseinek a bemutatására, hol cikk, tanulmány, hol pedig előadás formájában. Mindegyik formában azonban közös, a kánonjog probléma felvetésére való érzékenység és az Egyház tanítóhivatali iránymutatásának, valamint diszciplináris álláspontjának és hagyományának a hűséges követése. Talán éppen a „Salus animarum: suprema lex", azaz a lelkek üdvössége mint legfőbb törvény című fejezetet emelhetnénk ki az általános fogalmakat tárgyaló részből (73–85). Erdő Péter igyekszik a latin Kódex 1752. kánonjában különösen is hangsúlyozott elvet nemcsak kánonjogi, hanem teológiai, biblikus érvekkel is megvilágítani. Természetesen helyet kap a legutóbbi egyetemes zsinat hittani konstitúciójának, a *Lumen gentium*-nak az értelmezése, ahogy II. János Pál pápa (1978–2005) tanítóhivatali rendelkezéseinek a figyelembe vétele is. Így jut el a Szerző a két hatályos kódexben (CIC, CCEO) szereplő szókapcsolat teljes értelmének kibontására. A Szentírás, a Tradíció,

a szentségek, a tanítói küldetés és a megszentelés egyéb formái tehát, olyan alapadottságai az Egyháznak, melyek lényegileg meghatározzák annak működését és tevékenységét. Ez a fő törekvés – amely egyben az Egyház tevékenységének végső horizontjára utal – határozza meg minden egyházi hivatal működését, amelyet a lelkek üdvösségében, mint egyházi közjóban határozhatunk meg.

Látható, hogy az Erdő érsek új könyvében megjelenő kérdések, és az azokra teológusi érzékenységgel adott válaszok, nem pusztán a kánonjogász olvasó számára szolgálnak további támpontokkal, hanem alapvetően érintik a krisztushívők helyzetét. Ennek nagyon jó kifejezését adja az „Egyház mint szent nemzet" címet viselő tanulmány (89–98). A „Világiak munkája a plébánián. Teológiai és egyházjogi vonatkozások" téma pedig, ténylegesen kapcsolódik a hívők egyházban való mindennapi aktív életéhez. A II. rész 18–19. fejezete azért is fontos, mert a megszentelt életet élő csoportok, továbbá az újonnan megjelenő lelkiségi mozgalmak, a világi társadalomban sajátosan is formálják a katolikus Egyház XXI. századi képét, így tevékenyen hozzájárulnak az Egyház mindennapi evangelizációs működéséhez, különösen az új generációk számára.

Annak ellenére, hogy a kötetben megtalálható témák többsége önálló cikk formájában, magyarul vagy idegen nyelven már napvilágot látott, mégis integránsan egységes munkát tarthatunk a kezünkben. Egyfelől a mű szerkezete követi az Egyházi Törvénykönyv felosztását, amely megkönnyíti kezelését. Másfelől, látható, hogy az egyes tanulmányok tartalmilag és szerkezetileg átdolgozva, egységes koncepciót követve kerültek összegyűjtésre. A hivatkozásokban szereplő legújabb nemzetközi és hazai szakirodalom, a szöveg egészében megtalálható keresztutalások és gondolati hivatkozások, a valódi önálló mű jellegét adják Erdő Péter legújabb kötetének. Sőt, többször szembesülhetünk a mű olvasása közben, a nyájáért felelős és aggódó lelkipásztor gondoskodó iránymutatásával is.

A kötet végén az egyes tanulmányok eredeti megjelenési helyének listája olvasható (542–544).

Az „Élő Egyház joga" jól mutatja, hogy az Egyház mindennapi életében újra és újra felbukkanó – akár pasztorális – kérdések megválaszolása, mértékadó módon, csakis az egyház diszciplináris működésének és a Tanítóhivatal álláspontjának ismeretében lehetséges. Ezért az Egyház mindennapos élete szempontjából kiemelkedően fontos, hogy a krisztushívők minél inkább értsék egyházuk működési logikáját és az apostoli korig visszanyúló fegyelmi hagyományát. Erdő Péter bíboros új munkája ebben segíti a papokat, világiakat, és minden – a katolikus Egyház jogrendje iránt érdeklődő olvasót.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

Könyvszemle

GÁNÓCZY SÁNDOR

Bevezetés a szentségtanba

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Alexander Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 3. Auflage 1991.
Fordította: Palkó Balázs Dávid; Lektorálta: a szerző.
Bencés Kiadó, Pannonhalma 2006. 310 oldal
Ára: 2450 Ft

A szakirodalom áttekintése alapján állíthatjuk, hogy a katolikus teológiában az általános szentségtan a II. Vatikáni Zsinatot követően *módszertani szempontból* teljesen megújult. Az újabb kézikönyvek már nem állnak meg a szentségek klasszikus definíciójának elemzésénél, hanem a szentségek krisztológiai és ekkleziológiai dimenziójából kiindulva, az antropológia és a liturgikus teológia meglátásait figyelembe véve határozzák meg a szentségek közös lényegét. A szentségek és az egész üdvtörténetre jellemző szakramentalitás, a szentségek és a szimbólumok, a szentségek és a liturgia közötti benső, lényegi viszony megvilágítása ma már hozzátartozik az általános szentségtan alapvető témái közé. A megújulás elfogadott eredménye, hogy az individualista értelemben vett „kegyelmi eszköz" helyett az egyház „életjelei"-ről, szentségi jelek helyett szimbólumokról, „eszközokság" helyett pedig a reálszimbólum fogalmával megvilágított hatékonyságról beszélünk. Mivel a szentségek által a megdicsőült Krisztussal találkozunk, nyugodtan mondhatjuk azt is, hogy a szentség „rituális kommunikáció".

Mindezek előrebocsátása azért szükséges, mert csak így érthetjük meg, *hogy a megújuló szentségtanban jelentős helye és szerepe van Gánóczy Sándor immáron magyar nyelven is megjelent szentségtani bevezetőjének* (A mű első kiadása német nyelven 1979-ben jelent meg). A szakirodalomban jól ismert és a szakértők által elfogadott Gánóczy professzor újfajta szentségértelmezése (BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS Roma 1999, 56–66). *A nemzetközileg is jól ismert szerző a kommunikáció fogalmának bevezetésével akart új irányt adni az általános szentségtannak (a szentségek kommunikációelméleti értelmezése; a* 4. fejezet: 225–285*)*. Eszerint a szentség isten-emberi találkozás kommunikatív megvalósulása, szóban és gesztusban. Kiindulópontja az, hogy az ember lényege szerint a kommunikációt igénylő és kommunikációra képes létező (animal interaktivum), aki nemcsak verbális formában, hanem a szimbólumok által is kapcsolatba lép Istennel és embertársaival (a módszer megértéséhez még: MEUFFELS, O., *Grundlegung einer kommunikativen Sakramententheologie*, in *Parola e Sacramento* (Stud. Anselmiana 123), Roma 1977, 63–83). A szentségek az Istennel való kapcsolatunkban és a hívő közösség

kapcsolataiban is nélkülözhetetlenek. A szerző egy ábrával (276. old.) is igyekszik érthetővé és elfogadhatóvá tenni a szentségek funkciójának újszerű értelmezését.

A könyv első fejezete (15–54) a szentség fogalmának történeti fejlődését felvázolja, hogy a mai törekvéseket megfelelő összefüggésbe el tudjuk helyezni, és a II. Vatikánum utáni megújulást helyesen tudjuk értékelni. Már a bevezetőből megtudhatjuk, hogy „a jelenlegi katolikus teológia – a modern egzegézis felekezeteken átívelő eredményeitől is ösztönözve – a trienti rendszer átfogó és építő újragondolásán fáradozik" (6. old.).

A második fejezet (55–115) a katolikus klasszikus szentségtan hat alapvető kérdését (krisztusi alapítás, szentségi jel, hatékonyság, kiszolgáltató, felvevő, szükségesség) tárgyalja, a jelenlegi teológiai álláspontokat is figyelembe véve. Már itt is rámutat arra, hogy a teológusok évszázadokon keresztül elsősorban a reformátorokkal szemben fogalmazták meg az egyház hitét, és a kontroverz teológiai szemléletnek negatív hatásai is voltak a szentségtanban. Főként Casel, Rahner és Schillebeeckx műveihez kapcsolódva kifejti azt, hogy az újabb szentségtanok a zsinat előtti egyoldalúságokat észrevéve igyekeznek feltárni a szentségi valóság mélyebb értelmét és tágabb összefüggéseit, vagyis az antropológiai, krisztológiai és egyházi alapokat. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy ebben a fejezetben, de az egész műben is a szerző hasonlóan a bibliai családatyához „kincseiből újat és régit szed elő", vagyis nem elégszik meg a hagyományos katolikus tanítás összefoglalásával, hanem az új értelmezési kísérletek illetékességét és korlátait is bemutatja.

A harmadik főrész a „de sacramentis in specie", az egyes szentségekről szóló katolikus tanítás rövid összefoglalása. A cím (Az egyes szentségekre vonatkozós tanítások súlypontjai egykor és ma) is arra utal, hogy a szerző nem kívánta tankönyvszerűen, teljességre törekedve összefoglalni az Egyház hitét, hanem inkább csak az egyes szentségekkel kapcsolatos teológiai problémákat emeli ki, és azután közérthetően kifejti a megújuló szentségtan sajátos szempontjait (vö. az újabb teológia súlypontjai c. fejezetek). Sajnálatos módon a betegek kenete, az egyházi rend és házasság szentsége esetében ez az összefoglalás túlságosan is rövid lett. Ebben a részben különösen is gyakran találkozunk a Tridentinum és a II. Vatikánum dokumentumainak idézésével, az egyházi rend szentsége c. fejezet pedig nem más mint a Trienti Zsinat és a II. Vatikáni Zsinat papságról szóló tanításának összehasonlítása. A szerző ismételten hangsúlyozza, hogy a kontroverz teológiai szemlélet következtében a Trienti Zsinat tanítására a polemikus egyoldalúság a jellemző pl. bűnbánat szentségénél (186–187. old.), ugyanakkor nem szabad megfeledkeznünk annak hangsúlyozottan védekező jellegéről.

Gánóczy professzor szentségtani bevezetőjének első kiadása több mint húsz esztendővel ezelőtt (1979) jelent meg. A magyar fordítás a harmadik kiadás (1991) alapján készült. A kötet végén kétféle bibliográfiával találkozunk. Az első, az alapvető szentségtani irodalom, az ajánlott olvasmányok jegyzéke. Ezt követi a magyar kiadás számára külön összeállított, újabb és legújabb munkákat is tartalmazó jegyzék, amely az egyes fejezetek szerint csoportosítva segíti az olvasót a szakirodalmi tájékozódásban. Külön értéke a dolgozatnak a sajátos tárgymutató, amely két részből áll: az első rész „a minimális lista" az alapvető szentségtani fogalmak jegyzéke, a második részben pedig a szerző kiemeli azokat a dimenziókat (antropológiai, ekkleziológiai, eszkatológiai, kommunikáció, krisztológiai, liturgikus dimenzió, missziós, ökumenikus és pneumatológiai), melyeknek vizsgálata nélkül napjainkban nem teljes a szentségek teológiája.

Utoljára 1972-ben jelent meg katolikus szentségtan magyar nyelven. CSERHÁTI József *Az egyház és szentségei* című kézikönyve ma már szinte elérhetetlen az érdeklődők és a teológiát tanulók számára. Már Cserháti püspök szentségtana is a II. Vatikáni Zsinat után íródott, és igyekezett érvényre juttatni a zsinat néhány új meglátását (misztérium-

teológia, ekkleziológiai vonatkozás). Napjainkban, nagyobb időtávlatból, már világosabban látjuk az utolsó egyetemes zsinat célkitűzéseit, és a különböző dokumentumokban fellelhető zsinati szentségtant. Ezért szívesen és örömmel ajánljuk ezt a Bencés Kiadó „Napjaink teológiája" sorozatában megjelent alapos bevezetést a teológia iránt érdeklődőknek. Az előbbiekben említett sajátosságai miatt azonban tankönyvnek nem ajánljuk. A pannonhalmi kiadó dicsérendő szolgálatot tett a könyv kiadásával nemcsak a magyar nyelvű szentségtannak, hanem a megújulófélben lévő szentségi lelkipásztorkodásnak is.

Dolhai Lajos

Könyvszemle

FRANK MEIER-HAMADI – FERDINAND SCHUMACHER

Der Theologe Joseph Ratzinger

Quaestiones Disputatae 222
Herder, Freiburg 2007. 143 oldal

Az első századok nagy püspökeire és pápáira jellemző volt a teológiában való jártasság. Nüsszai Szent Gergely, Nazianzoszi Szent Gergely, Nagy Szent Baszileiosz, Szent Ágoston, Nagy Szent Leó és mások szellemi és lelki támaszai voltak az Egyház kialakulásának és megszilárdulásának. Főleg a feszültséggel teli történelmi és társadalmi korszakokban mindig voltak az Egyház vezetésében olyan kimagasló személyek, akik a szellemi vagy az erkölcsi zűrzavar közepette tudtak utat mutatni a kinyilatkoztatás tanításának alkalmazásával.

A XX. század vészterhes időszakaszai során a Péter-utódok megnyilatkozásaikban megfelelő módon tudtak reagálni az idők kihívásaira, és képesek voltak az Egyház megújulását szolgálni. A biblikus, liturgikus és szociális körlevelek, illetve más dokumentumok az egyházi gondolkodás hosszú távú fejlődését eredményezték. Ennek kiemelkedő pontja volt a II. Vatikáni Zsinat, ahol bár gyakran szembekerült a régi és az új teológusnemzedék, mégis megszületett az az új teológia, melyre az Egyház tanítása, megőrizve a korábbi hagyományok értékeit is, felépült.

A XX. századból gondviselésszerűen emelkedik ki az idén nyolcvanéves Joseph Ratzinger (1927–), a jelenlegi pápa, XVI. Benedek alakja. Szellemi felkészülését 1945 őszén, néhány héttel karácsony előtt kezdte százhúsz papnövendékkel együtt a München melletti Freising szemináriumában. Mivel az itteni könyvtár nem szenvedett súlyos károkat, a fiatal Ratzinger felfedezhette Péguy, Claudel, Mauriac, Bernanos és Sartre műveit, s ezenkívül Nietzschét, Heideggert, Bergsont, de főleg a születő perszonalizmust is. Különösen érdekelte Dosztojevszkij, Le Fort, valamint a müncheni filozófus, Aloys Wenzel. A teológiában ekkor Romano Guardini volt a mestere, és az az egzisztenciális dráma, melyben „Isten nemcsak egy hatalmas ő, hanem egy élő Te".

Oktatóinak egyénisége meghatározó volt számára. A tomista filozófus, Arnold Wilmsen, Aquinói Szent Tamás skolasztikájától és szisztematizmusától Szent Ágoston felé irányította. Később a zsidó Martin Buber írásaiban mélyedt el.

1947 augusztusában a müncheni egyetemen folytatta teológiai tanulmányait. 1951-ben papszentelését követően Münchenben káplánként hittant oktatott, és az ifjúsággal is foglalkozott. Ekkor tapasztalta, hogy az egyház még nem válaszolt a modern világ kihívásaira.

1952. október 1-jétől Joseph Ratzingert püspöke a freisingi egyházmegye nagyszemináriumába küldte dogmatikatanárnak. Ekkor írta meg doktori tézisét, melynek témája *Isten népe és háza Szent Ágoston egyháztanában*. Konzulense, Gottlieb Söhngen ezután a középkor egyik legnagyobb teológusának, Szent Bonaventurának a történelemteológiájára irányította a figyelmét. Ebből 1957-ben írta habilitációs dolgozatát, melyet 1959-ben nyomtatásban is kiadtak. Ezután fundamentális teológiát tanított a bonni egyetemen.

1958-ban a bensbergi Katolikus Akadémián Joseph Frings bíboros meghallgatta a fiatal professzor egyik előadását, s azonnal meghívta maga mellé a II. Vatikáni Zsinatra teológiai tanácsadónak. A fiatal Ratzinger a zsinati reformfolyamatok jelentős teológiai személyévé vált, és komoly szerepe volt abban, hogy a zsinat sikerrel fejeződött be.

Az 1960-as évek sok kihívást jelentettek a teológus Ratzinger számára. Új gondolati irányzatok és kultúrák keveredtek korának szellemi légkörében, melyeket az Egyház tanításának is fel kellett dolgoznia. Münsterben 1963–1966 között, Tübingenben pedig 1966-1969 között tanított. Ezután a regensburgi egyetemen oktatott dogmatikát és dogmatörténetet. Tevékenyen részt vett a Német Püspöki Konferencia, és 1969-től a Nemzetközi Teológiai Bizottság munkájában. Johann Auerrel (1910–1989) együtt 1970-től a megújult zsinati teológia alapján adták ki közösen a *Kleine katholische Dogmatik (Kis katolikus dogmatika)* sorozatot, mely hamarosan elfogadott tananyag lett a teológiai iskolákban és a világi hívek képzésében is. 1972-ben Hans Urs von Balthasarral, Henri de Lubac-kal és más neves teológusokkal megalapította a *Communio* című nemzetközi folyóiratot.

Négy évig vezette a München-Freising-i Főegyházmegyét, majd 1981. november 25-én a Szentatya kinevezte a Hittani Kongregáció prefektusának, s egyúttal a Pápai Biblikus Bizottság és a Nemzetközi Teológiai Bizottság elnökének.

Ennek élén mintegy negyed századon át kötelezte el magát a hit jelenkori magyarázata és tisztaságának védelme mellett. Kényes kérdésekben – mint például a felszabadítás-teológia – is világosan és határozottan állást foglalt. Az ő vezetésével szerkesztették meg 1986–1992 között a Katolikus Egyház Katekizmusát, de az Egyház életével kapcsolatos minden kérdést II. János Pál pápával beszélhetett meg, és így lényeges szerepet játszott a pápai dokumentumok megszületésében is.

A Herder Kiadó most ennek a páratlan teológiai életműnek az ismertetésére vállalkozott, amikor hat teológus segítségével igyekezett a teológus Joseph Ratzingernek a mintegy fél évszázados tanítói tevékenységét bemutatni. A kötet előzménye a Münsteri Püspökség Katolikus Szociális Akadémiájának *Franz Hitze-Haus* rendezvénysorozatára megy vissza a 2006-os év első feléből, melynek témája a teológus Joseph Ratzinger volt. A számos önálló kötettel jelentkező teológus műveiben, prédikációiban és beszédeiben a zsinati szövegek hiteles magyarázatát is adta. Hivatalos tevékenysége mellett több teológiai művet publikált (a legismertebbek: *Einführung in das Christentum*, München 1968; *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000; *Weg Gemeinschaft des Glaubens*, Augsburg 2002; *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005), és több alkalommal fogadta el újságírók felkérését az Egyház égető kérdéseivel foglalkozó – magyarul is megjelent – személyes riportra (*Párbeszéd a hitről*, 1985; *A föld sója*, 1996; *Isten és a világ*, 2000).

1997-ben *Vom Wiederauffinden der Mitte (A Közép újrafelfedezése)* címmel a bíboros tanítványi köre kiadta Joseph Ratzingernek a Szent István Társulatnál nemsokára magyarul is megjelenő korábbi beszédeit és előadásait, mintegy összegezve az elmúlt évtizedekben kifejtett teológiai munkáját.

Joseph Ratzinger teológiájáról korábban már számos mű született, mely a személye és gondolkodásának eredetisége iránti érdeklődést jelzi (André Fermet, *À l'école de J. Ra-*

tzinger, Paris 1973; Henri de Lubac, *Jean-Paul II. et Joseph Ratzinger,* Paris 1985; Jacques Rollet, *Le cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine,* Paris 1987; Hans Urs von Balthasar, *Ratzinger, Il cardinale coraggioso,* Milano 1988; Aidan Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study,* 1988; Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger,* Düsseldorf 2001; John L. Allen, *Joseph Ratzinger,* Düsseldorf 2005).

A teológus Ratzinger bemutatása során Thomas Söndings, a wuppertali egyetem biblikus teológia tanára, a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja, Ratzinger kinyilatkoztatás-értelmezését elemzi (*Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger),* tudva, hogy a *Dei Verbum* zsinati konstitúció megfogalmazásában is döntő szerepe volt. Erwin Dirscherl, a regensburgi teológiai kar dogmatika- és dogmatörténet professzora, a teológus Ratzinger antropológiai felfogását vizsgálja *(Gott und Mensch als Beziehungswesen. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von der Christologie),* majd Ferdinand Schumacher, a münsteri Katolikus Akadémia spirituálisa Ratzinger kedvenc témáját, az eszkatológiáját magyarázza *(Ich glaube an die Auferstehung der Toten. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers).* Egy másik ratzingeri „élettémát" *(Lebensthema),* a modern társadalom és kultúra kritikus megközelítését Ulrich Ruh, a *Herderkorrespondenz* főszerkesztője fejti ki *(Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne).* Hermann J. Pottmeyer, a Bochumi Ruhr-Universität fundamentálteológia professzora, 1992–2004 között a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja, Ratzinger ekkleziológiája kapcsán kimutatja, hogy a zsinati szakértő Ratzinger mennyiben járult hozzá a szentségi megalapozású egyházstruktúra és annak jogi formája közötti dualizmus feloldásával az eukarisztikus kommunió-egyháztan kidolgozásához *(Primat und bischöfliche Kollegialität in der Eucharistischen Communio-Ekklesiologie Joseph Ratzingers).* A hit átadásának odaadó szolgálatát a teológus Ratzinger egyik alapvonásaként Frank Meier-Hamidi, a münsteri Katolikus Akadémia docense mutatja be *(Dynamik des Weitergebens. Joseph Kardinal Ratzinger und die Katechese).*

A Joseph Ratzingert mint teológust bemutató kötet célja, hogy bevezessen Ratzinger teológiájába, és eligazítsa az olvasót teológiai gondolkodásának központi kategóriái között. A főbb témák – a kinyilatkoztatás, a krisztológia, az antropológia, az eszkatológia és az ekkleziológia – felölelik a dogmatika majdnem teljes területét, így a XXI. századba átnyúló teológus, most már mint XVI. Benedek pápa irányvonala meghatározó marad az Egyház teológiai fejlődése szempontjából.

Kránitz Mihály

Könyvszemle

CHENNATTU, R. M.

Johannine Discipleship as a Covenant Relationship

Hendrickson Publishers
Peabody-Massachusetts 2006. 256 oldal

Rekha Chennattu nemcsak az első indiai katolikus nő, aki szentírástudományból doktorál, hanem ő a punei Jnana-Deepa Vidyapeeth Filozófiai és Vallástudományi Katolikus Pápai Intézet biblikus tanszékének új vezető tanára. *Noel Seth* jezsuita professzor, az intézet korábbi rektora nagyon ígéretesnek tartja az ő személyét, különösen az indiai egyház számára. A fiatal teológusnő, a római Pápai Biblikus Intézetben szerzett licenciátus után a Washingtoni Katolikus Egyetemen (CUA) doktorált. Doktori tézise, amely most könyv formájában is megjelent, *A jánosi közösség mint szövetségi kapcsolat* címet viseli. Egyik tudományos cikke – a *Nők az Egyház missziós küldetésében: János evangéliuma negyedik fejezetének magyarázata* – először Indiában jelent meg, majd Olaszországban, az Egyesült Államokban és Jamaicában is. Rekha Chennattu a Jnana-Deepa Vidyapeeth Intézetben a nők szerepéről az Újszövetségben, János evangéliumáról és Szent Pál leveleiről ad elő, valamint biblikus hébert is tanít. A disszertáció konzulense az ismert szalézi Francis J. Molonay volt, aki társszerzőkkel együtt maga is számos, a jánosi irodalommal foglalkozó művet írt (*The Gospel of John,* 2005; *An introduction to the Gospel of John,* 2003; *Experiencing of God in the Gospel of John,* 2003).

A szentírás-értelmezéshez Chennattu szerint a legjobb kulcs az elnyomottakkal és a szegényekkel való kapcsolat tapasztalata. Isten Szavának gazdagságát ezért nemcsak a biblikus hagyomány alapján, hanem a kortárs indiai valóság segítségével is bemutatja. *Xavier Léon-Dufour,* az ismert francia jezsuita teológus, aki 1990–1996 között négy kötetben jelentette meg a János-evangéliumhoz írt magyarázatait (*Lecture de l'Évangile selon Jean,* Seuil Paris), fontosnak tartja, hogy az európai kommentárok vegyék figyelembe az indiai gondolkodást, mert a János evangélistánál használt kategóriák így jobban érthetők (pl. a „bennem maradni" és az „őbenne maradni" kifejezéseknél).

Szentírástudósok már több évtizede hangoztatják, hogy az Ószövetségnek éppen a „szövetség" kifejezés által számos kapcsolódási pontja van a jánosi hagyománnyal. Ilyenek voltak *Edward Malatesta* (The Epistles of St, John: Greek Text and English Translation Schematically Arranged, 1973), *Sandra Schneiders* (Written That You May Believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel, 2003) vagy *Yves Simoens* (Selon Jean, 1. Une traduction; 2-3. Une interprétation, 1997) művei, melyek ezt az irodalmi környezetet és teológiai lehetőségeit dolgozták fel.

Az indiai teológusnő könyvében Jézus és a tanítványok, valamint a tanítványok és az Isten közötti kapcsolat elemzésére (Jn 13–17), illetve a szövetség nyelve és témái feltárására vállalkozik. Ennek érdekében az evangélium teljes anyagát vizsgálja, ott, ahol a tanítványok egyedül vannak Jézussal (Jn 1,35–51; Jn 20–21). Meggyőződve arról, hogy a jánosi tanítványság megértését az ószövetségi „szövetségmotívum" adja, kutatási tevékenységét ennek alapos tanulmányozására szenteli. Ez a kötet ezért egy új fejezetet nyit a János-evangéliumról szóló irodalomban. Az olvasónak nemcsak a jánosi tanítványságfogalom új paradigmáját megvilágító elméletet ad, hanem az ószövetségi szövetségteológia és -nyelvezet kiváló magyarázatát is. Bár tudatában van a hellén hatás, valamint a szamaritánus és görög keresztények közössége jelenlétének, a jánosi közösséget mégis határozottan zsidó környezetben helyezi el. Az Istennel való kapcsolat Izraelt, és hasonlóképp a János-evangélium szerint Jézus tanítványait is Isten népévé formálta.

A szerző egy korábbi, nyomtatásban már megjelent egyetemi tanulmányából (*On Becoming Disciples* [John 1,35–51]: *Insights from the Fourth Gospel,* Salesianum 63 [2001], 467–498) kiindulva fordul a jánosi tanítványság lényegének a megragadásához. Az első fejezet az elmúlt három évtized tudományos írásaiból emeli ki a jánosi tanítvány-motívum értelmezéseit (Ramón Moreno, Rudolf Schnackenburg, Marinus de Jonge, Matthew Vellanickal, Jeffrey S. Siker-Gieseler, R. Alan Culpepper, Fernando F. Segovia, Raymond F. Collins, J. A. du Rand, W. Hulitt Gloer, Dirk G. van der Merve, David R. Beck, Andreas J. Köstenberger). A különböző szerzők, bár foglalkoztak a tanítványság fogalmával, de ezek nem merítették ki annak jelentőségét. A második fejezet az Ószövetségben fellelhető „szövetséghelyeket" veszi sorra, és állítja párhuzamba és jelöli meg forrásként János evangéliuma számára. Itt érzékeljük igazán, hogy a Jn 2–12 miképp nyitja meg folyamatosan Jézus személyét mint Isten szerető jelenlétének a megtestesülését, és a szövetségi megújulás szándékát, valamint a Jn 13–17 fejezetekben a tanítványi közösség mintegy felszentelését. A tanulmány ezen a ponton világossá teszi, hogy a Jn 13–17 fejezetek struktúrája és tartalma a Józs 24 fejezetéhez hasonlóan egy szövetségi megújulási szertartás. A harmadik fejezet ennek a résznek részletes egzegetikai magyarázatát adja, a szövetségi megújulás irodalmi és teológiai keretén belül. A kutatás kitér a kiválasztás, az Istennel való bensőséges kapcsolat, a Tízparancsolat és az istenismeret szövetségi témáira a Jn 13–17 beszédein keresztül, ahol Jézus a tanítványságot az Istennel, az ő Atyjával és tanítványi barátaival való ószövetségi „szövetség"-fogalom szókészletével szilárdítja meg.

A negyedik fejezetben Rekha Chennattu a Jn 20–21 alapján a tanítványság további szövetségmotívumait fejti ki, megerősítve azt a gondolatot, hogy a tanítványok jánosi értelmezése az ószövetségi „szövetség"-metafora keresztény újraolvasása legyen. Ami a Jn 13–17-ben ígéret volt, az valósul meg a Jn 20–21 fejezetekben. Jézus halála előtti búcsúbeszéde előkészíti a tanítványok szövetségi közösségét, majd a Jézus megdicsőülése utáni megjelenés-elbeszélések bevezetik, és létre is hozzák az új „szövetségi" közösséget.

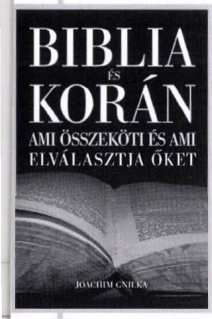
Az ötödik fejezet a jánosi közösségen belül a szövetségi kapcsolatot mint a tanítványság paradigmáját fogja fel. Ezért a kutatás központi gondolata itt a közösség lesz. A teológusnő először az I. század zsidóságának főbb teológiai megállapításait elemzi, majd pedig történeti összefüggésben reflektál a jánosi evangéliumra, és a szociológiai tudományok eszköztárát is felhasználva igyekszik megérteni a jánosi közösséget és annak tanítványi voltát. A kötet végül a jánosi közösség önazonosság-válságának szociális, pasztorális és teológiai adottságai mellett a tanítványi paradigma új meghatározását adja: az ószövetségi értelemben felfogott szövetségi kapcsolatot mint Isten választott népe közösségének szociális-vallási önazonosságát.

A szentíráskutatóknak, de az Isten Szavát elmélkedve olvasóknak is páratlan lehetőség a mű olvasása, mert a Mennyekbe Felvett Szűz Mária Kongregációhoz tartozó szerző a János-evangéliumról nemcsak új ismereteket nyújt, hanem az Egyházban élő közösségek hitének elmélyítését is szolgálja.

Kránitz Mihály

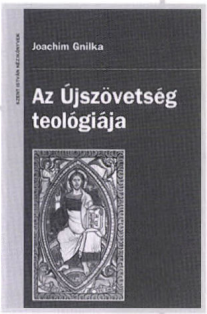
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

ÚJ KIADVÁNYAI



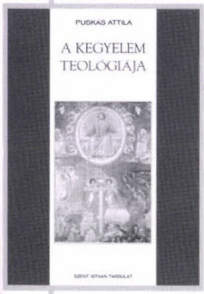
Joachim Gnilka: BIBLIA ÉS KORÁN

Napjainkban kevés szerző tanulmányozta és vetette össze olyan alapossággal a kereszténység, a judaizmus és az iszlám szent könyveinek tanítását, mint a müncheni Gnilka professzor. Tudományos, mégis közérthető művet ad az olvasó kezébe, melyből megtudható: mi köti össze és mi választja el egymástól a Bibliát és a Koránt. Fordította: *Sasváriné Szabó Ilona*. **224 oldal, 2460 Ft**



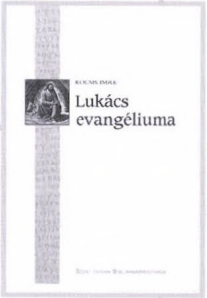
Joachim Gnilka: AZ ÚJSZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA

A neves biblikus professzor – más szerzőkkel és irányzatokkal ellentétben – főként az Újszövetség időrendi és tárgyi szempontjait vizsgálja művében. Szembesít a különféle teológiai elgondolásokkal, utal a szövegelőzményekre, feltárja az egyes írások kapcsolatát, illeszkedésüket – a róluk alkotott más véleményekkel együtt – a folyamatosság és a hagyomány áramlatába. Fordította: *Kiss B. Zsolt*. **420 oldal, 3800 Ft**



Puskás Attila: A KEGYELEM TEOLÓGIÁJA

A kegyelemtanhoz tartozó témáknak a dogmatika rendszerébe történő besorolása sokat változott a teológia története során. A jelenkori katolikus kegyelemtan feladatának tekinti az egyes kérdések ökumenikus megválaszolását, a különféle teológiai irányzatok közöttii dialógust. Ebben a szellemben íródott s ehhez nyújt segítséget ez a munka, a teológiát művelő és szerető olvasóknak egyaránt.
300 oldal, 2800 Ft



Kocsis Imre: LUKÁCS EVANGÉLIUMA

A Szent István Bibliakommentárok sorozat legújabb kötete. A harmadik evangéliumhoz fűzött szövegmagyarázata során a szerző figyelmet szentel az elmúlt évtizedek kutatási eredményeinek, hagyománytörténeti és kritikai megfontolásainak is, külön hangsúlyt helyezve az evangélista teológiai és üdvtörténeti tanítására. **544 oldal, 2600 Ft**

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLI. ÉVFOLYAM, 1–2.

Ára: 600 Ft