

T

Teológia

FÜZES ÁDÁM

Népi jámborság összhangban a liturgiával

GÁRDONYI MÁTÉ

A papság a Trienti Zsinat tanításában

HÁMORI ANTAL

Az emberi méltóság etikai és jogi aspektusa

KRÁNITZ MIHÁLY

A III. Európai Ökumenikus Nagygyűlés és előzményei

KUMINETZ GÉZA

A klerikusi állapot, mint a szent rend kiszolgáltatásának jogkövetkezménye (I. rész)

PERENDY LÁSZLÓ

Athénagorasz a feltámadásról – A keresztény antropológia kezdetei

PUSKÁS ATTILA

A katolikus kommunió-ekkléziológia magna chartája: A Communionis notio levél

ROKAY ZOLTÁN

Karl Linné (szül. 1707) tapasztalati teológiája és etikája a „Nemesis divina”-ban

RÓZSA HUBA

Pentateuchus – tanítás a kezdetekről

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

A klerikusok latin nyelvű kultúrájának pártolásáról tanúskodó egyházi forrás a korai 11. századból



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

XLI. évfolyam, 2007. 3–4.

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

TÖRÖK JÓZSEF

VARGA ISTVÁN

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
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS VEZETŐ

FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA

KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 600 FT

ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1100 FT

KÉSZÜLT

A GYŐRJI PALATIA NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ

RADEK JÓZSEF IGAZGATÓ

TARTALOM

➤ FÜZES ÁDÁM

Népi jámborság összhangban a liturgiával 121–125

➤ GÁRDONYI MÁTÉ

A papság a Trienti Zsinat tanításában 126–131

➤ HÁMORI ANTAL

Az emberi méltóság etikai és jogi aspektusa 132–136

➤ KRÁNITZ MIHÁLY

A III. Európai Ökumenikus Nagygyűlés
és előzményei 137–145

➤ KUMINETZ GÉZA

A klerikusi állapot, mint a szent rend kiszolgáltatásának
jogkövetkezménye (I. rész) 146–164

➤ PERENDY LÁSZLÓ

Athénagorasz a feltámadásról 165–174

➤ PUSKÁS ATTILA

A katolikus kommunió-ekkléziológia magna chartája:
A Communionis notio levél 175–188

➤ ROKAY ZOLTÁN

Karl Linné (szül. 1707) tapasztalati teológiája
és etikája a „Nemesis divina”-ban 189–203

➤ RÓZSA HUBA

Pentateuchus – tanítás a kezdetekről 204–213

➤ SZUROMI SZABOLCS ANZELM

A klerikusok latin nyelvű kultúrájának pártolásáról
tanúskodó egyházi forrás a korai 11. századból 214–218

➤ KÖNYVSZEMLE

GHISLAIN LAFONT *OSB*: *Milyennek képzeljük el
a katolikus egyházat?* 221–223

MAGYAR ZOLTÁN: *Árpád-házi Szent Erzsébet* 224–226

SZABÓ FERENC: *Prohászka Ottokár élete és műve
(1858–1927)* 227–229

CSIZMADIA ISTVÁN: *A kiengesztelődés szolgálatát
bíztam rád* 230–231

GERHARD LUDWIG MÜLLER: *Katolikus dogmatika* 232–233

➤ MEGEMLÉKEZÉS

KRÁNITZ MIHÁLY: *Tarnay Pál Brunó OSB (1924–2007)*
235–237

FÜZES ÁDÁM

Népi jámborság összhangban a liturgiával*

A DIREKTÓRIUM ÖSSZEÁLLÍTÁSA ÉS KULCSFOGALMAI



A népi jámborságról az Egyház régóta tud rendelkezéseiben, dokumentumaiban. Számunkra elég a jelen korukat meghatározó II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciójáig visszanyúlnunk, amely a 13. pontjában foglalkozik a népi jámborsággal:

A keresztény nép áhítatgyakorlatai, feltéve, hogy megfelelnek az egyházi törvényeknek és szabályoknak, nagyon ajánlottak, főleg ha az Apostoli Szentszék rendeli el azokat.

Különleges megbecsülést érdemelnek az egyes részegyházak istentiszteleti cselekményei, ha azokat a püspökök rendelkezései alapján, a szokások és törvényesen jóváhagyott szertartáskönyvek szerint végzik.

Fontos azonban, hogy ezek az áhítatgyakorlatok alkalmazkodjanak a liturgikus időkhöz, legyenek összhangban a liturgiával, mintegy abból fakadjanak és arra készítsék föl a népet; a liturgia ugyanis természeténél fogva messze minden ájtatosság fölött áll.

A liturgikus konstitúció végrehajtására, egyes pontjainak részletezésére több dokumentum született, elég csak az inkulturációról szólóra gondolnunk. Ezeknek a sorába illeszkedik be a jelen Direktórium is.

A DIREKTÓRIUM ELKÉSZÜLÉSÉNEK ÚTJA

Az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció 1989 novemberében állított fel egy kutatócsoportot, *Coetus* a népi jámborsággal foglalkozó dokumentum összeállítására. Ez a *Coetus* először 1989. december 16-án ült össze, majd havi egy szombati napot töltöttek közös tanácskozással.¹ Az előkészítő csoport relátor vezetője és egy személyben fáradhatatlan titkára Achille Maria Triacca szalézi szerzetes volt. Tagjai között találjuk Antonio Pistoia-t, lazarista szerzetest és az *Ephemerides Liturgicae* főszerkesztőjét, Manlio Sodi szalézi professzort, Jesús Castellano Cervera kármelita professzort, valamint Silvio M. Maggiani és Ignazio M. Calabuig szervita professzorokat.²

* E tanulmány létrejöttét az OTKA T 049577. sz. kutatóprogramja támogatta. Elhangzott a Magyar Liturgikus és Egyházzenei Intézet „Népi jámborság – Liturgia” című ünnepi szimpóziumán, Budapest, 2005. XI. 17.

¹ Sodi, 538.

² Calabuig, 916.

A szakértő csoport tagjai tanulmányozták a népi jámborság jelenségeit, javaslatokat dolgoztak ki a lelkipásztori életre vonatkozóan. Fontos szempontjuk volt, hogy megfeleljenek a liturgikus konstitúció 13. pontjának, egyszersmind segítséget és választ adjanak a lelkipásztorkodásban működő papság sokféle elvárásának. Mindezt úgy akarták tenni, hogy maguk és majdani olvasóik is eligazodjanak a népi jámborság és a népi vallásosság kérdései között.³

A havi gyűlések 1993 októberéig tartottak, amikor a már majdnem végleges szövegtervezetet megalkották, amelyet 1995 novemberében, utolsó ülésükön a Kongregáció számára átadtak. A 278 pontba foglalt dokumentum mielőbbi kiadását kérték a dikasztériumtól, aki nem habozott hat év múlva, 2001 szeptemberében plenáris ülésén elfogadni az addig végrehajtott javításokkal, ellenőrzésekkel együtt. A könyv végül 2002-ben jelent meg.⁴

Az előkészítő munkálatok fő szempontjai a dokumentum szerkezetéből is kitűnnek, az egyik szakértő ezeket a következőkben foglalta össze. Törekedtek hűségesnek lenni a *Sacrosanctum Concilium* kezdetű zsinati konstitúcióhoz egyrészt a liturgia elsőbbségének biztosításával, másrészt a liturgiának és a népi jámborságnak az eredeti összehangolásával. Ezt az elvet szolgálta a fokozott figyelem a biblikus eredetre, a keresztyén imádság szent-háromságos szerkezetére és az ájtatosságok helyes és mély egyháztani megfelelésére.⁵

KIFEJEZÉSEK A NÉPI JÁMBORSÁGGAL KAPCSOLATBAN

Már az előkészítő munkálatok során szükségesnek látszott, hogy a szakértők bizonyos fogalmakat világosan megkülönböztessenek egymástól. Ezek a következők:

Népi vallás (*religione popolare*): Ez a marxista szóhasználat szerint az alsóbb osztályok vallását jelenti a hivatalos, intézményes vallással szemben.⁶

Népi hit (*fede popolare*): A nép hite azt a hitet jelenti, ami a vallás tanításából az egyszerű emberben lecsapódik, megjelenik.⁷

Népi vallásosság (*religiosità popolare*): A népi vallásosság azt jelenti, ahogy a nép kifejezi, megéli hitét. A Direktórium a minden nép kultúrájában megjelenő vallásos dimenziót fejezi ki ezzel, amellyel a nép a másvilágra, a természetre, a társadalomra és a történelemre tekint, belőle szintézis alkotva. Ez azonban nem feltétlenül keresztyén, nem mindig áll a kinyilatkoztatás talaján.⁸ Sokszor találunk benne szinkretista elemeket.

Népi jámborság (*pietà popolare*) alatt már az 1974-es Püspöki Szinóduson Pironio bíboros a következőt értette: „az a mód, ahogy a keresztyénység beletestésül a különféle kultúrákba és népekbe, ahogy megéli és gyakorolja hitét a nép”.⁹ A Direktórium így definiálja: „azokat a közösségi vagy magánjellegű istentiszteleti megnyilvánulásokat jelenti, amelyek a keresztyén hiten belül többnyire nem a szent liturgia elemeivel nyernek kifejezést, hanem különböző olyan formákban, amelyeket egy nép, egy nemzetiség és ezek kultúrája hozott létre”.¹⁰

³ Sodi, 538.

⁴ Uo.

⁵ Calabuig, 917–922.

⁶ Semeraro, 448.

⁷ Uo.

⁸ Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció, *A népi jámborság és liturgia direktóriuma. Alapelvek és iránymutatások*, Római dokumentumok 31, Szent István Társulat, Budapest 2005, 10. p.

⁹ Semeraro, 448.

¹⁰ Direktórium, 9. p.

Jámborsági gyakorlat (*pio esercizio*) a Direktórium szerint mindazok a jámbor gyakorlatok, amelyek összhangban állnak a keresztyény kinyilatkoztatással és a liturgiával. Ezeket javasolhatja a Szentszék, a megyéspüspök, lehet az adott helyi egyház ősi hagyománya. Az egyházi törvénnyel összhangban álló jogszerűen jóváhagyott szokások alapján és megfelelő könyvekből zajlanak.¹¹

Áhítat (*devotio*) megnevezést használ a Direktórium a külsődleges jámborsági gyakorlatok megnevezésére, egy-egy szertartás, ima, szöveg, gesztus jelölésére.¹²

A terminológia történetéhez tartozik, hogy VI. Pál pápa 1975-ben az *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdításának 48. pontjában népi vallásosságot említett. II. János Pál 1979-ben kiadott *Catechesi tradendae* apostoli buzdításának 54. pontjában a népi jámborság kifejezést használta. Az 1983-ban megjelent *Aperite portas Redemptori* bullájának 3. pontjában a népi jámborságot említi, amely segíti a híveket, hogy kapcsolatba kerüljenek Istennel. Az 1988-ban megjelent *Vicesimus quintus annus* és az 1983-as új Egyházi Törvénykönyv 1234. kánonja szintén népi jámborságot említi. A Katolikus Egyház Katekizmusa 1674–1676. számai népi vallásosságról beszélnek, míg az 1679. pont népi jámborságról, közel azonos értelemben használva e két kifejezést. A liturgikus konstitúcióhoz 1994-ben kiadott 4. instrukció, a *Varietates legitimae* 45. pontjában népi jámborságot említi.¹³

Külön érdekesség, hogy a kifejezéseket bevezetésében olyan jól tisztázó Direktórium elé illesztett pápai üzenet a népi vallásosságot használja a népi jámborság értelmében, a következőképpen határozva meg azt: „A hitnek egy meghatározott környezet kultúrájának elemeiből táplálkozó kifejeződése, amely élő és hatékony módon értelmezi és vonja kérdőre a résztvevők fogékonyságát.” Manlio Sodi val, aki a Direktórium egyik szerkesztője volt, 2002 áprilisában volt szerencsém személyesen találkozni. Akkor jelent meg frissen a kötet, ő pedig a pápai irat helytelen terminológiáját azzal magyarázta, hogy a felelős kongregáció semmit sem értett meg a felterjesztett műből, hiszen még jó előszót sem tudtak hozzá írni.

A terminológiával kapcsolatban a magyar kiadás szerkesztői komoly gonddal találta szembe magukat. A magyar fül számára leginkább a népi vallásosság szó cseng a legelfogadhatóbban, azonban ennek használatát a *Bevezetés* megakadályozza. A *pietà* szó fordítására (latin: *pietas*) kínálkozott az áhítat, jámborság, kegyesség. Azonban a másik fogalom, a szintén *pietas* gyökerű *pio esercizio* képzése miatt végül a jámborság maradt, és jelent meg jámborsági gyakorlat néven. Az áhítat szó pedig a *devotio* fordításaként rögzült. Jóllehet egyik szó sem használatos a magyar köznyelvben, modernül meg éppen nem hangzanak, remélhetőleg a terminológiai pontosság által megkövetelt különbségtétel legalább a magyar szaknyelvben elfogadottá válik.

A NÉPI JÁMBORSÁG JELLEMZŐI

A népi jámborság és liturgia kapcsán az előbbi jellemzőit fontosabb megvizsgálunk, hiszen utóbbival amúgy is tisztában vagyunk.

A népi jámborságot alapvetően spontaneitás jellemzi, mert nem annyira töprengésből, fontolgatásból fakad, hanem a sokkal több kreativitást hozó érzelmek vannak mögötte.

¹¹ Uo., 7. p.

¹² Uo., 8. p.

¹³ Semeraro, 449.

Jellemzi az ünnepélyesség, mert jellemzően el akar térni a hétköznapi élet rutinjától. Nagy vágy van benne a transzcendencia felé, szívesen keresi az észérvek feletti, természetfeletti tapasztalatot. Az emlékezés és megosztás a közösségi élet sajátja: a népi jámborságban a saját megélt hittapasztalatát eleveníti fel az ember, és ülteti azt át közösségi gyakorlattá.¹⁴

VI. Pál pápa *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdításának 48. pontjában (1975. XII. 8.) a népi vallásosságot úgy jellemezte, mint ami a nép istenkeresésének hiteles kifejeződése. Ezt régebben elhallgatták, most újra fel kell fedeznünk, mert benne hiteles szomj jelenik meg Isten után, a hitet nagylelkűen és áldozatkészen fejezi ki, segíti megtapasztalni Isten szerető és atyai jelenlétét, valamint a mindennapi kereszthordozásunkban is társunkká szegődik.¹⁵

II. János Pál pápa a *Catechesi tradendae* (1979. X. 16.) 54. pontjában felhívta a figyelmet a jámborsági gyakorlatok nagy kateketikai értékére. Olyan értékekhez és titkokhoz segíti közelebb az embereket, mint Isten szeretete és irgalma, Krisztus megtestesülése, keresztye és feltámadása, a Szentlélek működése, a túlvilág titka, az evangéliumi erények gyakorlása.¹⁶

A népi jámborságot több vád és félreértés övezi. Ezekkel szemben le kell szögezünk, hogy a népi jámborság nem egyszerűen a déli népek vérmérsékletének terméke, hanem minden népnél megtalálható. Nem csak az alsóbb néposztályok és a társadalom peremén élők vallásossága, ahogy a szociológusok mondják, hanem minden szinten megtapasztalható. A népi jámborság nem az éretlenek és infantilisek vallásossága, hanem a legeredetibb, teljes életből fakadó megnyilvánulás. Nem a hivatalos vallástól való elidegenedés terméke, ahogy a szekularista értelmezés mondaná, hanem a vallási élet kreativitása, a maga nagyon emberi módján. Végül nem is a fájdalom szociopolitikai kiáltása, ahogy marxisták nézik, hanem az általános üdvösség igénye.¹⁷

A népi jámborság alanya az „ige hallgatója” (Karl Rahner kifejezésével), vagyis a nép, aki ezáltal Isten beszélgetőtársa lesz, figyelve rá a hit párbeszédében. A posztmodern korban az antiintellektualizmus, a szentimentalizmus a jellemző, amikor az emberek inkább az esztétikát, mint azt etikát keresik, inkább vonzódnak az alternatív spiritualitásokhoz mint a keresztyén lelkiséghez, ahol felmagasztalják az *egot*. Ebben a társadalomban a népi jámborság hatékony pedagógia lehet a hitre, Isten és Egyház közösségére, hidat képezhet a modern ember és az ősi vallásunk között.¹⁸

A népi jámborság kifejeződik az imádság nyelvében, különféle egyszerűen megfogalmazott imádságokban. A liturgikus alkalmak is teret adnak e jámborságnak, gondoljunk a triduumokra, novénákra, stb. A liturgián kívüli, úgynevezett paraliturgiák maguknak az áhítatoknak a színhelyei. Testi megnyilvánulásai közé tartoznak a ma is népszerű zarándoklatok, a felajánlások, legyenek ezek *ex voto* tárgyak vagy fogadalmi adományok. A testre megszentelő jelek is kerülhetnek, pl. gyűrű vagy skapuláré formájában.¹⁹

¹⁴ Semeraro, 449–450.

¹⁵ Amato, 457.

¹⁶ Uo., 458.

¹⁷ Uo., 459.

¹⁸ Uo., 462.

¹⁹ Uo., 450.

A DIREKTÓRIUM SZERKEZETE

A Direktórium két fő részből áll, azonban ezek előtt nem kevésbé fontos a *Bevezetés*, amely a dokumentum munkamódszerét, célját, terminológiáját határozza meg. Az első nagy rész az alapvető összefüggéseket tárja fel: először a történelem fényében vizsgálja liturgia és népi jámborság kapcsolatát, majd az Egyház tanításában keresi gyökereit, végül a teológia elveit alkalmazza rá. Mindezek elsősre túlzottan hosszúnak tűnnek, azonban maguk a népi jámborság jelenségei nagyon szétágazóak, országonként és koronként változók, csak az alapelve tisztázásával igazodhatunk el bármely jelenségben. Ezek nélkül „kialakul egymás kölcsönös, természetlen semmibevétele, a káros zavar, a vitakozó szembenállás.”²⁰

A második rész irányelveket tartalmaz a liturgikus év, a Mária-tisztelet, a szentek kultusza, az elhunytakért való imádság és a kegyhelyek vonatkozásában. Ezek nem egyes gyakorlatokhoz akarnak pontos leírást adni, hanem az a céljuk, hogy irányt mutassanak, nem annyira tiltásokkal, hanem építő és pozitív alappalállással.

A Direktórium megjelenésének ténye figyelemre méltó, az Egyház a 21. század kezdetén fontosnak tartja, hogy tanulmányozza és szabályozza a nép körében megjelenő jámborságot. A tanulmányozás mellett fontos a helyes gyakorlatra való törekvés, vagyis mindent megvizsgálva, a jó felé terelni a népi kezdeményezéseket, nem hagyni őket eltávolodni a helyes istenképtől, teológiától, és a jó ízléstől. Ez azonban már a liturgikus és jámborsági nevelés feladata, amelynek a papság képzésében kellene elsősorban megindulnia.

BIBLIOGRÁFIA

- AMATO, Angelo, „Pietà popolare: Il confronto con il Magistero e la Teologia: La prospettiva dogmatica”, *Salesianum* 65 (2003) 457–471. – ATTARD, Fabio, „La pietà popolare e l’impegno storico del cristiano”, *Salesianum* 65 (2003) 547–557. – BRANCATELLI, Robert, „Religiosidad Popular as a Form of Liturgical Catechesis”, *Worship* 77 (2003) 210–224. – CALABUIG, Ignazio, „Criteri ispiratori del «Direttorio su pietà popolare e liturgia»”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 913–922. – CASTELLANO CERVERA, Jesús, „Liturgia, pietà popolare, spiritualità”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 939–960. – CAVAGNOLI, Gianni, „Anno liturgico e pietà popolare. Per una fruttuosa interazione pastorale”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 923–938. – DE SOUZA, Cyril, „La pietà popolare in India”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 991–997. – ESCUDERO, Antonio, „La presenza di Maria nella pietà cristiana. Il dato e il senso”, *Salesianum* 65 (2003) 473–490. – GALLO, Luis A., „La pietà popolare in America Latina”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 981–989. – HAMELINE, J.-Y.–BRULIN, M.–ROUILLARD, D. et alii, „Dévotions, prières, superstition”, *La Maison-Dieu* 236 (2003) 7–176. – ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI FEGYELMI KONGREGÁCIÓ, *A népi jámborság és liturgia direktóriuma. Alapelvek és iránymutatók*, Római dokumentumok 31, Szent István Társulat, Budapest 2005. – LAMERI, Angelo, „Tra benedizioni, Benedizionale e pietà popolare”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 1015–1028. – MAGGIONI, Corrado, „Cosa significa «educare alla pietà popolare» a partire da Sacrosanctum concilium 13”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 961–980. – PATERNOSTER, Mauro, „Note in margine al «Direttorio su pietà popolare e liturgia»”, *Rivista di Scienze Religiose* 17 (2003) 291–297. – PLUMARI, Angelo, „La pietà popolare in Sicilia”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 1007–1014. – SANTOS, Emil M., „La pietà popolare nelle Filippine”, *Rivista Liturgica* 89 (2002) 999–1006. SCHINELLA, Ignazio, „Pietà popolare. Annuncio di fede ed esperienza spirituale. Un’interessante rilettura nella Chiesa in Calabria”, *Rivista Liturgica* 90 (2003) 151–164. – SEMERARO, Cosimo, „Lettura e interpretazione della pietà popolare. Forme e sviluppi della pietà popolare. La prospettiva storica”, *Salesianum* 65 (2003) 447–456. – SODI, Manlio, „Pietà popolare e l’impegno storico del cristiano”, *Salesianum* 65 (2003) 533–546. – SODI, Manlio–TORRE, Giuseppe La (edd.), *Pietà popolare e liturgia. Teologia – Spiritualità – Catechesi Cultura*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 35, LEV, Roma 2004. – TRABUCCO, Giovanni, „Religiosità popolare, liturgia e fede”, *Teologia* 27 (2002) 89–93.

²⁰ Direktórium, 4. sz.

A papság a Trienti Zsinat tanításában

A TRIENTI ZSINAT ÉRTÉKELÉSÉNEK PROBLÉMÁI

A 1545–1563 között üléselő Trienti Zsinat nemcsak a reformátori nézetek elutasítása és a katolikus reform irányának kijelölése miatt számít jelentős eseménynek az egyháztörténetben, hanem azért is, mert dogmatikai határozatai máig megkerülhetetlen hivatkozási pontjai a katolikus teológiának. Ha fel akarjuk mérni a zsinati tanítás jelentőségét a papság teológiájának fejlődése szempontjából, előljáróban célszerűnek tűnik néhány megjegyzést tenni azzal kapcsolatban, hogy az újabb egyháztörténeti kutatások fényében milyen értékelés adható azokról a döntésekről, amelyek négyszáz évre meghatározták a katolikus egyház belső életét és kifelé mutatott arculatát.¹ Az utóbbi időben ugyanis lényegesen megváltozott a helyzet a II. Vatikáni Zsinat utáni évekhez képest, amikor indokolatlanul előnytelen színben tüntették fel a Tridentinumot, mintegy annak nyakába varrva mindazt, amit túlhaladottnak vélték az egyházi életben és a teológiában. Egy jellemző könyvcím 1969-ből mindennél jobban kifejezi ezt a törekvést: „Búcsú Trienttől. Teológia az egyházi középkor lezárultával.”² Az akkoriban publikált teológiai írásokban olyan markáns véleményekkel találkozunk, mint hogy a trienti egyházkép deista volt, mivel Istent az egész egyházi léteztől távolinak mutatta be; apologetikus, hiszen védekezett a „lövészárkon túli” világgal szemben, amelyet meghódítandónak vélt; továbbá a jogi szemlélet uralma jellemezte. Ami a papság teológiáját illeti, volt, aki szerint a zsinat a papi identitást túlságosan kultikus irányba toltta el, így elsikkadt a papi élet „szituációba”, vagyis magába a valós életbe helyezésének igénye. Más úgy látta, hogy amennyiben Trientben a papot a „szentség embereként” határozták meg, túlságosan elkülönítették őt a laikusoktól és a világtól, s így szinte bezárták az egyházba, kapcsolatait a jogi kötelekkel korlátozva.³ Ezeket az értékeléseket összefoglalóan talán úgy lehetne jellemezni, hogy a festészetben alkalmazott fény-árnyék technikával éltek: túlságosan sötét színekkel festették le a Trienti Zsinatot, hogy annál világosabban tűnjön szembe a II. Vatikáni Zsinat újdonsága. Ma már, több mint negyven év távlatából a II. Vatikáni Zsinatot és

¹ A téma alaposabb kifejtése és szakirodalma: GÁRDONYI M., *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában*. (Studia Theologica Budapestinensia 27.) Budapest, 2001.

² *Abschied von Trient*. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters. (J. Bielmeier) Regensburg, 1969.

³ A hivatkozott írások: LAMBERT, B., *Nuovi orientamenti della pastorale*. In: *Concilio vivo* 3(1967) 443–462. – GALLOT, J., *La caractere sacerdotal selon le concile de Trente*. In: *Nouvelle Revue Théologique* 93(1971) 923–946. – TELCH, P., *La teologia del presbiterato e la formazione dei preti al concilio di Trento e nell'epoca post-tridentina*. In: *Studia Patavina* 18(1971) 381–389.

annak közvetlen következményeit is történelmi távlatból tudjuk szemlélni, s így lehetőségünk nyílik rá, hogy túllépjünk az ideologikus megközelítéseken. Ez persze nemcsak Trient „leértékelésére” igaz, hanem azoknak a törekvésére is, akik a II. Vatikáni Zsinatot követő válságjelenségek hatására elkezdték idealizálni a trienti egyházat, függetlenül annak történeti meghatározottságától.⁴ Pedig a két zsinatot ilyen módon sem lehet kijátszani egymás ellen, hiszen a zsinati atyák szeme előtt itt is, ott is ugyanaz a cél lebegett: választ keresni a katolikus egyház előtt tornyosuló kihívásokra. A válaszok, amelyek kihatottak az egyházképre is, természetesen különbözően hangzottak a 16. és a 20. század eltérő kulturális-társadalmi feltételei között, a határozatok mindkét esetben maguk viselték bizonyos egyházpolitikai kompromisszumok nyomait, ráadásul a zsinati tanítás recepciója semmivel sem ment végbe könnyebben Trient után, mint a mi körünkben.

A Trienti Zsinatról alkotott árnyaltabb képünk elsősorban Hubert Jedinnek köszönhető, aki több évtizedes kutatómunka eredményeit foglalta össze a témának szentelt nagyszabású monográfiájában.⁵ Az utóbbi időben több történészkonferencia foglalkozott – főként Olaszországban – azzal a kérdéssel, hogy miként ment végbe a zsinati tanítás átültetése a gyakorlatba, ami megélelnkülő érdeklődést mutat a katolikus reform 16. századi útkeresése iránt.⁶ Ami tehát a Trienti Zsinat kiegyensúlyozottabb értékelését illeti, az röviden úgy foglalható össze, hogy a Tridentinum egyrészt összegző zsinat volt, a középkori teológia nagyszabású, bár nem kritikátlan összefoglalása, másrészt reformzsinat, ami a következő 400 évre, a II. Vatikáni Zsinatig meghatározta az egyház életét. Nem lett viszont egységzsinat, aminek eredetileg szánták, hiszen nem sikerült helyreállítania a nyugati kereszténység egységét, ami, tudjuk, ekkor már nemcsak a katolikus egyházon múltott. A Trienti Zsinat hatása kétségtelenül az egész egyház (a „fő és a tagok”, amint mondták, vagyis a pápaság és az egyházmegyéék) mélyreható reformjában mutatkozott meg, de tegyük hozzá, hogy ez a belső megújulás nem egyik napról a másikra, nem feszültségek nélkül, és nem is mindenben a zsinati atyák szándéka szerint valósult meg. Ennek a „trienti típusú” reformnak – és ebben a vonatkozásban igazán szembeötlő a különbség a Trienti és a II. Vatikáni Zsinat célkitűzései között – a legfőbb jellegzetessége az egységesítés volt, ami utólag talán túlzott uniformizálásnak tűnik. Az egységesítés a legnyilvánvalóbban a liturgikus fegyelem terén mutatkozott meg, de a zsinat hasonló következményekkel járt a papi ideál tekintetében is. Trientben ugyanis felismerték, hogy az egyház reformjának záloga a papság reformja, ami viszont nem valósulhat meg a papnevelés új alapokra helyezése nélkül. Kétségtelen, hogy zsinat egyik legsikeresebb és legmaradandóbb alkotása lett a papság egységes fegyelmét kialakítani hivatott szeminárium intézménye, mint a „trienti típusú” reform egyik garanciája, még ha ezzel kapcsolatban is elmondhatjuk, hogy a zsinati atyák által elfogadott „vázlat” csak lassanként vált a papnevelés kizárólagos modelljévé.⁷

⁴ A történeti háttérrel kapcsolatban lásd: GÁRDONYI M., *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*. Budapest, 2006. 220–244. – GÁRDONYI M., *A Trentói Zsinat teológiai jelentősége*. In: *Vigilia* 64(1999) 335–338.

⁵ JEDIN, H., *Geschichte des Konzils von Trient*. 4 k. Freiburg, 1949–1975.

⁶ Ez az érdeklődés tükröződik a következő tanulmánykötetekben: *Il Concilio di Trento e il moderno*. (P. Prodi–W. Reinhard) Bologna, 1996. – *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. (G. Alberigo–I. Rogger) Brescia, 1997. – *I tempi del Concilio*. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina. (C. Mozzarelli–D. Zardin) Roma, 1997.

⁷ Részletesebben lásd: GÁRDONYI M., *A papság reformja a Trienti Zsinaton*. In: *Teológia* 33(1999) 108–114. – GÁRDONYI M., *A trienti szeminárium-dekrétum előzményei*. In: *Studia Wesprimiensia* 1(1999) 33–39. – GÁRDONYI M., *Az első itáliai szemináriumok jellegzetességei*. In: *Teológia* 37(2004) 139–146.

A PAPSÁG TEOLÓGIÁJÁNAK HELYE A ZSINATI TANÍTÁSBAN

A zsinati atyák tehát a papságnak központi szerepet szántak a katolikus megújulás gyakorlati megvalósításában, értve ezalatt elsősorban a hitélet fellendítését, amit elsősorban a szentségek rendszeres és megfelelően szabályozott kiszolgáltatásától vártak. Azokban a kérdésekben is, amelyekben korábban bizonytalanság uralkodott – pl. a klandesztin házasság érvényessége, vagy a laikus gyónás szentségi jellege – a zsinat következetesen a pap közreműködéséhez kötötte a szentség érvényes kiszolgáltatását. A zsinati atyák, amikor papról beszéltek, elsősorban a plébánost tartották szemük előtt, ami jól kitűnik azokból a kánonokból, amelyek igen részletes előírásokat tartalmaznak a plébánosok kötelezettségeiről és javadalmáról, s általában az a kép bontakozik ki előttünk, hogy a zsinat minden módon erősítette a plébánosok „hatalmát” híveik felett. Ezt az erősen jogi karaktert azonban a zsinat összekapcsolta a papság elé állított spirituális követelményrendszerrel, amit röviden „trienti papi ideálnak” nevezhetünk. Ez az eszmény a zsinat folyamán fokozatosan bontakozott ki, s végső megformulázása szó szerint az utolsó pillanatokban, 1563 nyarán történt, aminek legfőbb oka az volt, hogy hosszan vitatták, vajon az egyházi rendről szóló tanítás „bázisává” az áldozópapi vagy a püspöki tisztséget tegyék-e.

Az egyházi rend szentségének dogmatikai alapjait már a zsinat első ülészakán, 1545–1547-ben tárgyalni kezdték, elsődlegesen azzal a céllal, hogy visszautasítsák Luther nézeteit.⁸ E nézeteket négy tételbe foglalták össze: az egyházi rend nem szentség, hanem hivatal; a papi hatalom a prédikációra vonatkozik, és nem a „felajánlásra” (áldozatbemutatásra), ezért aki nem hirdeti Isten ígését, nem is pap; minden keresztény egyenlőképpen pap; a püspököknek nincs szentelési hatalmuk.⁹ A zsinat tehát – és ez más témákkal kapcsolatban is elmondható – nem szándékozott minden részletre kiterjedő tanítást adni a papságról, hiszen a fő cél a reformatori tanítás visszautasítása volt. Az már más kérdés, hogy pl. ez a négy tétel nem képes tükrözni a reformatori tanítás sokszínűségét, hiszen a reformátoroknak az egyházi szolgálatra vonatkozó nézetei sem csupa tagadásból álltak.¹⁰ Azt viszont Trient javára kell írunk, hogy a zsinaton nemcsak a protestáns kritikák visszautasítására került sor, hanem pozitíven és előremutatóan sikerült megfogalmazni a katolikus tanítást. A dogmatikai tisztázás megkezdése ellenére az első ülészakon a papság reformját csak két, gyakorlati jellegű határozat érintette közelebből, s mindkettő fényt vet arra, hogy a zsinat kezdetén a résztvevő prelátusok elsősorban mitől várták a hitélet színvonalának emelkedését. Az a dekrétum, amelynek a prédikáció és a lectio (vagyis a miséhez kapcsolódó szentbeszéd, és az attól különböző bibliamagyarázat) a témája, a plébánosok és általában a lelkészkedő papok köteletségévé tette, hogy vasár- és ünnepnapokon prédikáljanak híveiknek.¹¹ Bár a határozat nem követelt túl sokat a papoktól, hiszen csak arra kötelezte őket, hogy „saját tehetségüknek és híveik felfogóképességének megfelelően” szónokoljanak, a háttérben felsejlik egy sajátos papi ideál, méghozzá a humanizmusé, amely mindenekelőtt az intellektuális színvonal emelkedésétől várta az egyház, és általában a társadalom bajainak orvoslását. Ez a humanisztikus ideál a papot elsősorban művelt emberként kívánta látni, aki tudásával és ékesszólásával sar-

⁸ A zsinati jegyzőkönyvek, továbbá naplók, levelek, jegyzetek és egyéb iratok kritikai kiadása: *Concilium Tridentinum*. 13 k. Freiburg, 1901–1985. (= CT) – A határozatokat a következő szövegkiadás alapján elemzem: *Concilium Oecumenicum Decreta*. (G. Alberigo et alii) Bologna, 1991. (= COD)

⁹ CT VI. 97–98.

¹⁰ Ezt remélhetőleg sikerült megvilágítanom korábbi munkámban: GÁRDONYI M., A papi élet... 46–69.

¹¹ COD 667–670.

kallja jobb belátásra a híveket. Az, hogy a prédikáció témája már a zsinat elején a figyelem középpontjába került, elsősorban annak tudható be, hogy maguk a zsinati atyák nagy mértékben a humanizmus hatása alatt álltak. A másik dekrétum, amely az első ülészen a papság életével foglalkozott, egy formálisnak tűnő, mindazonáltal nem kis jelentőségű előírást tartalmazott, amely a helyben lakás (residentia) követelményét állította úgy a főpapok, mint az alsópapság elé.¹² E határozat jelentősége abban állt, hogy a javadalom birtoklását és az ehhez kapcsolt lelkipásztori kötelezettségek személyes teljesítését – aminek szétválása a késő középkori egyházi élet egyik rákfenéje volt – ismét egyesítette, ami a hitélet reformjának előfeltétele volt. A rezidencia-határozat egyébként, amennyiben a papok elé állított követelményrendszernek csak egyik elemét szabályozta, s indoklásul az „egyház jó kormányzását” és az istentisztelet méltóságát hozta fel, a középkori zsinatok vonalát követte, hiszen azok is rendszeresen elfogadtak hasonló jellegű kánonokat a klerikusok életéről és erkölcséről (De vita et moribus clericorum).

A papi élet ideálját részletesebben fejtegető előírásokat a zsinat harmadik ülészen, 1562–1563-ban fogalmazták meg, s e határozatok specifikumát röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy míg az első ülészen az hangsúlyozták, aminek révén a pap intellektuálisan (predikáció) és „fizikailag” (rezidencia) meg tud felelni hivatásának, addig a zsinat végén előtérbe került az a szempont, hogy elsősorban spirituálisan kell annak megfelelnie. A trienti papi ideálnak ez a tisztázódási folyamata fényt vet arra, hogy milyen változások játszódtak le a zsinat kezdete és vége között: e 18 év alatt ugyanis nemcsak a püspökök és teológusok generációváltása következett be, hanem jelentős szemléletváltást is konstatálhatunk, ami a legszembetűnőbbben a humanista eszmények háttérbe szorulásában mutatkozott meg (ez persze – szerencsére – nem jelentette a humanizmus hatásának teljes megszűnését!). A papi ideál tekintetében ez a hangsúlyeltolódás abban jelentkezett, hogy a prédikáció és az intellektuális követelmények jelentőségét ugyan nem vonták kétségbe, a katolikus papi identitás középpontjába mégsem ezek kerültek, hanem a szentmiseáldozat bemutatása. Ugyancsak a zsinat harmadik ülészen a döntéseiben érhető tetten a leginkább az, ami a trienti határozatok hatékonyságának legfőbb előfeltétele volt, vagyis a dogmatikai tanításnak és a gyakorlati rendelkezéseknek a szoros összekapcsolódása. Szemben a középkori zsinatokkal, amelyek külön tárgyalták a hittani kérdéseket és a papság, illetve a hívek életének javítását célzó pontokat, Trientben a dogmatikai határozatokkal szerves egységben fogalmazták meg a reformkánonokat. Ez a legszembetűnőbb a papsággal kapcsolatban mutatható ki: az egyházi rend szentségét tárgyaló dekrétum egyfelől a szentmiséről szóló határozatra támaszkodik, s lényegileg a szentmiseáldozat bemutatásával azonosítja a papi identitást, másfelől ehhez a dekrétumhoz kapcsolódnak azok a reformkánonok, amelyek papi ideált a buzgó lelkipásztori szolgálatban jelölik meg.

A PAPI ÉLET „TRIENTI” IDEÁLJA

Ami az egyházi rendről szóló dogmatikai tanítást illeti, már az figyelemreméltó, hogy míg a katolikus pappal kapcsolatban korábban, az első két ülészen határozataiban és jegyzőkönyveiben többnyire a protestánsok számára is elfogadható minister szó szerepelt, addig ez a szöveg szívesebben és hangsúlyosabban használja a sacerdos, sacerdotium

¹² COD 681–683.

szót.¹³ A terminológia hosszas és súlyos viták során tisztázódott, és amennyiben a Trienti Zsinat végül a papi személy jelölésére a sacerdos szót találta alkalmasabbnak, teljesen világos, hogy annak a középkori teológiának az örököse volt, amelyet a reformátorok mindenestül elutasítottak és a humanisták is gyanúval kezeltek. Így tulajdonképpen a katolikus pap identitását Trientben nem annyira az első keresztény közösségek szolgálattevői felől (erre utalt volna a minister szó használata), mint inkább egyrészt az ószövetségi papság, másrészt, és sokkal hangsúlyosabban, az újszövetség főpapja, Krisztus felől értelmezték. Az alaptételt a zsinati dekrétum a következőképpen fogalmazza meg: „Isten rendeléséből az áldozat és a papság úgy van összekötve, hogy mindkettő megvolt mind a két szövetségben.” Azt az egy évvel korábban elfogadott, szentmiséről szóló határozat fejti ki részletesebben, hogy az ószövetségi elégtelen áldozathoz képest Krisztus keresztáldozata a tökéletes áldozat; hogy Krisztus az utolsó vacsorán testének és vérének felajánlásával és kiosztásával egyházának látható áldozatot hagyott hátra (a dekrétum „pszichológiai” magyarázata szerint: ahogy az emberi természet is igényli), ami az egyszeri keresztáldozatnak a megjelenítése (reprezentációja); s hogy megparancsolta az apostoloknak (az újszövetség papjainak) és a papságban utódaiknak a szentmiseáldozat bemutatását.¹⁴ Az egyházi rend szentségéről szóló határozat ezt a gondolatmenetet folytatja, amikor leszögezi: a szentmisének ez a látható áldozata feltételezi, hogy kell lennie látható és külső papságnak is, vagyis ma használt fogalmainkkal élve, a hívek egyetemes papságától elkülönített szolgálati papságnak.

Miután a dogmatikai rész a katolikus papi identitás középpontjába a szentmiseáldozat bemutatását állította, e középpont köré rendeződnek azok a további szolgálatok, amelyek a megújított papi ideál jellegzetességeinek is mondhatók. A dogmatikai részhez kapcsolódó reformkánonokban kerül megfogalmazásra a papi élet eszménye, ami – fentebb már utaltunk rá – a lelkipásztort, pontosabban a plébánost tartja szem előtt, akinek szolgálata az Isten népéről való sokrétű gondoskodásban áll. Ha csak egy-egy gondolatmal is, de a kánonok bevezetőjének sikerül megragadnia a megújított papi ideál lényeges szempontjait: a lelkipásztor ismerje a rábízottakat; mutassa be a szentmiseáldozatot értük; hirdesse Isten igéjét; szolgáltassa ki a szentségeket; járjon elől a jócselekedetek példájával; atyailag gondoskodjon a szegényekről és a nélkülözőkről; s mindezek teljesítése végett éljen hívei között (residentia).¹⁵

Különösen a II. Vatikáni Zsinatnak a papsággal foglalkozó határozata fényében fel-tűnő, hogy a trienti dekrétum egyáltalán nem ejt szót a papi cölibátusról. Ezt a kérdést a zsinaton nem annyira spirituális, mint inkább praktikus szempontból közelítették meg, olyannyira, hogy éppen a harmadik ülészak alatt – Ferdinánd német-római császár és magyar király reformtervezete kapcsán – komolyan felmerült, hogy függesszék fel a papok cölibátus-kötelezettségét (úgy vélték ugyanis, hogy sok pap csak azért lett a reformáció követője, hogy törvényes házassággá tegye addigi ágyasságát).¹⁶ Ezért a cölibátust kifejezetten egyházi törvényként kezelték, és nemcsak hogy összefüggő tanítást nem adtak róla, de tulajdonképpen még a pozitív fejtegetés is hiányzik, amennyiben csak a házasságról szóló protestáns nézeteket elutasító kánonokban, illetve a visszaéléseket meg-

¹³ COD 742–743.

¹⁴ COD 732–735.

¹⁵ COD 744.

¹⁶ FRANZEN, A., *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der Katholischen Reform des 16. Jahrhunderts*. Münster, 1964.

szüntetni hivatott általános reformdekrétumban kerül említésre a cölibátus. Talán első pillantásra meglepő, hogy a házasság szentségéről szóló határozat ún. „kiközösítő” kánonjai között találunk kettőt a cölibátussal kapcsolatban.¹⁷ Az egyik érvénytelennek mondja a papok házasságát, és ezzel megerősíti a középkori zsinatoknak VII. Gergely pápa kora óta szokásos rendelkezéseit. Ugyancsak itt kerül megerősítésre az a tan, amely a szüzességet és a cölibátust tökéletesebb életállapotnak nyilvánítja a házasságnál. Az általános reform kánonjai között két olyan van, amely a pápi cölibátussal foglalkozik, az egyik a konkubinátus ellen küzd, a másik pedig azon szokás ellen, hogy a papok saját – a fentiek értelmében törvénytelen származású – fiaikat igyekeztek egyházi javadalmakhoz juttatni.¹⁸ A konkubinátus kárhoztatása kapcsán a zsinat az önmegegyezéses életformát a feddhetetlen élet garanciájaként állítja a klerikusok elé, és három érvet hoz fel a cölibátus mellett: ez illik az isteni kultusznak szentelt klerikusokhoz (kulturális tisztaság eszméje); az ágyasság megbotránkoztatja a híveket; továbbá gyalázatára válik a „klerikusi hadseregnek” (militia clericalis). Ez utóbbi kifejezés csak első pillantásra meglepő, hiszen a katonáskodás a 16. században közkeletű hasonlat volt a lelkiélet területén, gondoljunk Rotterdami Erasmusra (A keresztény katona kézikönyve) vagy Loyolai Szent Ignácra (Lelkigyakorlatok).

Végül a zsinati tanítás hatásával kapcsolatban említésre érdemes egy ritkán emlegetett változás, amely a szentek tiszteletének terén jelentkezett. Ha a szentek életrajzait tanulmányozzuk, feltűnik, hogy egészen az újkorig alig találunk a kanonizált személyek között egyszerű papokat. Főként a középkor emberét jobban elbűvölte az uralkodók szentsége, a püspökök vagy a szerzetesek aszketikus életmódja vagy csodatévő creje, mintha azt gondolták volna, hogy „világi papként” – és most szándékosan használom ezt a jelzőt – nem lehet eljutni az életszentségre. Aztán a 17. századtól megjelennek a szentek között az egyházmegyei papok, és nemcsak azok, akik karriert futottak be, hanem a legegyszerűbb falusi plébánosok is. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha ezt a jelenséget összefüggésbe hozzuk a Trienti Zsinatnak a papságról adott tanításával, hiszen e reformzsinat volt az, amely szolid teológiai alapokat és jól körülhatárolt kereteket biztosított ezen életforma (sőt hivatás!) számára.

¹⁷ COD 755.

¹⁸ COD 792–794.

Az emberi méltóság etikai és jogi aspektusa

Az „emberi méltóság” napjainkban is kulcsfontosságú fogalomként szerepel a különböző megnyilatkozásokban, etikai és jogi dokumentumokban. A magyar Alkotmány is kiemelt helyen említi, az „Alapvető jogok és kötelességek” című fejezet élén. E szerint minden embernek veleszületett joga van az élethez és az emberi méltósághoz, amelyekről senkit nem lehet önkényesen megfosztani.¹ Ez az önkényes megfosztás 1990-ben az akkori magyar alkotmánybírák többségének véleménye szerint nem vonatkozott a halálbüntetésre,² s az élethez és az emberi méltósághoz való alanyi jog az 1991-ben és az 1998-ban meghozott határozatuk szerint nem illeti meg a magzatot.³

Az Alkotmánybíróság számos határozatában foglalkozott az emberi méltósággal, az emberi méltósághoz való joggal. Már működésének elején igyekezett meghatározni ezt a jogot: az ún. „általános személyiségi jog” egyik megfogalmazása, a személyiség szabad kibontakoztatásához való jog, az önrendelkezés szabadságához való jog, általános cselekvési szabadság, avagy a magánszférához való jog („anyajog”, szubszidiárius alapjog).⁴

Véleményem szerint ahhoz, hogy az emberi méltósághoz való jog való tartalmát lássuk, magát az emberi méltóságot kell megvilágítani. Ezért ebben az írásban – a katolikus tanítás nézőpontjából – ehhez kívánunk hozzájárulni.

Az emberi méltóság, miként az elnevezés mutatja, az (azon létezők összessége), ami méltó az emberhez. Az, ami nem méltó az emberhez, nem tartozik az emberi méltóság körébe, s így az emberi méltósághoz való jog sem védi, nem képezi az ún. „általános személyiségi jog” részét. Az, ami nem méltó az emberhez, nem bontakoztatja ki őt, nem öleli föl a „személyiség szabad kibontakoztatásához való jog”.

Az a kérdés tehát, hogy mi méltó az emberhez, mi az, ami kibontakoztatja, – mi a kibontakoztatás. Ezeknek az alapvető kérdéseknek a helyes megválaszolásához – az önrendelkezés szabadságához való jogot oly gyakran hangoztató világunkban is – nem másból, mint magából az emberből kell kiindulni.

¹ Ld. Alkotmány 54. § (1) bek.

² Ld. 23/1990. (X. 31.) AB hat. (az Alkotmánybíróság a halálbüntetés alkotmányellenességét nem az 54. § (1) bekezdés, hanem a 8. § (2) bekezdés alapján mondta ki – „alapvető jog lényeges tartalmát törvény sem korlátozhatja”).

³ Ld. 64/1991. (XII. 17.) AB hat., 48/1998. (XI. 23.) AB hat.

⁴ Ld. 8/1990. (IV. 23.) AB hat. Vö. pl. 22/2003. (IV. 28.) AB hat., 54/2004. (XII. 13.) AB hat., 43/2005. (XI. 14.) AB hat.

Az ember lelke s szellemi képességei, értelme és akarata következtében szabadsággal fölrüházott lény (személy), ura magatartásainak (képes uralkodni magán). Ez a szabadság alapozza meg az ő felelősségét. Az értelemmel és szabad akarral rendelkező ember, annyiban, amennyiben ennek birtokában van, felelős magatartásáért (cselekményéért vagy mulasztásáért).⁵ Az ember azonban nem önmagától elszigetelten, mindössze önmagáért való, hanem társas, közösségi mivoltában létező valóság. A szabadságot az emberek közötti kapcsolatokban gyakoroljuk; az ehhez való jog elválaszthatatlan az ember méltóságától.⁶ Ennek megfelelően az ember, az emberi élet, az emberi méltóság nem pusztán személyes, hanem közösségi érték is. Az ember kibontakozása, kiteljesedése, boldogsága is ezen valóságában valósul (valósulhat) meg.

Az ember közösségi kapcsolataiban is persze hajlik a rosszra (konkupiszcencia), az irigység, a gonoszság gyakran megkísérti – a megigazult embert is. Értelme és szabad akarata által (kegyelemmel) azonban képes legyőzni a kísértéseket és elkerülni a bűnöket, s ha esendőségénél fogva mégis megbotlik, az említettek szerint felelősség terheli, melyről lelkiismerete is tanúskodik.

Az ember értelménél fogva keresi, s köteles is keresni az igazságot, a jót, melyhez – ha megtalálta – ragaszkodnia kell. Ez következik szabadságából, erkölcsiségéből. Vagyis az ember szabadon jut el az igazság megismerésére és az abban való életre (teszi a jót jól és kerül a rosszat), mely folyamat az ő kibontakoztatása, kiteljesedése, végső soron: a teljes és boldog tökéletességre jutása.⁷ Erre irányul az ember, ez méltó hozzá, mert szabadsággal fölrüházott lény.⁸

A szabadság, sajátosan emberi magatartások jellemzőjeként, az értelemben és az akaratban gyökerező hatalom: cselekedni vagy nem cselekedni, ezt vagy azt tenni, megfontolt magatartásokat önállóan tanúsítani. Az emberben a szabadság az igazságban és a jóságban való növekedés és érlelődés ereje, ami tökéletességét akkor éri el, amikor a legfőbb jóra, az Igazságra irányul.⁹ Ez az irányultság hozza el az ember igaz szabadságát, a szív békéjét, nyugalját, melyre valójában minden ember vágyik.

A fentieknek megfelelően, igaz szabadság csak a jó, az igazság és az igazságosság szolgálatában lehetséges. Az ember minél inkább teszi a jót, annál szabadabbá válik. Az engedetlenség és a rossz választása visszaélés a szabadsággal és a bűn rabszolgaságába vezet.¹⁰ A rosszra valójában (moraliter) nincsen szabadság, mert azzal voltaképpen elveszítjük magát a szabadságot.¹¹

Az ember szabadsága tehát (a szó igazi értelmében), korlátoltsága és esendősége ellenére sem foglalja magában a bármit-mondás és a bármit-tevés „jogát”. Az a „jog”, ami nem való az emberi méltósághoz, az ember méltóságához, ami nem méltó az emberhez, valójában nem is jog, hanem annak elfajulása, a bűn szolgálata (nem *actus humanus* – csak *actus hominis*).

⁵ Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmus* (1997. augusztus 15.), A latin mintakiadás fordítása, Szent István Társulat, Bp. 2002, 863; (KEK), 1734–1737.

⁶ Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozata a vallásszabadságról, Róma 1965. december 7., in: *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 58 (1966) 926–946. (DH), 2., 7.; KEK 1738.

⁷ Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Caudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyház és a mai világ viszonyáról, Róma 1965. december 7., in: *AAS* 58 (1966) 1025–1120. (GS), 17.

⁸ Vö. KEK 1730.

⁹ Vö. KEK 1731–1732.

¹⁰ Vö. Róm 6,17; KEK 1733.

¹¹ Vö. 54/2004. (XII. 13.) AB hat.

Az emberiség történelme kezdettől fogva a szabadság rossz használatából született elnyomásokról és szerencsétlenségekről tanúskodik. Az ember, ha elszakad az erkölcsi törvénytől, megkárosítja a saját szabadságát, önmagát kötözi meg, megszakítja a testvériséget a hozzá hasonlókkal és föllázad az isteni igazság ellen.¹²

Ám az ember lelkiismerete mélyén egy olyan törvényt fedez föl, amelyet nem ő ad önmagának (hanem Isten); engedelmisséggel tartozik iránta, s e törvény hangja a kellő pillanatban fölhangzik szívében;¹³ mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót, kerülje a rosszat. Az ember méltósága, hogy megtartja ezt a törvényt. A lelkiismeret tanúsítja az igazság tekintélyét, hivatkozva a legfőbb Jóra, akinek vonzását érzi az emberi személy, és elfogadja parancsait.¹⁴

Az erkölcsi lelkiismeret az *értelem ítélete*, aminek segítségével az ember fölismeri egy konkrét – következő, folyamatban lévő vagy már tanúsított – magatartás erkölcsi minőségét.¹⁵

Az emberi személy méltósága magában foglalja és megköveteli az erkölcsi lelkiismeret helyességét. Az erkölcsi lelkiismeret *összetevői*: az erkölcsiség alapelveinek ismerete (szünderészis), ezek alkalmazása a konkrét helyzetben az érvek és értékek gyakorlati megfontolása által, s az ítélet a tanúsítandó vagy már tanúsított magatartásokról.¹⁶

A lelkiismeret teszi lehetővé a *felelősség vállalását* a tanúsított magatartásokért. A lelkiismereti ítélet állásfoglalása a remény és a megtérés záloga; tanúsítva az elkövetett bűnt, bocsánatkérésre, további jótettekre és Isten kegyelmével az erények szüntelen gyakorlására készlet.¹⁷

A lelkiismeretnek *biztosnak*, az erkölcsi ítéletnek *világosnak* kell lennie. A helyesen formált lelkiismeret *igaz és igazmondó*; ítéleteit az *értelmet követve* hozza meg, összhangban a Teremtő bölcsessége által akart igaz jóval. A lelkiismeret *nevelése*, amely az egész emberi élet feladata, *nélkülözhetetlen*. Az *okos nevelés* erényre tanít; *szabadságot ad és meghozza a szív békéjét*.¹⁸

A lelkiismeret nevelésének folyamatában *Isten igéje* világítja meg utunkat, amit hitben és imádságban kell magunkévá tennünk és gyakorlattá váltanunk. Az Úr keresztyérek tekintve vizsgálunk is kell lelkiismeretünket; a Szentlélek ajándékai serkentenek, mások tanúságtétele és tanácsai segítenek, az Egyház hivatalos tanítása pedig irányít bennünket.¹⁹

Az ember néha kerül olyan körülmények közé, amelyek bizonytalanná teszik az erkölcsi ítéletet és megnehezítik a döntést. Ám az embernek mindig azt kell keresnie, ami helyes és jó, s föl kell ismernie Istennek az isteni törvényekben kifejezett akaratát.²⁰

¹² Vö. KEK 1739–1740.; Hittani Kongregáció, *Libertatis conscientia*, in *AAS* 79 (1987) 559., 13.

¹³ Vö. II. János Pál pápa, *Veritatis splendor* kezdetű enciklikája a Katolikus Egyház minden püspökének az Egyház erkölcsstanának néhány alapvető kérdéséről, 1993. augusztus 6., in: *AAS* 85 (1993) 1133–1228. (PM XXIV. Szent István Társulat, Bp., 1993, 149; fordította: DIÓS István; VS), 54., 58.

¹⁴ Vö. Róm 2,14–16.; GS 16.; KEK 1776–1777., 1795.

¹⁵ Vö. KEK 1778–1779., 1796.

¹⁶ Ld. KEK 1780.

¹⁷ Ld. KEK 1781., 1797.; VS 61.

¹⁸ Ld. DH 3.; KEK 1782–1784.

¹⁹ Ld. DH 14.; KEK 1785.

²⁰ Vö. KEK 1786–1789., 1799. („Soha nem szabad rosszat tenni azért, hogy abból jó származzék.” „Az aranyszabály: »Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük« [Mt 7,12].” – ld. Lk 6,31; Tób 4,15; „Jobb, ha nem teszel olyat, »ami miatt testvéred megütöközik, megbotránkozik vagy meginog« [Róm 14,21].”).

Az embernek mindig engedelmeskednie kell lelkiismerete biztos ítéletének; ha tudva és akarva ellene cselekednék, önmagát ítélné el. Ám megtörténik, hogy az erkölcsi lelkiismeret a tudatlanság állapotában van, és téves ítéleteket hoz tanúsítandó vagy már tanúsított magatartásokról. Ez a tudatlanság gyakran beszámítható a személyi felelősségnek; például akkor, amikor „az ember nem fordít elég gondot az igaz és a jó keresésére, és a lelkiismeret a bűn megszokása következtében lassanként szinte megvakul” (ilyen esetben az ember felelős a rosszért, a lelkiismeret elveszíti méltóságát – mert vétke-sen téves). Az erkölcsi lelkiismeretnek a tévedéseitől való megszabadulásért azonban akkor is fáradozni kell, ha az elkövetőnek nem számítható be az általa elkövetett rossz. A *lelkiismeret szabadsága* soha nem az igazságtól, hanem mindig az *igazságban való szabadság*.²¹

Összefoglalva a fentiekben mondottakat:

1. Az *emberi méltóság* a szellemi és hallhatatlan lélekkel, értelemmel és akarattal fölrüházott – önmagáért akart – emberi személy fogantatása pillanatától kezdve fennálló Istenre irányultsága, örök boldogságra („Jó”-ra, tökéletességre) való rendeltsége (ebben az értelemben: az emberhez méltó létezők összessége, az igazi emberi lét, valóság a maga – említettek szerinti – képességével és aktivitásával),²² amely az embernek az Isten képmására és hasonlatosságára történt teremtésében gyökerezik,²³ az isteni boldogságra szóló meghívásban²⁴ nyerve el beteljesedését.²⁵

2. Az ember tökéletességét a „Jó és az igaz keresésében és szeretetében” találja meg;²⁶ lelke s szellemi képességei, értelme és akarata következtében szabadsággal fölrüházott lény, ami „az istenképeség kiemelkedő jele”.²⁷ Az erkölcsi élet gyakorlata tanús-kodik az emberi személy méltóságáról.²⁸ A tanítvány Megváltójával egyesülve eléri a szeretet tökéletességét, az életszentséget; a kegyelemben megérett erkölcsi élet örök életbe, a mennyország dicsőségébe torkollik.²⁹

3. Az, ami nem jó, ami nem tökéletesíti, nem bontakoztatja ki, és nem boldogítja az embert, nem méltó az emberhez, s ezért nem tartozik az emberi méltóság fogalmi körébe. Azt pedig, ami nem méltó az emberhez, nem szabad megtenni és megengedni.³⁰ Ennek megfelelően a magyar Alkotmány 54. §-ának (1) bekezdésében szereplő emberi méltósághoz való jog, és az alkotmánybíróági értelmezés szerint is abból levezetett (an-

²¹ Vö. GS 16.; KEK 1790–1794., 1800–1802.; VS 62–64.

²² Vö. KEK 1703–1706., 1711., 1730.

²³ Vö. Kol 1,15 (vö. 2Kor 4,4); GS 6., 13–17., 22., 24.; KEK 1700–1702.

²⁴ Vö. Mt 5,3–12 (vö. Jn 17,3; Róm 8,18; Zsid 4,7–11); KEK 1700., 1716–1729. („A boldogságok tanítják a végső célt, melyre Isten hív minket: az Országot, Isten látását, az isteni természetben való részesedést, az örök életet, a gyermekséget és a nyugalmat Istenben.” – 1726).

²⁵ Ld. még KEK 1699–1876., 2393.; II. Vatikáni Zsinat, *Lumen Gentium* kezdetű hittani rendelkezése (dogmatikus konstitúció) az Egyházzól, Róma 1964. november 21., in: AAS 57 (1965) 5–71., 32.; GS 12–22.; II. Vatikáni Zsinat, *Gravissimum educationis* kezdetű nyilatkozata a keresztény nevelésről, Róma 1965. október 28., 1.; DH 1.; VS 80.; II. János Pál pápa, *Evangelium vitae* kezdetű enciklikája az élet védelméről, 1995. március 25., in: AAS 87 (1995) 401–522. (PM XXVI. Bp. 1995. Szent István Társulat 152, fordította: Diós István), 44–45.; *Magyar Katolikus Lexikon*, III., Szent István Társulat, Bp. 1997. (főszerk.: Diós István) 87–88.

²⁶ Ld. GS 15.; KEK 1704., 1711.

²⁷ Ld. GS 17.; KEK 1705., 1712.

²⁸ Ld. KEK 1706.

²⁹ Ld. KEK 1709., 1715.

³⁰ Ld. pl. hatályos Codex Iuris Canonici 1397–1398. kánon, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1450–1451. kánon.

nak szerves részeként tekintett) ún. „önrendelkezési jog” nem foglalja magában az ártást (így az önártást sem). Az emberi méltósághoz való jog csak az emberhez méltó magatartásokra (ld. *actus humanus*, és nem egyszerűen *actus hominis*) terjed és terjedhet ki. Az emberhez nem méltó magatartásra nem lehet igényt támasztani, mert ahhoz jog sincs.³¹

³¹ Irodalom: BERAN Ferenc, *A keresztény erkölcs alapjai*, Szent István Társulat, Bp. 2001, 15–20., 36–43., 66–78.; BODA László, *Az etika megalapozása*, in: *Emberismeret és etika*, Szerk. BERAN Ferenc, Szent István Társulat, Bp. 2004, 63–77.; BODA László, *A keresztény erkölcs, alapkérdései*, *Erkölcsteológia I.*, Szent József K., Bp. 1997. 72–78., 118–150.; BOLBERITZ Pál, *Az erkölcsi cselekedet feltételei*, in: *Emberismeret és etika*, Szerk. BERAN Ferenc, Szent István Társulat, Bp. 2004, 42–49., 53–58.; BOLBERITZ Pál, *Az etika alapelvei*, Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, Bp. 2003, 7., 9–15., 17–23., 25–39., 49–58.; BOLBERITZ Pál, *A keresztény bölcsélet alapjai*, JEL K., Bp. 2002, 25–81., 399–412., 416–420.; BÖCKLE, Franz, *A morálteológia alapfogalmai, A keresztény lelkiismeret és nevelése* (Erkölcsteológiai Könyvtár 1., szerk. TARJÁNYI Zoltán), JEL K., Bp. 2004 (fordította: DALLOS Antal) 34–37., 42–44., 70–81.; ERDŐ Péter, *Szabadság és jog*, in: *Távlatok* 15 (2005/4) (70) 448–458.; HÄRING, Bernhard, *Krisztus törvénye, I. Általános erkölcsteológia*, Pannonhalma–Róma 1997. (fordította: NÉMETH Mihály) 120–140., 154–203.; HÁMORI Antal, *A „szabadság” mibenléte, erkölcsteológiai összefüggései*, in: HÁMORI Antal, *Életvédelem a Katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, Szent István Társulat, Bp. 2006, 27–34.; HÁMORI Antal, *„Lehetnek-e igényeink és lehetőségeink az abortuszra?” (egyházi jogi aspektusok) I–II*, in: *Magyar Bioetikai Szemle* 11 (2005/3) 118–122., (2005/4) 194–196.; HÁMORI Antal, *A magzatvédelem kánonjogi aspektusai és az orvos lelkiismereti szabadsága*, in: *Studia Wesprimiensia* 7 (2005/I–II) 71–93.; HÁMORI Antal, *Az emberi méltóság védelme az egyházi jogban I–II.*, in: *Magyar Bioetikai Szemle* 9 (2003/4) 12–20., 10 (2004/1) 9–18.; PINCKAERS, Servais, *A keresztény erkölcsteológia forrásai, Módszere, tartalma, története*, Paulus Hungarus / Kairosz K., Bp. 2001. (fordította: TURGONYI Zoltán) 280–281., 335–465., 471–476.; RÁSZLAI Tibor, *Az „emberi méltóság” etikai megítélése*, in: *Magyar Bioetikai Szemle* 5 (1999/1) 1–6.; TARJÁNYI Zoltán, *Az erkölcsteológia története és alapfogalmai, Morálteológia I.*, Szent István Társulat, Bp. 2005. 46–61., 72–78., 88–93., 102–126.; VARGA Andor, *Az erkölcsi élet alapjai* (Teológiai Kiskönyvtár IV/6), Róma 1978. 17–30., 122–129.; WEBER, Helmut, *Általános erkölcsteológia, Hívás és válasz*, Szent István Társulat, Bp. 2001; (fordította: TUBA Iván) 177–245., 248–260.; WEBER, Helmut, *Speciális erkölcsteológia*, Szent István Társulat, Bp. 2001; (fordította: TUBA Iván) 78–89., 158., 165–170., 182., 196–203., 226., 232–235., 249.

A III. Európai Ökumenikus Nagygyűlés és előzményei

1. AZ EURÓPAI KERESZTÉNYEK EGYSÉGTÖREKVÉSE

A kereszténységet kezdettől fogva fenyegették különféle szakadások, melyek legtöbbször a nagy egyháztól eltérő tanításban, tanbeli kérdésekben mutatkoztak meg. Az egység-építés története azonos a keresztény egyház történetével, mely már az apostolok között is aktuális volt, de az ősegyházban, a keresztényüldözés idején és később a világegyház bármely korszakában. A kiváltó okok között nem csak teológiai, hanem politikai okok is szerepeltek, úgy az ókeresztény korban, mint az 1054-es kelet-nyugati, vagy akár az 1517-es nyugati egyházszakadás esetében.

Az utóbbi két időpont között, mintegy ötszáz éven át Róma nagy erőfeszítéseket tett az elveszett egység helyreállításáért. 1274-ben a II. Lyoni Zsinat nyilatkozott a görögök uniójáról,¹ 1439-ben pedig a Firenzei Zsinaton mondták ki ugyanezt az uniót, de mivel nem volt lélektani és társadalmi gyökere, ezért nem volt hatása sem.² Ezután, a IV. Jenő pápa által összehívott zsinat, különböző városokban folytatódott. 1439. június 28-án, a zsinat első ülésén hozták meg a görögökkel való unió rendeletét, aláírták, és a következő napon kihirdették.³ 1439. november 22-én megszületett az örményekkel való unió.⁴ 1442. február 4-én a „Jakobitáknak szóló dekrétum” a koptokkal való uniót jelentette.⁵ A Lateránba átkerült zsinat (1443. április 23.) ünnepélyes ülésen hirdette ki az uniót a szírekkel, a káldeusokkal és a ciprusi maronitákkal.⁶ 1453-ban azonban Konstantinápoly eleste után a keleti egyházak jó része török fennhatóság alá került, így a katolikus egyháznak csak a szláv orthodox kereszténységgel maradt némi kapcsolata.

¹ DS 851–861.

² DS 1300–1308. Lásd még: DÉCARREAU, J., *L'union des églises au concile de Ferrare-Florence*, Éditions de Chevetogne 1966.

³ DS 1300–1308: A görögökkel való egyesülés „*Laetentur caeli*” kezdetű bullája (1439. július 6.).

⁴ DS 1310–1328: Az örményekkel való egyesülés „*Exsultate Deo*” kezdetű bullája (1439. november 22.). Ez az irat főleg Aquinói Szent Tamás műveiből való válogatást jelent.

⁵ DS 1330–1353: „*Cantate Domino*” – a koptokkal és az etiópokkal való egyesülés – kezdetű bullája (1442. február 4.). Ebben a dokumentumban szerepel az „*extra ecclesiam nulla salus*” kizáró gondolat továbbélése: „aki nincs a katolikus egyházban, nem csak a pogányok, hanem a zsidók, vagy eretnekek és szakadárok sem, nem lehet része az örök életnek, [...] kivéve, hogyha életük befejezése előtt az egyházhoz csatlakoztak [...] senki sem üdvözülhet, ha csak nem maradt meg a katolikus egyház oltalmában és a vele való egységben (DS 1351).

⁶ Vö. *Bulla unionis Syriorum* és *Bulla unionis Chaldearum Maronitarumque Cypri*, in: *Les conciles oecuméniques 2*, (sous la direction de G. Alberigo), Cerf, Paris 1994, a 1198–1205 és 1205–1209. oldalakon.

1517-től számítjuk a nyugati keresztény egyházszakadást, ami egyúttal a reformáció elindulása is. A protestantizmus esetében azonban, még a legnagyobb reformátorok sem nyugodtak bele a skizmába. Háromszáz évvel később, a szoros értelemben vett ökumenizmus megszületése lett a reformációt követő idő szervezett mozgalma, egy jövődó kiengesztelődés előkészítésére.

2. ÖKUMENIKUS TÖREKVÉSEK AZ EURÓPAI FÖLDRÉSZEN

Már a 19. század kezdetén találunk olyan teológiai és lelkipásztori kezdeményezéseket, melyek a keresztény felekezetek általános társaságának felállítását tűzték ki célul. 1805-ben William Carrey angol baptista lelkipásztor indiai tartózkodása alatt érezte meg ennek szükségességét. Bár ez a terv nem valósult meg, az ökumenikus gondolat mégis megszületett és a keresztény misszióban merült fel az igény arra, hogy a különböző keresztény egyházak között ne szembenállás, vagy prozelitizmus legyen, hanem egy kölcsönös meg-egyezés. Az ifjúsági egyetemista világszövetségek (*Young Men's Christian Association: YMCA*⁷, 1844; *Young Women's Christian Association: YWCA*⁸, 1855) jelentették a katalizátor szerepet az ökumenikus gondolat elterjedésére. E két szervezet hozta létre a Keresztény Egyetemisták Világszövetségét (*World's Student Christian Federation: WSCF*⁹, 1895) az amerikai John R. Mott és az angol Ruth Rouse kezdeményezésére.

Az ökumenikus párbeszéd kezdetét 1910-ben, az Edinburghban tartott nemzetközi protestáns, missziós konferencia indította el. Ennek a kezdeményezésnek a hatására született meg az elkötelezett ökumenizmus két irányban is: a *Life and Work* (1925), és a *Faith and Order* (1927)¹⁰ bizottságok megalapításával. Az első a gyakorlati, a másik a teológiai ökumenizmusra tette a hangsúlyt. Angliában valójában már 1857-ben létrejött a „Társaság a Keresztények Egységének Előmozdítására” elnevezésű szervezet. 1921-ben alakult meg Lake Mohonk-ban (New York) a Nemzetközi Missziós Tanács (*International Missionary Council*), melynek célja a különböző protestáns egyházak ökumenikus missziós munkájának összehangolása volt.¹¹

1937 júliusában Londonban a *Faith and Order* és a *Life and Work*, vagyis az elméleti és a gyakorlati kereszténység ökumenikus törekvéseit megjelenítő mozgalmak önállóságukat megőrizve egyesültek, majd 1948 augusztusában Amszterdamban formálisan is létrejött az Egyházak Ökumenikus Tanácsa.¹²

3. A II. Vatikáni Zsinat Ökumenikus Fordulata

Az 1917-es Codex még tiltotta a katolikus hívőnek, hogy bármilyen nem katolikus vallási rendezvényen részt vegyenek. Komoly okkal és kétséges esetben püspöki engedéllyel a katolikus hívő passzív és pusztán fizikai jelenléttel részt vehetett nem katolikus há-

⁷ Vö. http://www.ymca.net/about_the_ymca/history_of_the_ymca.html (a kutatás ideje: 2007. október 9.).

⁸ Vö. <http://www.ymca.org/site/pp.asp?c=djISI6PIKpG&b=281379> (a kutatás ideje: 2007. október 9.).

⁹ Vö. http://wscfglobal.org/wscf_history.php (a kutatás ideje: 2007. október 9.).

¹⁰ Elnöke Dr. Thomas Best. Bővebben lásd: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/whatis-e.html>

¹¹ Vö. SHIVUTE, T., *The Theology of Mission and Evangelism in the International Missionary Council from Edinburgh to New Delhi*, Helsinki, Seura 1980.

¹² A 347 egyházat számláló világtanácsról lásd: <http://www.wcc-coe.org> (a kutatás ideje: 2007. október 9.).

zasságkötésen vagy temetésen, kivéve, ha ott előreláthatólag valami helytelen vagy botrányos dolog történne.¹³

XI. Piusz pápa (1922–1939), jóllehet elítélte az ökumenikus mozgalom *panchristianismus*-nak nevezett irányát, mégis pápasága alatt jött létre 1920–1926 között az anglikánokkal való nem hivatalos találkozó, a híres „Malines-i megbeszélések” (*Conversations de Malines*), ahol katolikus és anglikán teológusok és történészek tanácskoztak.¹⁴

1925-ben indult el a lelki ökumenizmus sajátos kezdeményezése, Dom Lambert Beauduin (1873–1960)¹⁵ bencés közössége (először Amay-Sur-Meuse-ben, majd 1939-től a belgiumi Chevetogne-ban), melynek célkitűzése a keleti és a nyugati egyház közti szakadás megszüntetése volt. 1926-ban alapították az *Irénikon* folyóiratot, mely azóta is az ökumenikus párbeszéd jelentős fóruma.

1935-ben Paul Couturier (1881–1953)¹⁶ lyoni egyházmegyéés pap adott új lendületet a Paul Wattson által 1908-ban javasolt egyetemes imahétnek, és egész életét az egységkeresésnek szentelte. Az általa szervezett interkonfesszionális találkozók vezettek el az ökumenikus szellemű *Groupe des Dombes* megalakulásához (1937).¹⁷

Az ökumenizmus értékelésében a döntő fordulatot a II. Vatikáni Zsinat hozta meg, és azon belül is az *Unitatis redintegratio* (1964. november 21.), az ökumenizmusról szóló határozat. Már 1960. július 5-én a zsinatot előkészítő időben XXIII. János pápa a *Super no Dei nutu* motu proprioval létrehozta a Keresztény Egység Titkárságát, melynek feladata a Szentszék és a zsinatra meghívott nem katolikus megfigyelők együttműködésének kidolgozása volt. Elnöke Augustin Bea bíboros (1881–1968) lett, akinek nagy szerepe volt a zsinati határozat szövegének kidolgozásában, titkára pedig Johannes Willebrands. Az *Ad Petri cathedram* kezdetű enciklika (1959. június 29.) szerint a zsinat célja „barátságos meghívás lesz azok részére, akik az Apostoli Szentszéktől elváltan élnek, hogy keressék és találják meg az egységet, amelyért Krisztus olyan bensőségesen könyörgött mennyei Atyjához”. VI. Pál pápa már első enciklikájában (*Ecclesiam suam*, 1963) megfogalmazta, hogy a „közösség, mely tudatában van, hogy ő Krisztus egyháza és szükségszerűen a párbeszéd állapotában él, tagjaival és a világgal”.¹⁸

A hivatalos megnyílás az ökumenizmus irányába négy nagy zsinati szövegnek, a *Lumen gentium* (1964) és a *Dei Verbum* (1965) konstitúciónak, az *Unitatis redintegratio* (1964) határozatnak és a *Dignitatis humanae* (1965) nyilatkozatnak köszönhető.

¹³ Can. 1258 § 1. Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum. § 2. Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollemniis, dummodo perversionis et scandalii periculum absit. Vö. <http://www.intratext.com/X/LAT0813.htm> (a kutatás ideje: 2007. október 14.). Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv már nem tartalmaz hasonló megállapítást, de tilos a katolikus papoknak az Eucharisztia a Katolikus Egyházzal teljes közösségben nem lévő egyházak papjaival koncelebrálniuk. Vö. 908. kán., in: *Az Egyházi Törvénykönyv*, Szent István Társulat, Budapest, 1997².

¹⁴ Ezeket a megbeszéléseket Malines érseke, Désiré Mercier bíboros (1851–1926) szervezte.

¹⁵ Életéről és művéről lásd: Dom Lambert Beauduin le moine de l'Union in *Unité des Chrétiens*, n. 29, Janvier 1978.

¹⁶ Couturier gondolatait foglalja össze: VILLAIN, M., *Oecuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Casterman, Tournai 1963.

¹⁷ A Dombes-i ökumenikus csoport működése a teológiai kutatásra, a párbeszédre és az imádságra épül. Vö. GROUPE DES DOMBES, *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes (1937–1987)*, Centurion, Paris 1987; Uő., *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion, Paris 1991.

¹⁸ PAUL VI., *Ecclesiam suam, Lettre Encyclique du 6 Août 1964*, Discours du pape et chronique romaine, No. 147–148., Sept. 1964, 9.

Bár a Katolikus Egyház nem tagja az Egyházak Világtanácsának, mégis részt vesz a teológiai párbeszédben az 1965 óta fennálló közös munkacsoportban. Ez a Vegyes Bizottság pusztán konzultatív szervezet, nincs saját jogköre, 17 tagból és 2 moderátorból áll. A csoport a jelen körülmények között igyekszik a látható egység keresését és a közös tanúságtételt, éppen az együttműködés által, előmozdítani. A Vegyes Bizottság tevékenysége során kiemelkedő esemény volt 1991-ben Emilio Castro és 1995-ben Konrad Raiser főtitkárok római látogatása.

1968-tól a Katolikus Egyház tizenkét taggal tevékenyen jelen van a *Faith and Order* szervezetben. A Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács időnként ökumenikus direktóriumot ad ki, mely egyaránt tájékoztatja a katolikusokat és nem katolikusokat az egyháznak az ökumenizmust érintő gyakorlati szempontjairól (1967, 1970, 1993).¹⁹ A Katolikus Egyház elkötelezettségét mutatja II. János Pál pápa *Ut unum sint* enciklikája (1995), mely megerősíti az ökumenikus irányultságot. Ezt egészíti ki a „Pasztorális munkára való felkészítés ökumenikus szempontjai” (1995) című pápai megnyilatkozás.²⁰

Szintén kiemelkedő jelentőségű a Római Katolikus Egyház és a Lutheránus Világszövetség által jóváhagyott ökumenikus dokumentum: „A megigazulásról szóló lutheránus-katolikus Közös Nyilatkozat” (*Gemeinsame Erklärung*).²¹ Aláírására mindkét fél felelős egyházi vezetősége részéről 1999. október 31-én (a reformáció emléknapja) került sor Augsburgban, az 1530-as vallásbéke és a *Confessio Augustana* városában. Ez a szöveg összefoglalja a több mint harminc éve folyó lutheránus-katolikus párbeszédnek a megigazulás kérdésében elért eredményeit. A két fél között fennálló tanításbeli különbségek nem gördítenek akadályt a megigazulásra vonatkozó alapvető hitbeli egyetértés útjába, mert a teológiai gondolkodás vagy már meghaladottnak tekinti ezeket a különbségeket, vagy az egyházi tanítás teljesebb összefüggésében összeegyeztethetőnek látja őket.²²

4. AZ EURÓPAI KERESZTÉNYEK EURÓPÁÉRT

Az európai keresztények növekvő összefogását jelezte, hogy az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) és az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) 1989. május 15–21-én Bázelen megszervezték az első európai ökumenikus találkozót, „Béke és igazságosság” címmel, melyet 1997. június 23–29-én Grazban a második európai ökumenikus találkozó követett, „A kiengesztelődés Isten ajándéka és egy új élet forrása” mottóval.²³ A grazi összeövetel eredményeként már 1999 augusztusában nyilvánosságra hozták, hogy 2001 húsvétján megjelentetik a „*Charta Oecumenica*”-t, amely meghatározza az egyházak közös cselekvésének ökumenikus szempontjait.

A *Charta Oecumenica* megszületésével (Strasbourg, 2001. április 22.) az európai egyházak egy lehetséges választ adtak többek között a missziók előtt álló kihívásokra is.

¹⁹ A legutóbbi a *II. Ökumenikus Direktórium* (1993), SZIT, Budapest 1996.

²⁰ PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism*. Vö. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_council/chrstuni/subindex/index_general-docs.htm (a kutatás ideje: 2007. október 20.).

²¹ *Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat és ünnepi aláírásának dokumentumai* (ford. Hafenscher, K.–Kránitz, M.–Puskás, A.–Reuss, A.), Evangélikus Sajtóosztály–Szent István Társulat, Budapest 2000.

²² KRÁNITZ, M., *Az augsburgi Közös Nyilatkozat katolikus értékelése*, in: *Kultúra és közösség* 2001. IV.–2002. I., 7–12.

²³ A III. Európai Ökumenikus Nagygyűlésről lásd: *Reconciliation. Gift of God and Source of new Life. Documents from the Second European Ecumenical Assembly in Graz*, Styria, Graz 1998.

Arról a közös európai felelősségről szoltak, amelyre az egyházak az Európai Unióban való együttműködés során felszólítást éreztek. Ez a dokumentum keresztény szempontból mintegy megelőzte a földrész országainak hivatalos alkotmányát és azóta sajátos eszközeivel előmozdítja és folyamatosan ösztönzi az Európát alkotó egyházak egységtörekvéseit.²⁴

Az ökumenikus irányelveket tartalmazó Charta harmadik fejezetének címe: *Közös európai felelősségünk*. A Charta nemcsak arra helyezi hangsúlyt, hogy az európai keresztények törekedjenek a közös hit megvallására, hanem azt is szorgalmazza, hogy érezzék át azt a felelősséget is, amely ehhez a földrészhez köti őket. Maga a dokumentum is hitet tesz amellett, hogy Európa gyökerei keresztények. Ugyanakkor a keresztényeknek küldetésük is van az európai népek felé. Ezzel együtt azonban számolnunk kell a szekularizált Európában oly aktuális misszióval, amelyet katolikus szóhasználatnál új evangelizációnak nevezünk. A Az Európáért való elkötelezettséget jól kiegészíti katolikus részről II. János Pál pápa *Ecclesia in Europa* kezdetű apostoli buzdítása (2003). Ez a dokumentum az egyház jövőjével kapcsolatban szintén a keresztények párbeszédét szorgalmazza a misszió szemszögéből nézve, hangsúlyozva, hogy az egységtörekvésnek együtt kell járnia a tanúságtétellel.²⁵

Az ökumenikus Charta gyümölcsei már láthatóak. A 2001-es kezdetet követően 2002 januárjában Hollandiában, majd 2002 októberében Magyarországon és 2003 júniusában Németországban is aláírták ezt az új ökumenikus szöveget. A Charta meglátása, hogy az egyházak előmozdítják az európai kontinens egyesülését. Közös értékek nélkül ugyanis nem alakítható ki tartós egység, mert a kereszténység lelki öröksége inspiráló erőt jelent Európa gazdagítására.²⁶

A Charta és az azt aláíró egyházak elkötelezték magukat arra, hogy tudatosan képviselik álláspontjukat az európai közéleti intézmények előtt. Ez azt jelenti, hogy Európa arcukat meghatározó hivatalos irányító közegeket tájékoztatják saját álláspontjukról, mert ez is a keresztény misszió új európai megnyilvánulása. A dokumentum még kiáll az alapértékek védelme mellett, s bár ezt a szöveg nem pontosítja, ám korábban már utalt ezekre, vagyis a béke, az igazságosság, a szabadság, a türelem, az esélyegyenlőség valamint a szolidaritás fogalmaira. Ezenkívül vállalja, hogy ellenáll minden olyan kísérletnek, amelynek célja a vallás és az egyházak felhasználása etnikai vagy nacionalista célok szolgálatára.²⁷

5. A NAGYSZEBENI GYŰLÉS ELŐKÉSZÍTÉSE

A III. Európai Ökumenikus Nagygyűlés előkészítése 2006 januárjában Rómában kezdődött és 2007 februárjában Wittenbergben folytatódott.²⁸ Ez az ökumenikus zarándokút nagyon sok helyi találkozót is magába foglalt, kiegészülve az orthodox egyházak és a

²⁴ A *Charta Oecumenica* szövegét lásd: *Imahét a Krisztus-hívők egységéért*, MKPK-MEÖT, Budapest 2007., 47–55. Bemutatását lásd: KRÁNITZ, M., *Az új Ökumenikus Charta* in: *Teológia*, (2001/3–4), 39–43.

²⁵ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia in Europa*, SZIT, Budapest 2003. (54. cikkely: Együtt a többi kereszténnyel).

²⁶ KRÁNITZ, M., *Egység a keresztények között. Az Ökumenikus Charta magyarországi aláírása*, in: *Új Ember* (2002. október 6.), 3.

²⁷ *Charta Oecumenica* 7.

²⁸ A felkészítő programról lásd: http://clc-europe.org/oecumenism/Toward_Sibiu_the_role_of_the_CLC.pdf. A wittenbergi megbeszélésről lásd: KRÁNITZ, M., *A wittenbergi ökumenikus találkozóról*, in: *Életünk* (2007. április), 3.

fiatalok Saint Maurice-i megbeszéléseivel. Ez utóbbinak a gyümölcse a 2007. július 27–30. között a Svájcban tartott összejövetel záródokumentuma, a *St. Maurice Statement*,²⁹ amelyben megfogalmazták, hogy a II. Európai Ökumenikus Találkozó (Graz, 1997) eredményeit végre kell hajtani és tovább gondolni a Nagyszebeni nagygyűlés alkalmával, kiindulva a *Charta Oecumenica* (Strasbourg, 2001) dokumentumából.

Magyarországon a Nagyszebent megelőző nemzeti ökumenikus, határmenti találkozót a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának szervezésében, Gyulán tartották 2007. január 25-én, melyen részt vett Bábel Balázs kalocsa-kecskeméti érsek, Sofronie román orthodox gyulai püspök, Colin Williams az Európai Egyházak Konferenciájának (KEK) főtitkára és számos magyar és erdélyi katolikus, protestáns és orthodox egyházi vezető.³⁰

6. A III. EURÓPAI ÖKUMENIKUS NAGYGYŰLÉS (NAGYSZEBEN, 2007. SZEPTEMBER 4–9.)

A harmadik európai ökumenikus találkozónak, az európai keresztény egyházak tanácskozásának, a bázeli (1989) és a gráci (1997) nagygyűlést követően a romániai Nagyszeben (Sibiu) adott otthont.³¹ A földrajzi és lelki értelemben is keletre tolódott összejövetel a szervezők szándékának megfelelően, arra is utal, hogy Európának „két tüdővel”, a nyugati és a keleti kereszténység éltető erejével kell lélegeznie.³² Ha Bazel a reformáció egyházait, Graz pedig a római katolikus egyházat hangsúlyozta, most Nagyszebenben az orthodox kereszténység került a középpontba. A helyszín azonban, mely 2007-ben Európa kulturális fővárosa is egyben, felekezetiileg is megfelelő mértékben képviseli az ökumenikus mozgalom három nagy irányát: a katolikus, a protestáns és az orthodox kereszténységet. Bár Teoctist pátriárka július 30-i halálával a román orthodoxia az eltávozott egyházfőt gyászolta, mégis az új egyházi vezető megválasztásának várakozása egy új korszakot jelentett, melynek első állomása éppen a nagyszebeni ökumenikus találkozó volt az Európa melletti orthodox elkötelezettségben.

Románia 2007. január 1-jétől az Európai Unió tagja. Az ökumenikus helyszín szerencsés kiválasztása mellett, Románia teljes joggal szólalt meg a többi tagállam keresztényeivel együtt ennek a földrésznek a jövőjéről. A feladat pedig sürgető, mert Európa történelme elválaszthatatlan a kereszténységtől. Eseményeiben, kultúrájában, tudományos előrehaladásában kitörölhetetlenül ott lüktet a keresztény értékrend. Ha most egy nagyon is elvilágiasodó környezetben kénytelen élni a huszónhét tagállamot képviselő európai uniós keresztény állampolgár, múltjában, gyökereiben mégis a kétezer éves keresztény szellemiséghez kapcsolódik. Azok a politikusok, akik az 1950-es években az egyesült Európa gondolatát megálmodták, azt csakis keresztény alapokon képzelték el

²⁹ Vö. Youth Statement of St. Maurice presented during the EEA3, <http://www.eea3.org/> (a kutatás ideje: 2007. október 9.).

³⁰ KRÁNITZ, M., *Ökumenikus találkozó Gyulán*, http://www.magyarKurir.hu/?m_op=view&cid=14499&rovat=60 (a kutatás ideje: 2007. október 18.).

³¹ MALLÈVRE, M., *Sibiu: un espoir de renouvellement et d'unité en Europe!*, in *Unité des chrétiens*, (Octobre, 2007), 5–6.

³² II. János Pál pápa többször is kinyilvánította szándékát az orthodoxok irányában, mind tanításában, mind pedig gesztusaiban. 1995-ben Rómában fogadta Szent Péter és Pál ünnepén I. Bartholomaiosz ökumenikus pátriárkát. II. Alekszij pátriárkával való két eredménytelen találkozási kísérlete (1996: Pannonhalma; 1997: Heiligenkreuz) után 1999. május 7–9. között sikeres látogatást tett az orthodox többségű Romániában, Teoctist pátriárkánál.

megvalósítani. Ezekre a kezdeményezésekre, de legfőképp Krisztus küldésére építhetnek az európai keresztények.³³

Az elmúlt két évtizedben megszületett a vágy, hogy Krisztusról mint a világ egyetlen világosságáról közösen tegyenek tanúságot az Európában élő keresztények. Jézus a hegyi beszédben (Mt 5,14–16) kiemeli, hogy követőinek a fényét nem lehet elrejtteni, hanem mint a gyertyatartó vagy egy hegyre épült város, annak sugározni, ragyognia kell.

„Krisztus világossága ragyog mindannyiunkra. Reménység Európa megújulására és egységére” – hangzott a találkozó jelmondata. Kétezer éve Krisztus világossága ragyog a keresztények élete által Európában, akik bátran mutatták meg hitüket és reményüket. Már az első keresztények között megfogalmazódott az igény, hogy az őket kérdezőknek megfelelő választ adjanak.³⁴ A tanításon és az istentiszteleteken túl ez gyakran az élet odaadásában, a vértanúság vállalásában is megnyilvánult. A keresztényüldözés elmúltával az Egyház hite konkrét formákban jelent meg, de a különböző kultúráknak és hitvallási hagyományoknak megfelelően. A keresztények számára az egyetlen fény Krisztus, aki az egyetlen tanítást is magában foglalja, mely az ő evangéliuma.

Az ökumenikus mozgalom, mint Isten ajándéka elősegítheti azt a közös tanúságtételt, melyre Európában minden keresztény hivatott. Feladatuk, hogy az evangélium közös hirdetésében összefogjanak, és különböző módon – legyen az imádság, Szentírás-olvasás vagy a párbeszédnek és a találkozóknak egy-egy sajátos formája –, de mégis egységesen jelenítsék meg a társadalom nyilvánossága előtt Isten egész népének hitét. Ökumenikus küldetésük tehát azt igényli, hogy dolgozzanak ki olyan részletes cselekvési feladatsort, mely által Krisztusról, a világ egyetlen világosságáról szóló közös tanúságtétel egyre hitelre méltóbb lesz. Először az egymás iránti szeretetet kell megmutatni, mert Krisztus maga is azt kérte, hogy „arról ismerjenek meg benneteket, hogy szeretettel vagytok egymás iránt” (Jn 13,35). Másfelől nagy tisztelettel kell azokhoz fordulni, akiknek Jézus Krisztus evangéliumát hirdetjük. Ez Nagyszében alapvető üzenete is. Emellett még számos olyan közös kapcsolódási pont van, amelynek segítségével nagyon sok módon – helyi és nemzeti szinten egyaránt – az igazi egységet tudjuk felmutatni, mert már maga az egység is rendkívül meggyőző erővel rendelkezik Európában és a mai világban egyaránt.

„Krisztus ad fényt Európának” – kiáltotta a maga módján az ökumenikus találkozó Európa nyugati és keleti felének egyaránt. Katolikus, orthodox és protestáns részről a legmagasabb képviselők, köztük Erdő Péter bíboros, a CCEE elnöke,³⁵ Christoph Klein, a román evangélikus egyház püspöke, Jean-Arnold de Clermont a KEK elnöke, Daniel Moldva és Bukovina metropolitája (a később megválasztott román pátriárka), Walter Kasper bíboros, a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács prefektusa, Kirill, Szmolenszk és Kalinyingrád metropolitája, Wolfgang Huber püspök, a németországi Evangélikus Egyház elnöke, Samuel Kobia metodista tiszteletes, az Egyházak Világtanácsának elnöke, Dionigi Tettamanzi bíboros, Milánó érseke és Andrea Riccardi a Szent Egyed Közösség vezetője. Felolvasásra került XVI. Benedek pápa és Rowan Williams Canterbury érsek levele, valamint Ishmael Noko a Lutheránus Világszövetség elnökének köszöntése. Emellett jelentős világi személyek is kifejezték nagyrabecstülésüket az

³³ Vö. AZ EURÓPAI UNIÓ PÜSPÖKI KONFERENCIÁINAK BIZOTTSÁGA (COMECE), *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége*, Brüsszel 2005.

³⁴ 1Pt 3,15.

³⁵ Erdő Péter bíboros felszólalásáról lásd: <http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=897> (a kutatás ideje: 2007. október 19.).

európai keresztények összefogása és munkájának eredmény iránt. Eljött Trajan Bacescu, a Román Köztársaság elnöke és José Manuel Barroso, az Európai Bizottság elnöke is. Calin Popescu-Tariceanu miniszterelnök, a Kelet-Romániát sújtó esőzések következtében kialakult helyzet miatt nem tudott megjelenni, de köszöntését felolvasták.

A tanácskozások előtt egyórás közös imádsággal és énekekkel mutatták meg az egyházak, hogy az egységnek vannak olyan oldalai is, melyeket már élni lehet, a még elválasztó különbözőségek ellenére is. A szervezők nagyfokú gondoskodása mutatkozott meg a nyelvek és a liturgiák használatában, melyek megfelelő módon tükrözték a keresztény egyházak lelki gazdagságát. Délután és az esti időben kerültek sorra a fórumbeszélgetések.³⁶

A nagygyűlés összegzéseként szeptember 8-án tették közzé a Zárónyilatkozatot, mely Krisztus világosságának fényénél tíz konkrét ajánlást fogalmaz meg, a keresztény hitvallás szemszögéből Európa számára. Ezek között található a keresztények közeledését előmozdító ajánlások, mint például a keresztiség szentségének kölcsönös elismerését és a közös teológiai képzést illetően. Külön felhívás történt Európa számára az egyházak társadalmi szerepvállalását komolyan vevő magatartás érdekében. Hangsúlyozottan kiemeli az üzenet a szegényekkel, a bevándorlók helyzetével, a környezetvédelemmel, valamint az afrikai kontinenssel kapcsolatos kérdésekre való odafigyelést és elkötelezettséget. Európa lelkiismeretére hatva pedig kinyilvánítja, hogy Európának inkább a népek közösségévé, mint gazdasági területté kell válnia. A nagygyűlés azzal a reménnyel zárult, hogy Krisztus ragyogó fényessége megvilágítja és megerősíti az egyházak és Európa egységét.³⁷

7. NAGYSZEBEN HATÁSA A KERESZTÉNY EGYSÉGTÖREKVÉSEKRE

A világi sajtó szerény érdeklődése ellenére a mintegy háromezer résztvevő „Európa-konferenciája” jelentős eseménye volt az európai keresztény összefogásnak. A közös gondolkodás és együttes imádságot követően az ökumenizmus ügye mellett elkötelezetteknek most saját hazájukban, egyházukban, közösségükben kell Nagyszeben tapasztalatait továbbadni, hogy ez valóban meghatározó eleme legyen egy új Európa kialakításának.³⁸

Nem sokkal a nagyszebeni találkozó után, 2007. október 3–7. között tartotta éves plenáris ülését az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa Fatimában. Itt az európai püspökök összegezték a nagygyűlés tapasztalatait. Számukra a nagyszebeni III. Európai Ökumenikus Nagygyűlésen egyértelművé vált, hogy a keresztények együtt akarnak működni az Európát érintő legsürgetőbb kérdésekben. Az ökumenizmus megtérést, életszentséget és érettséget igényel, amelyek hosszú, türelmet igénylő, de egyben lelkesítő és lényegre mutató folyamatok.

A nagygyűlés egyik színfoltja volt a sok fiatal részvétele az ökumenikus párbeszédben. A hivatalos záró dokumentumhoz csatolták az Ifjúsági Nyilatkozatot is (*St. Maurice Statement*), mely kilenc fogalomcsoport alá rendezve rövid kijelentésekben adta közre elvárásait az ökumené jövőjével kapcsolatban. A keresztény egységért munkálkodó fiata-

³⁶ A találkozó programszervezéséről lásd: *Un rassemblement oecuménique différent*, in: *Unité des chrétiens* (Janvier, 2007), 12–13.

³⁷ Vö. Assembly Message – Saturday, 8th September 2007, <http://www.eea3.org> (a kutatás ideje: 2007. október 9.).

³⁸ MALLÈVRE, M., *Sibiu: l'oecuménisme transfiguré?*, in: *Unité des chrétiens*, (Octobre, 2007), 3.

lok tudatos elköteleződést (commitment) igényelnek az egység, a lelkeség, a tanúságtétel, Európa, az elvándorlás, a vallások, a teremtet világ, a béke és az igazságosság területén. A dokumentum hangsúlyozza, hogy „e kötelezettségek megvalósításán és végrehajtásán valóban dolgoznunk és munkálkodnunk kell; hiszen ezek immár a saját magunk, a III. Európai Ökumenikus Találkozó küldöttei, és az egyházak döntéshozó testületei által fölvállalt kötelezettségek. Mindez ugyanis nemcsak az ökumenikus fiatalok lelkesedésének és további munkájának előfeltételét jelenti, hanem az ökumenikus mozgalom szavahihetőségét is jelzi”.³⁹

A nagyszebeni nagygyűlést követően, szeptember 12-én választották meg Daniel, Moldva és Bukovina metropolitáját a Román Orthodox Egyház új pátriárkájává, aki a Román Orthodox Egyház hatodik pátriárkája lett.⁴⁰ A választás eredménye nem utolsósorban a metropolitának a nagygyűlésen betöltött szerepéből is következett. A beiktatásán – mely egyúttal ökumenikus alkalom is volt – részt vett Walter Kasper bíboros a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács prefektusa és Claude Perisset bukaresti pápai nuncius is.

Magyarországról katolikus és protestáns részről egyaránt jelentős küldöttség vett részt a nagyszebeni ökumenikus nagygyűlésen, és ez előmozdította a magyar ökumené fejlődését is.⁴¹ A budapesti városmisszió (2007. szeptember 16–22.) Erdő Péter bíboros külön is kitért a nagyszebeni tapasztalatokra és az evangelizációs napok során közös ima és tanúságtétel folytatta a Nagyszebenben megélt összefogás élményét.⁴²

A globalizáció felé haladó emberiség gazdasági egységben kívánja megtalálni a földgolyó problémáinak megoldását. A 2000 éves kereszténység következetesen Jézus Krisztus evangéliumára, az általa hozott világosságra építve szeretne utat mutatni Európának és a világnak egyaránt. Nem akar beleszólni az egyes államok vezetőinek munkájába, viszont olyan keresztény gondolkodást sugall és érvényesít, mely emberségesebbé, szolidárisabbá teszi a közügyek intézését helyi és világszinten. Ahhoz azonban, hogy a krisztusi gondolkodás és magatartás bemutatása és hatása érezhető legyen, rendkívül fontos a keresztények közös tanúságtétele. Ez Nagyszebenben megvalósult. Sajnos a történelem, az emberi gyengeségből fakadóan legtöbbször a szembenállást és nem az egységet igazolja, de egy évszázada már égető módon merült fel a keresztények egymásra találásának szükségessége. A 20. századot bátran nevezhetjük az egységtörekvés, az ökumené századának. Ennek eredményeiből kiindulva és tanulva hibáiból indulhatunk el az európai ökumenikus nagygyűlések által kijelölt úton, melyet a 21. század nyújt számunkra.

³⁹ Vö. A nagyszebeni III. Európai Ökumenikus Találkozó Ifjúsági Nyilatkozata (2007. szeptember 5.), fordította: Németh Zsófia (Ökumenikus Ifjúsági Iroda) és Nagypál Szabolcs (Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma).

⁴⁰ Daniel Ciobotea (1951–), a strasbourgi és a freiburgi egyetemen tanult, majd a Bossey-i Ökumenikus Intézetben folytatott tanulmányokat. Teljes titulusa: „Öboldogsága Dániel, bukaresti érsek, Munténia és Dobrudza metropolitája, a kappadókiai Caesarea helytartója, román pátriárka.” Lásd még: *Der westliche Lungenflügel der Orthodoxie*, in: *Christ in der Gegenwart* (Nr. 39/07), 313; *Un nouveau primat pour l'Église roumaine*, in: *Service Orthodoxe de Presse* 321, (septembre-octobre 2007.), 1–2.

⁴¹ A magyarországi egyházak megnyilatkozásait Nagyszebenről lásd: *Ökumenikus nagygyűlés Nagyszebenben*, in: *Reformátusok Lapja*, 2007. szeptember 16, 1. old.; BÓNA, Z., *Isten áldja Európát! Európai ökumenikus nagygyűlés Krisztusi fények és emberi árnyak között*, in: *Reformátusok Lapja*, 2007. szeptember 23, 1. 4. old.; CSELOVSKYNÉ TARR KLÁRA, *Sokszínű spiritualitás Nagyszebenben*, in: *Evangélikus Élet*, 2007. szeptember 16, 1. old.; KRÁNITZ, M., *A keresztény egység új állomása*, in: *Új Ember*, 2007. szeptember 16, 5. old.

⁴² KRÁNITZ, M., *Az öröm és a remény napja a városmisszió, vö. http://hirporta.hu/?m_op=view&id=12965&kulcszo=varosmisszio (a kutatás ideje: 2007. október 18.).*

A klerikusi állapot, mint a szent rend kiszolgáltatásának jogkövetkezménye (I. rész)¹

1. BEVEZETÉS

Jóllehet, Isten népe papi nép, mégis, szüksége van látható vezetőkre is, akik sajátos tekintéllyel tanítják, kormányozzák, megszentelik a népet. Azaz, Istenhez vezetik a lelkeket. Ez a lelkeken való uralkodás azonban csak szeretettel, atyai jósággal és az ebből fakadó neveléssel történhet. Valamiképp ebben a lelkületben, mentalitásban, az ilyen szívben áll tehát a papi hatalom, az Isten és ember közti közvetítés.

Ha egy pillantást vetünk a vallástudomány vonatkozó adataira, akkor megállapíthatjuk, hogy „régente a papi hatalom képviselője azonos volt a családfői vagy később a különböző fejedelmi hatalmak alanyával. A vallást a népek romlatlan lelkiismerete nem tekintette magánügynek, hanem a család, a törzs s később a nemzet minden tagjának be kellett kapcsolódnia annak gyakorlatába. [...] Fejedelmek és papok, népük hadvezérei, lelki vezetői és Isten előtti képviselői voltak egy személyben. Ez volt a laikus (emberi megbízásból működő) papság, amelynek legalábbis külsőleg (az emberi közösség szempontjából) de adott körülmények között (Isten különleges intézkedéséből vagy jóindulatából) belsőleg is megszentelő (hieratikus) jellege volt.”² A két hatalom, vagyis a világi és vallási, idővel szétvált. Okát nehéz megmondani. Az állam a földi jó megvalósításán, míg a vallás a lelkek Istenhez vezetésén, illetve Isten társadalomban való elismerésén és tiszteletén fáradozott. Ez utóbbi, vagyis a vallási vezető kaphatta felhatalmazását magától a társadalomtól, s így a maga és alárendeltjei nevében közeledett Istenhez, de kaphatta megbízását egyenesen az Istentől. Ennek a megbízásnak erejében végezte papi szolgálatát Melchizedek. S az ilyen papságot nevezzük hierarchikus papságnak, mivel itt magától Istentől jön a papi megbízás. Itt nem a nép, hanem maga az Isten választja ki papját. A pap, jóllehet a népből vétetik, de nem a nép teszi őt pappá, hanem közvetlen isteni hívásnak és küldésnek engedelmeskedik.

A sajátosan papi ténykedés a vallástörténet tanúsága szerint az áldozatbemutatás,³ amellyel az ember elismeri Istentől való függését, elismeri Isten legfőbb uralmát, fölségét. Ennek a függésnek, de nem kiszolgáltatottságnak, a legsajátosabb kultikus kifejeződése az élet kioltása. Ennek a felfogásnak a csúcsa és végeredményben beteljesülése Krisztus áldozata. Ő a pap, aki az áldozatot bemutatja. Ő maga az áldozat is és az oltár is. Benne

¹ E tanulmány létrejöttét az OTKA T 049577. számú kutatóprogram támogatta.

² Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1926, 74.

³ Isten uralmát négyféle módon ismerheti el az ember: imádás, kérés, hálaadás és engesztelés. Maga az áldozat bemutatása is mintegy ezeket a vonásokat tartalmazza.

egy személyben egyesül minden sajátosan papi hatalom, így a nevelés (az istenes érzület kialakítása), a kormányzás (az emberek Isten útjára vezetése és ott tartása) és az áldozat bemutatása. Épp ezért Krisztus papsága „egyszerre hieratikussá (az emberek megszentelésére irányuló) és hierarchikus is (azaz isteni megbízatású)”⁴. Amennyiben valamely valóságban ilyen jellegű a papság, úgy az nem öröklésen, vagy egyéb emberi jogcímen alapul (pl. a nép választásán), hanem közvetlen isteni híváson, lefoglaláson, lefoglaltságon. Ez azt is jelenti, hogy minden nemzedék papsága kihal és az új nemzedékkel teljesen megújul, amennyiben Isten az új nemzedékből is papokat foglal le magának.

Ilyen papság van a Katolikus Egyházban, melynek tagjai isteni hívás és küldés révén részt kapnak Krisztusnak, mint egyetlen teljes értékű közvetítőnek, főnek a papságából. A papság tehát sajátos hatalom átadását, illetve annak elfogadását és kellő gyakorlását jelenti. Ebben a tanulmányban a szent renddel járó sajátos jogkövetkezményeket próbáljuk majd felvázolni. Ezért tárgyalni fogjuk a klerikusi státusz fogalmát, megszerzését, ebből az állapotból folyó kötelezettségeket és jogokat. Nem fogjuk tárgyalni sem a klerikusi státusz elnyeréséhez szükséges előfeltételeket, vagyis a papnevelést, illetve a papi szolgálatra való alkalmasság jogi garanciáit, tehát a szentelési akadályokat és szabálytalanságokat. Szintén csak megemlítjük az inkardináció jogintézményét, ami szoros kapcsolatban van a klerikusi státusszal. Végül ugyancsak mellőzzük a klerikusi állapot elvesztésére vonatkozó kánonok elemzését. Mindezek olyan nagy témák, melyek önmagukban is önálló tanulmány tárgyát képezik.

2. A STÁTUSZ FOGALMA

A státusz, vagy állapot kifejezés általában valami állandó tulajdonságot, körülményt jelöl, mely lényegesen meghatározza, vagy befolyásolja a dolog viselkedését. Közelebbről, vagyis a jog világában az emberi személy jogilag jelentős életállapotait, körülményeit jelenti. Olyan tényezők együttesét, melyek sajátos köteleességekben és jogokban fejeződnek ki. Így beszélhetünk krisztushívókról, muzulmánokról, magyar állampolgárokról, házasokról, nőtlenekekről és hajadonokról, orvosokról, társadalmi osztályokról, stb. A történelem során nevezték statusnak, ordo-nak⁵, jogállásnak (condicio iuridica),⁶ genus vitae, existentia, via, indoles, vocatio propria-nak ugyanezt a fogalmat.⁷ A státusz végeredményben egy sajátos jogtechnikai eszköz, vagy inkább jogintézmény, ami kifejezi az egyes állapotok jogi természetét, illetve deklarálja azokat a jogokat és köteleességeket,⁸ amelyek az adott állapotból természetjogon, vagy tételes isteni jogon, vagy csak tisztán egyházi jogon következnek. A jog kifejezi az adott státusz lényegét, identitását, védi a státusz méltóságát, szabályozza a státusból eredő jogok és köteleességek kellő gyakorlását. Minden

⁴ Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1926, 82.

⁵ Vö. SARZI SARTORI, G., *Il sacramento dell'ordine nel diritto della Chiesa*, in: *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 12 (1999) 233.

⁶ Vö. BONNET, P. A.—GHIRLANDA, G., *De christifidelibus: de eorum iuribus, de laicis, de consociationibus. Adnotationes in Codicem*, Romae 1983, 14–17; GHIRLANDA, G., *De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia*, in: *Periodica* 71 (1982) 393.

⁷ Vö. COMPOSTA, D., *Lo stato clericale nei suoi presupposti teologici*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 13.

⁸ Vö. LOBINA, G., *Cessazione dell'esercizio del ministero e perdita dello stato clericale (Canoni 290–293)*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 172.

státusz alapját (legalábbis az egyházban) valami sajátos természetes vagy/és természetfeletti gyökér képezi tehát, amit a jogrend a maga eszközeivel kifejez, véd, előmozdít.⁹ Rokon kategória ez a hivatallal és a feladattal, illetve a hivatással.¹⁰ Végeredményben valami állandóságot, valami olyan helyzetet jelöl, ami nem egykönnyen változik meg.¹¹

Ma az egyházjogban a státusz három dolgot jelent: 1. az egyházi állapotot (*condicio ecclesiastica*): ez jelöli a hívőnek, mint az Egyház tagjának méltóságát.¹² 2. a hívő kánonjogi alaphelyzetét: vagyis azt, hogy milyen sajátos jogok és kötelességek illetik meg a hívőt, státuszának, illetve küldetésének megfelelően és 3. mint perbeli képességet (*ius standi in iudicio*), ami jelzi azt, hogy az adott hívő képes arra, hogy alanyi jogait védelmezhesse egyházi fórumon.¹³ Tanulmányunkban szinte kizárólag a második értelemben vesszük majd a státusz kifejezést.

3. STÁTUSZOK AZ EGYHÁZBAN

A Katolikus Egyházban is, mint jogilag tökéletes társaságban, léteznek házások, nőtlen és hajadon krisztushívők egyaránt. A házás állapot alapját egy szentség, a házasság szentsége képezi. Általában a fontosabb állapotok alapját szentségek alkotják. Így a krisztushívő státuszát a keresztségi felszentelés (*consecratio baptismalis*) adja, míg a klerikusok státuszát az egyházi rend szentségének felvétele adja [*consecratio diaconalis, sacerdotalis (presbyteralis), episcopalis*]. A szerzetes életállapot alapját pedig az evangéliumi tanácsok (*consilia evangelica*) életre szóló vállalása (*votum religiosum*) adja. Jóllehet, mint az egyház tagjainak, minden hívő méltósága ugyanaz, mégis, a keresztség után felvett szentségek (szent rend, házasság), illetve a fogadalom címén, új módon kapcsolódnak ezek az egyháztagok Krisztushoz, melyből sajátos kötelességek és jogok erednek. Ezek az egyes állapotok egymást kiegészítik, egymást feltételezik. Természetesen egy krisztushívő több állapot részese is lehet.¹⁴ Így lehet házás. Lehet klerikus és szerzetes egyszerre, lehet laikus és szerzetes egyszerre. A görög katolikus egyházban nő és klerikus is lehet valaki egyszerre. Ezeknek az eltérő állapotoknak közös gyökere a keresztség, ami minden hívőt ugyanahhoz az Úr Krisztushoz kapcsol, s kit-kit életállapotának megfelelően részesít Krisztus hármasküldetésében. A keresztség adja tehát a hívek közti egységet 1. eredetében (egy a keresztség), 2. a Krisztushoz tartozásban, 3. a hármasküldetésben, 4. az egyházhoz tartozásban, 5. a közös küldetésben, és az 6. életszentségben és a szeretet tökéletességében. Ezekben nincs és nem is lehet különbség a hívek között.¹⁵

⁹ Vö. „Ad statum ecclesiasticum constituendum non sufficit sola stabilis conditio vitae, sed requiritur quaedam sollemnitas seu praecambula sub quibus statuitur et suscepto perseverat. Haec requisita sunt: sacra ordinatio, professio religiosa, nuptiae de contrahendo matrimonio.” B. Oesterle-t idézi D. Composta. Vö. COMPOSTA, D., *Lo stato clericale nei suoi presupposti teologici*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 13. 13. jegyzet.

¹⁰ Vö. LONGHITANO, A., *Stati e funzioni del popolo di Dio.*, in: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa II.* (Quaderni di Apollinaris 9), Roma 1990, 71–73.

¹¹ Vö. MOSCA, V., *Le procedure per la perdita dello stato clericale*, in: AA.VV., *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali* (Quaderni di Mendola 7), Milano 1999, 315.

¹² Mint jogi helyzet jelölheti a házás állapotot, az örökbe fogadottságot, a megváltozott rítust, a szerzetes fogadalmat, a felvett szent rendet, illetve a szabad állapotot. Vö. DE PAOLIS, V., *Amissio status clericalis*, in: *Periodica* 81 (1992) 253.

¹³ Vö. COMPOSTA, D., *Lo stato clericale nei suoi presupposti teologici*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 13–14.

¹⁴ Vö. BROGI, M., *La perdita dello stato clericale secondo la normativa della Chiesa Cattolica*, in: *Kanon* 14 (1998) 94.

¹⁵ Vö. DE PAOLIS, V., *I ministri sacri o chierici*, in: AA.VV., *Il fedele cristiano: La condizione giuridica dei battezzati* (Il Codice del Vaticano II. 6), Bologna 1989, 105.

Krisztus rendelte a keresztséget, a szent rendet, a házasság szentségét, tehát ezek alapstruktúrája változhatatlan, s ezek életre szóló kötelekeket jelentenek. A szerzetesség sem ellentétes Krisztus szándékával, ám ez az állapot nem képezi részét az egyház lényegi struktúrájának,¹⁶ hanem annak életéhez és szentségéhez tartozik.¹⁷ Alapvető szerkezete ennek sem változik, mivel az evangéliumi tanácsok adják konstitutív elemeit, létalapját.

4. A KLERIKUSI STÁTUSZ

Tanulmányunkban csak a klerikusi státusszal foglalkozunk, ami Dario Composta megítélése szerint nem örvend nagy figyelemnek sem a teológusok, sem pedig a kánonjogászok között.¹⁸ Az Egyházi Törvénykönyv 1008. kánonja értelmében „az egyházi rend szentsége által isteni rendelés folytán a krisztushívők közül egyesek eltörölhetetlen jegyet kapnak, és ezzel szent szolgálatra rendelt személyekké válnak, vagyis olyanokká, akik arra vannak szentelve és rendelve, hogy fokozatuknak megfelelően Krisztusnak, a főnek személyében teljesítsék a tanítói, megszentelői és kormányzó feladatot, és így páztor módjára gondoskodjanak Isten népéről.” A klerikusi státusz ebből adódóan sajátos életstílus, sajátos kapcsolat Krisztussal. S ebből adódóan sajátos Krisztus-követési mód is egyúttal. Ami a szolgálattal (ministerium), a nép áldozatos és életre szóló rendelkezésére állással jár.¹⁹ Úgy is fogalmazhatjuk, hogy a szent rendet felvevő nem önmagának él már, hanem a többi hívőért, egyszerűen a közösségért (sacerdos pro populo).²⁰ Sőt, nemcsak a hívekért él, hanem valamiképp minden emberért.

A klerikusi státusz teológiai alapját tehát a szent rend szentsége, illetve az abban való részesedés képezi, és pedig isteni rendelkezésből adódóan, ami vonatkozik a diakonátusra, az áldozópapságra és a püspöki rendre. A továbbiakban röviden időzzünk el a szent rendnél.

Maga a jogi értelemben vett klerikusi státusz ténylegesen többet jelent, mint az alapját képező teológiai tény, a szent rendet, vagy a felszenteltséget. Jelenti azt, hogy az illető nemcsak felvette a rendet, hanem hogy azt törvényesen is gyakorolhatja, és hogy ténylegesen megilletik azok a jogok és köteleességek, amit a jogrend a klerikusoknak elismert.²¹ Ez az elismertség vonatkozhat tehát a felszentelt méltóságára, egyházon belüli és kívüli megbecsülésére.²² A klerikusi státusz ugyanakkor nem függ a klerikusi funkciók tényleges gyakorlásától, mivel azt rendesen és főleg az egyházi hivatal adja, illetve lehetségesek olyan eltiltások, melyek ugyan nem fosztanak meg a klerikusi állapottól, de a

¹⁶ Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a szerzetesség is tételes isteni jogon létezik az Egyházban. Vö. GHIRLANDA, G., *De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia*, in: *Periodica* 71 (1982) 395.

¹⁷ Vö. 207. k. 2. §.

¹⁸ Vö. COMPOSTA, D., *Lo stato clericale nei suoi presupposti teologici*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 11.

¹⁹ Vö. DE PAOLIS, V., *I ministri sacri o chierici*, in AA.VV., *Il fedele cristiano: La condizione giuridica dei battezzati* (II Codice del Vaticano II. 6), Bologna 1989, 112–113.

²⁰ Vö. CAPIROLI, M., *Dimensione apostolica del sacerdozio*, in: *Rivista di Vita Spirituale* 56 (2002) 272

²¹ Ez azért hangsúlyozandó, mert emberi gyengeség, vagy súlyos bűncselekmények azt okozhatják, hogy a felszentelt személy vagy nem kívánja többé gyakorolni felvett rendjét, vagy az illetékes hatóságnak kell megvonnia tőle a rendje gyakorlásával járó jogok gyakorlását, mivel a klerikus súlyosan méltatlanná vált arra, hogy Isten népe körében *legatus Christi* lehessen. Végeredményben a felszenteltség nem változtatható meg, ám a felszenteltséggel járó hatalom, illetve az azt kifejező hivatal, megbízás, jogok, ellenben igen. Ezért beszélhetünk a klerikusi állapot elvesztésének jogi lehetőségéről.

²² Vö. CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale I.*, Roma 1996, 382.

felvett rend gyakorlásától (hivataltól való megfosztás, felfüggesztés) igen. Ugyancsak marad a klerikusi állapot, ha a klerikus nyugdíjba vonul, vagy ha betegség miatt képtelen szolgálatát ellátni.²³

A klerikusi státusz princeps analogátum-a a hatályos jogban a pap, tehát nem a diakónus és nem is a püspök. Jóllehet a rend mindegyik fokozatának felvételére készülni kell, látható, hogy a püspöki rend elnyerése a hatályos jogban, önmagában jelentéktelen felkészülést jelent, ha a másik két rend, főleg a papság, felvételével járó követelményekkel hasonlítjuk azt össze.²⁴

A felszentelésben nyert szolgálatot a klerikus jogi értelemben úgy teljesíti, ha klerikusi állapottal járó kötelességeit fáradhatatlanul teljesíti, és ha klerikusi jogait üdvösen gyakorolja.²⁵

4.1. A szent rend, mint a klerikusi státus teológiai alapja

Mint már említettük, minden emberi közösségnek, úgy az egyházi közösségnek is szüksége van vezetőkre. Ez természetjogi követelmény. Az Úr Jézus egy alkotmányosan szervezett és rendezett társaságként alapította meg egyházát, az ő egyházát. Elég csak a tizenkét apostol kiválasztására gondolnunk, akiket nyilvánvalóan övéi vezetőinek szánt. Ehhez speciális felkészítésben részesítette őket, majd különleges hatalmat is adott nekik küldetésük hatékony végzése érdekében. Ez tanítói, megszentelői és kormányzói hatalmat jelentett. Ezek a hatalmak belsőleg kölcsönösen átjárják egymást, de teljességgel nem vezethetők vissza egyik a másikára. Ám végső céljuk az ember megszentelése, az igaz Isten dicsőítése. A Krisztus által adott hatalom, vagyis szent hatalom természete más, mint a világi hatalomé. Mármint, hogy ezt a hatalmat hogyan nyerheti el valaki, arra vonatkozóan nincs egyetértés a kanonisták között sem, mivel vagy a szent rendre (potestas ordinis), vagy a megbízásra (potestas iurisdictionis) vezetik azt vissza, illetve, megvannak a közvetítő elméletek is.²⁶ Elég csak a péteri tisztségre, vagyis a primátusi hatalomra gondolni, ami biztos, hogy nem rendi természetű, mivel elnyerője felszenteltségét tekintve ugyanúgy püspök, mint bárki más püspök az egyházban, sőt, vannak pápák, akik megválasztásuk után úgy gyakorolták péteri tisztségüket, hogy nem vették fel a papi rendet. Az ma azonban biztos, hogy a 129. kánon tanúsága szerint csak azok nyerhetnek el az egyházban kormányzati hatalmat (potestas iurisdictionis), akik a szent rendet felvették. Laikusok csak a jog előírásai szerint működhetnek közre az ilyen, egyébként szintén isteni rendelésű, hatalom gyakorlásában. A rendi hatalom örök, a kormányzati hatalom elveszíthető. Az előbbi nem delegálható, s ex opere operato működik, az utóbbi igen, s

²³ Vö. NAVARRO, L., *Presupposti dottrinali per l'interpretazione della normativa sullo statuto giuridico dei chierici*, in: *Ius Ecclesiae* 14 (2002) 501.

²⁴ Ez egyfajta inkongruencia a legfőbb törvényhozó részéről, mivel részegyházat vezetni, sajátos vezetői erényeket és ismereteket feltételez. Amint a korábbi törvényhozás rendelkezett az újmisések számára az ún. triennális vizsgáról, illetve a plébánosok számára a plébános (vagy zsinati) vizsgáról, nem lenne célszerűtlen összeállítani a püspöki renddel járó sajátos kötelességeket és jogokat, illetve a vonatkozó kormányzati ismereteket.

²⁵ Vö. MOSCA, V., *Le procedure per la perdita dello stato clericale*, in: AA.VV., *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali* (Quaderni di Mendola 7), Milano 1999, 314.

²⁶ Vö. CELEGHIN, A. *Sacra potestatis: quaestio conciliaris*, in: *Periodica* 74 (1985) 165–225; DE PAOLIS, V., *De natura sacramentali potestatis sacrae*, in: *Periodica* 65 (1976) 59–105; STICKLER, A., *De potestatis sacrae natura et origine*, in: *Periodica* 71 (1982) 65–91.

ex opere operantis működik. A rendi hatalmat legfeljebb úgy lehet átadni, hogy az illetékes előjáró megbízza valamely olyan személyt, aki a szent rendet már felvette, hogy szenteljen fel valakit.²⁷ S akinek, amiye van, azt átadhatja.

A szent rend továbbá szemlélhető úgy, mint jogcselekmény (ordinatio, ordo in fieri), illetve mint állapot, tehát mint a felszentelés okozta visszavonhatatlan ontológiai változás, mely küldetést és az ahhoz szükséges készségeket tartalmazza. A szentség kegyelme tehát a kellő hatalom közlése a szolgálatra (diakonátus), az áldozat bemutatására (papság) és a papsággal együtt a nép (portio populi Dei) kormányzására (püspök). Úgy is fogalmazhatjuk, hogy a felszentelésből intézményes és személyes hatások is erednek, mivel a klerikusok közfunkciót végeznek az egyházban.²⁸ Már utaltunk arra, hogy minden közösségnek, így a vallási közösségnek is szüksége van vezetőkre, ami önmagában véve természetjogi eredetű követelmény. Krisztus nyájának is szüksége van pásztorokra, mely a természetjogi alapon túl tételes isteni jogú legitimációt is kíván és élvez. Isten újszövetségi népe körében a papság nem öröklésen, nem testi leszármazáson alapul, hanem isteni híváson, illetve ennek a hívásnak a szabad elhatározásból történő követésen és életre szóló elköteleződésen, ami mindenegyes nemzedékben így megújul. Ennek természetfeletti felszentelésének és megszentelésének biztosítója a szent rend léte és kiszolgáltatása. Mivel az áldozat és annak bemutatása konstans eleme a vallásoknak, Krisztus erről az elmaradhatatlan elemről is gondoskodott. Ezért is indokolt a szolgálati papság léte és tevékenysége az egyházban. További szempont, hogy ha vannak szentségek az egyházban, melyek sajátos kegyelmeket közvetítenek, akkor kellenek az emberi közvetítők (pontifices), vagyis olyan emberek, akik erre a szolgálatra szentelik egész életüket (sacerdotes). Ezért illő, hogy ezek az emberek a sajátos szentségi felhatalmazás erejében végezzék kegyelemkövetítő szolgálatukat.²⁹ E kegyelemkövetítő tevékenységet, melynek csatornája a tanítás, a megszentelés, vagyis a liturgia és a kormányzás, joggal nevezhetjük szent szolgálatnak (ministerium sacrum), és végzőit szent szolgálattelvőknek (ministri sacri seu clerici), amint azt így említette a II. Vatikáni Zsinat és annak utolsó dokumentuma, az Egyházi Törvénykönyv is. Mindazonáltal a korábbi fogalmak is teljességgel legitimek, mivel a papok sajátos és teljes módon Istennek foglaltatnak le (sacerdotes), és épp e lefoglaltság erejében tudnak közvetíteni Isten és ember között (pontifices). Mindezeket a szempontokat talán legszerencsésebben egyesíti a pastor sacer kifejezés. A nyáj teljes értékű gondozását, de főleg lelki egészségének biztosítását, vagyis az Isten felé terelését, illetve Isten közelében való megtartását jelenti.

Ez a szentség tehát a rend fokozatának megfelelő lelki hatalmat közöl, ami mintegy sajátos értelemben teszi a klerikust Krisztus másává (alter Christus), illetve Krisztus követévé (legatus Christi). De ugyanezt a vonást fejezi ki az in persona Christi capitis kifejezés is.³⁰ Sajátos kegyelmi hatása a szolgálat végzéséhez szükséges erő. Ez természetesen feltételezi a jelölt kellő felkészültségét, azoknak a készségeknek és erényeknek a birtoklását, ami természetes alapként szolgál a szentségi kegyelem gyümölcsöző fogadásához.

²⁷ Vö. BEYER, J., *Demandatio potestatis ordinis*, in *Periodica* 48 (1959) 233–244.

²⁸ Vö. NAVARRO, L., *Presupposti dottrinali per l'interpretazione della normativa sullo statuto giuridico dei chierici*, in: *Ius Ecclesiae* 14 (2002) 472–473.

²⁹ Vö. SCHÜTZ A., *Dogmatika II.*, Budapest 1937, 590–592.

³⁰ Ez azt jelenti, hogy Krisztus az Egyház feje, s hogy az Egyház a Főből él, illetve hogy a szent szolgálattelvők révén maga Krisztus folytatja megszentelő tevékenységét. A szent rend révén tehát maga a Fő válik valamiképp láthatóvá, jelenlévővé, gyakorolva itt a Földön főpapságát. Vö. DE PAOLIS, V., *I ministri sacri o chierici*, in: AA.VV., *Il fedele cristiano: La condizione giuridica dei battezzati* (Il Codice del Vaticano II. 6), Bologna 1989, 107.

A felszentelés szentségi kegyelme jogcím és forrás a papi hivatás súlyos kötelességeivel arányos kegyelmekhez.³¹ A felszenteltség egyfajta elkülönítettséget, Krisztusnak való sajátos lefoglaltságot is jelent és jelez.³² A szónak nem fizikai, hanem lelki értelmében, illetve a sajátos küldetés értelmében. Az Egyházban ugyanis nincsenek kasztok, nincsen izoláció, hiszen egy testnek vagyunk tagjai.³³

Ami a szent rend fokozatait illeti, isteni joron a már említett három fokozat létezik. Ehhez a történelem során, az idők és körülmények szükségleteinek megfelelően, tisztán egyházi joron kapcsolódtak az ún. kisebb rendek.³⁴ Ilyen hatalma van az egyház vezetőinek, s csak egy korlát van ebből a szempontból: a tisztán egyházi joron létező rend és rendelkezés nem kerülhet ellentétbe az egyházi rend Krisztus adta alapstruktúrájával. Ez azt jelenti, hogy a tételes egyházi törvény, illetve a klerikusi státusz azt jobban kifejezheti, jobban védheti, az arra való előkészületet szolgálhatja, illetve jobban bevonhatja a híveket a liturgikus életbe.³⁵ A diakonátus szentségi megerősítése az általános papság hivatásszerű végzésére. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy a diakónus azonosítja magát Krisztussal, mindenki szolgálójával és Krisztusnak, mint szolgálónak személyében cselekszik. Szolgálja a népet a liturgia, az íge és a szeretet szolgálatával. Számára valamiképp ez jelenti az eltörölhetetlen jegyet.³⁶ A papság szentsége elsősorban a lelkek gondozására, az áldozat bemutatására, a bűnök megbocsátására szolgál (potestas super corpus Christi verum et potestas clavium), míg a püspökség ezen túl Krisztus titokzatos teste építésére, kormányzására is képesít (potestas super corpus Christi mysticum). A magasabb fokozatok magukba foglalják az alacsonyabb fokozattal járó teendőket is. Ma a szent rendre vonatkozó tudományos reflexió főleg a püspöki rendből indul ki, amit a II. Vatikáni Zsinat a szent rend és a papság teljességének nevezett (summum sacerdotium). A szent rend teljessége, amit a püspök birtokol, s amit az egyház szükségleteinek megfelelően adhat tovább a három fokozatnak megfelelően. Ma már meghaladott úgy gondolkodni, hogy a püspökség csak szentelmény, vagy csak jurisdikció a papsághoz képest, mivel a rendi hatalom teljessége adja szentségi alapját annak, hogy a püspök kormányzati tevékenységet végezzen.

Végeredményben azt kell mondanunk, hogy a szent rend léte, illetve annak teljessége egyesíti az apostoliságot és a katolicitást, tehát egyfajta garanciája a Krisztussal való egységnek.³⁷ Ám a felszenteltség önmagában nem elég a szent szolgálat tényleges végzéséhez. Ez csak isteni jogú alap ahhoz, ám szükség van a jogi meghatározásra is. S ez a klerikusi státusz, a vele járó jogokkal és kötelezettségekkel. E kötelezettségek és jogok részben változtathatatlanok (isteni jogot jelentenek ki), részben változtathatók (tételes egyházi jogú rendelkezések) az idők és körülmények szükségletei szerint.³⁸

³¹ Vö. SCHÜTZ A., *Dogmatika II.*, Budapest 1937, 593.

³² Vö. AMENTA, P., *La dispensa dagli obblighi della sacra ordinazione, e la perdita dello stato clericale*, in: *Periodica* 88 (1999) 333.

³³ Vö. COMPOSTA, D., *Lo stato clericale nei suoi presupposti teologici*, in *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 30–31.

³⁴ Ezek voltak a történelem során: a szubdiakonátus, az acolythatus, az exorcistatus, a lectoratus és az ostiarius, amit megelőzött a tonzúra feladása. Vö. SIPOS I., *Katolikus egyházjog*, Pécs 1943, 26. Ma VI. Pál pápa rendelkezése értelmében a latin egyházban már nincsenek ezek a kisebb rendek, csak két szolgálat van, az acolythatus és a lectoratus. Vö. VI. PÁL pápa: *Ministeria quaedam*, m.p., in: *AAS* 64 (1972) 529–534.

³⁵ Vö. DEZZA, P., *Riflessioni sulle recenti lettere apostoliche Ministeria quaedam e Ad pascendum*, in *Monitor Ecclesiasticus* 98 (1973) 79–80.

³⁶ Vö. NAVARRO, L., *Presupposti dottrinali per l'interpretazione della normativa sullo statuto dei chierici*, in: *Ius Ecclesiae* 14 (2002) 490.

³⁷ Vö. RATZINGER, J., *Il sacramento dell'ordine*, in: *Communio* 9 (1981) 44–48.

³⁸ Vö. DE PAOLIS, V., *Amisio status clericalis*, in: *Periodica* 81 (1992) 254.

4.2. A klerikusi státusz megszerzése

A hatályos jog szerint ma a klerikusi státusz egybeesik a szent rend felvételével. A szent rendet ma csak azok a fokozatok alkotják, melyek isteni jog alapján léteznek, s ezek a püspökség és a papság, mint a szó szoros értelmében papi rendek, illetve a diakonátus, vagyis a szolgálat szentsége. A történelem tanúsága szerint az egyház ehhez a szentséghez hozzákapcsolt tisztán egyházi joron bizonyos más szolgálatokat, kiterjesztve ezzel a klerikusi állapotban levők körét. A legfőbb törvényhozó a jelenlegi történelmi helyzetet értékelve, úgy határozott, hogy csak azok lehetnek klerikusok, akik az egyházi rend szentségét érvényesen felvették. Ez pedig a diakónusi rend felvételével kezdődik. A klerikusi státusszal igen szoros kapcsolatban van egy másik ősi jogintézmény is, az inkardináció, vagyis a klerikusi hovatarozás. Az inkardináció hatással van a felszentelt díjazására, szolgálatára, mivel ez az a közelebbi jogalap, mely révén az adott részegyházban egyházi hivatalt kaphat a klerikus, és ordináriusa jogosult és köteles klerikusi állapotából eredő életvitelének ellenőrzésére. Az inkardinált ordináriusa ugyanis joggal felügyeli klerikusainak életvitelét. Aki egyszer érvényesen felvette a szent rendet, az ezzel járó rendi hatalomtól nem fosztható meg, mivel a szentelés eltörölhetetlen jegyet hagy hátra a lélekben. Mindazonáltal, a felszentelés jogkövetkezménye, a klerikusi állapot elveszthető, ami a klerikusi állapottal járó jogokat és kötelezettségeket szünteti csak meg, de nem a felszenteltséget. Létezhet olyan helyzet is, hogy a klerikusi jogok és köteleességek gyakorlása részben vagy egészében felfüggesztődik, főleg büntető intézkedések következtében. Ebben az esetben marad a klerikusi állapot, de a vele járó jogok gyakorlása törvényesen akadályozott.

Természetesen, a klerikusi státusz elnyerését alapos és hosszabb időt igénybe vevő felkészülés előzi meg. A klerikusi életvitelre nemcsak a szent rend természetéből, illetve a jogrend vonatkozó jogállást kifejező előírásaiból következtethetünk, hanem magából a klerikusok képzési rendjéből, valamint a szentelési szabálytalanságok és akadályok jellegeből is.³⁹ Ennek az életállapotnak a szabad megválasztásához egy sajátos feltétel járul, és pedig az, hogy erre az életállapotra senkinek sem lehet jogigénye, tehát a szent rend és jogkövetkezménye, a klerikusi állapot nem alanyi joga a hívőnek.⁴⁰ Ugyanez vonatkozik a szerzetességre is, de analóg módon a házasságra is, mivel ez utóbbi esetén csak akkor lehet élni a házasodás jogával, ha ebben van partner, vagyis a másik fél törvényes beleegyezése és jogképessége. Mindazonáltal a házasodás joga alanyi jog.

Aki tehát egyszer klerikus lett, s nem vesztette el klerikusi állapotát a jog előírásai alapján, vonatkoznak rá a klerikusi státusból eredő kötelezettségek és jogok. Röviden: alanya azoknak. A továbbiakban majd ezeket a kötelezettségeket és jogokat vetjük alá vizsgálatnak.

³⁹ Ez utóbbiak alapján csak olyan személyek nyerhetik el a klerikusi státuszt, részesülve a szent rendben, akik fizikailag, szellemileg, lelkiileg, pszichikailag egyaránt alkalmasak és képesek a szent renddel járó terhek viselésére. Továbbá olyan személyiséggel kell rendelkezniük, ami szintén megfelel a pásztor békét, szeretetet, reményt és hitet sugárzó alakjának. Ugyancsak mentesnek kell lennie a jelöltnek bizonyos súlyos bűncselekmények elkövetésétől, így nem lehet gyilkos, mást vagy magát megcsónkító, magzatelhajtásban tevékenyen részt vevő, nem lehet eretnek, szakadár, aposztata. Nem viselhet bizonyos közhivatalokat, számadással járó vagyonkezelést. Nem szabad továbbá az sem, hogy papoknak fenntartott funkciókat színeljen.

⁴⁰ Vö. LÓPEZ ILLANA, F., *Correlazione tra ordine sacro, stato clericale, diritti ed oneri annessi*, in: MORONI, A.–PINTO, C.–BARTOLUCCI, M. (a cura di), *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria*, Napoli 1992, 64.

De ennek előtte azt kell még megállapítanunk, hogy a felszentelés önmagában legfeljebb csak a szentelés érvényességét jelenti, s nem válik egyúttal valaki automatikusan, vagyis szükségszerűen is klerikussá a szó jogi értelmében. Gondolnunk kell a nem katolikus egyházban egyébként érvényesen kiszolgáltatott szentelésre. Ezek a felszenteltek biztosan nem válnak klerikussá a katolikus egyház jogrendjében, mindazonáltal a *communicatio in sacris* megengedett eseteiben érvényesen és megengedetten szolgáltatnak ki bizonyos szentségeket. A klerikusi státusz tehát azt is jelenti, hogy az adott felszentelt személy egyúttal felvételt is nyert a katolikus egyház jogrendjébe, tehát ténylegesen is jogok és köteleességek alanya ott. Vagyis hierarchikus közösségben van a katolikus püspökökkel és azok fejével. Amennyiben érvényesen felszentelt személy katolizálna, úgy őt a katolikus egyház illetékes hatóságának formális módon kéne befogadnia a katolikus egyház közösségébe, s csak ettől a pillanattól válna klerikussá a szó kánonjogi értelmében. Felvethető a kérdés, hogy mi van azokkal a személyekkel, akiket katolikus püspök elbocsátó nélkül, azaz tiltott módon szentelt fel? A jog előírása szerint az ilyen személy *ipso iure* fel van függesztve. Ez a kifejezés pedig feltételezi a klerikusi állapotot, hiszen a felszentelt személy sajátos klerikusi jogai és kötelezései már léteznek, de eleve felfüggesztődtek, tehát nem gyakorolhatja azokat, s nem kaphat egyházi hivatalt sem. A felfüggesztés, mint büntetés, jelen esetben feloldható az ordinárius rendelkezésével. Hasonló a helyzet abban az esetben, ha szentszéki engedély nélkül szentelne egy katolikus püspök püspököt. Mind a szentelő, mint pedig a felszentelt önmagától beálló, Szent-széknek fenntartott kiközösítésbe esik. Nem gyakorolhatják a felvett rendet, elveszítik meglévő egyházi hivatalaikat, s nem szolgáltatathatják ki a szentségeket, s nem is vehetik fel azokat. A büntetés feloldására ilyen esetben egyedül a Szent-szék a jogosult. Mindebből az is látszik, hogy bizonyos kánoni büntetések, mint a kiközösítés és a felfüggesztés olyan hatással járnak, melyek vagy teljesen, vagy részben tiltják a klerikusi jogok gyakorlását, illetve az egyházi hivatallal járó kötelezettségek és jogok gyakorlását.

5. A KLERIKUSI ÁLLAPOTTAL JÁRÓ JOGOK ÉS KÖTELEZETTSÉGEK ÁLTALÁBAN

A szent rend mivoltából és céljából forrásznak ezek a jogok és kötelezések. A jogi természetű kötelezésekén túl, vagy inkább azok háttérében ott vannak az erkölcsi és illembeli⁴¹ kötelezettségek, röviden azok az erények, melyek a szent rend ékességei.⁴²

⁴¹ Az illemmel, vagyis a jó modorral kapcsolatban ma is alig találunk jobb leírást annál, amit Tóth Tihaménnál olvashatunk: „Az emberek érintkezését, társalgását, viselkedését pontosan meghatározott illemszabályok írják elő. Ezek a műveltségi szabályok évszázadok alatt alakultak ki s azokon senkinek sem szabad magát túltennie. Vannak közöttük olyanok, amelyek egyenesen vallási motívumokból fakadtak; mások a felebaráti szeretet célszerű megvalósításai s bár csak külső cselekedeteknek látszanak is, akárhányszor a belső, erkölcsi törvények megtartását is elősegítik. Mindez épp elegendő ok arra, hogy a műveltségi szabályokat mindnyájan pontosan megtartsuk. Az udvariassági szabályok a felebaráti szeretet alkalmazásai; az embereket okos módon közelebb – de nem túl közel – hozzák egymáshoz. Persze csak akkor van értelmük, ha igazak, szívből jövőek s nemcsak magunkra erőltetettek; ha nem túlzottak, mesterkélték, hanem természetesen könnyedek. Ezek az előírások az egész életet szabályozzák: járásunkat, kelésünket, üdvözlést, írást, társalgást, játékokat, mulatságot, táplálkozást, munkát, viselkedést a szülőkkel, föllebvalókkal, nőkkal szemben, stb.” Vö. TÓTH T., *A művelt ifjú. Ne így áll!*, (Tóth Tihamér összegyűjtött munkái II.), Budapest 1936, 7.

⁴² Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a szeretet az, ami erkölcsöt, jogot és illemet alkot, melyekben, melyekkel, és amelyek által meg akarja mutatni magát. Az isteni szeretet, mikor megalkotta az embert, a teremtés koronáját, egyúttal beleoltotta az emberi természetbe a szabad lény sajátos törvényeit, melyek nem a természeti törvények kényszerű érvényesülésével hatnak, hanem a szabad lény szabad felismerésén és szabad követésével

Tanulmányunkban csak a főbb jogi természetű kötelezettségeket és jogokat fogjuk feltérképezni és vizsgálni, vagyis azokat, melyek a klerikus másokhoz való viszonyát, így a hívekhez és az előjárósághoz, valamint a klerikustárshoz való viszonyát rendezik az igazságosságnak megfelelően. Mindazonáltal az ember különböző címeiken lehet jogok és kötelezettségek birtokosa, úgy az egyházon belül, mint pedig kívüle. Ezek közül a jogok és kötelezettségek közül a legalapvetőbbek az ún. alapvető emberi jogok és kötelezettségek, mivel ezek minden egyes embert, mint embert megilletnek. Ebből adódóan, mivel ezek a jogosítványok és kötelezettségek magából az egy emberi természetből fakadnak, minden egyes tényleges jogalkotónak és jogrendszernek deklarálnia és védelemben részesítenie kell ezeket a jogokat és kötelezettségeket.⁴³ Ezek az alapjogok olyan természetűek, hogy minden emberre egyformán vonatkoznak, minden emberhez szükségképp tartoznak, ezért elidegeníthetetlenek és sérthetetlenek. Az egyes világi jogrendszerekben ezekre a jogokra és kötelezettségekre kell épülnie az alkotmányoknak és az egész világi törvényhozásnak, illetve a törvények végrehajtásának, érvényesítésének. Ezekkel a jogokkal és kötelezettségekkel kapcsolatban az egyház Tanítóhivatalának sajátos illetékessége van.⁴⁴ Ezeket a jogokat és kötelezettségeket az egyház maga is deklarálja, adott esetben hitelesen értelmezi, s a saját jogrendjében is természetfeletti szemléletének megfelelően érvényesíti.⁴⁵ Ez azt jelenti, hogy bizonyos alapvető emberi jogok gyakorlásáról a keresztény szemléletben, Isten nagyobb dicsőségéért le lehet mondani.

Az alapvető emberi jogok deklarációi is motiválták az egyházi törvényhozót abban, hogy az új Kódexben hasonló módon neveztesse meg a krisztushívőt, mint krisztushívőt megillető alapvető kötelezettségek és jogok. Nyilván a természetes alapvető emberi jogok talaján kell maradnia az egyházi törvényhozásnak is, de az egyháznak és tagjainak sajátos természetének és küldetésének megfelelően fognak alakulni ezek a jogok és kötelezettségek. Épp ezért fogalmaztuk úgy, hogy a krisztushívőnek, mint krisztushívőnek

érvényesülnek. Az ember tehát felismeri az alapvető, vagy természetzerű erkölcsi, jogi és illem rendjét, pontosabban a konkrét erkölcsi, jogi és illemrend mélyére látva jut el ehhez, ami aztán végső immanens kritériumként szolgál számára a mindenkori konkrét erkölcsi, jogi és illem rendje megalkotására, változtatására vonatkozóan. Az erkölcs rendje a gyökere ezeknek a normatív rendeknek. Sem a jog, sem pedig az illem rendje nem kerülhet ellentétbe az erkölcs rendjével. Az igazi műveltség e három rend harmonikus ismeretét és érvényesítését jelenti, vagyis a lelki finomságot és az érett jellemet.

⁴³ Ezekkel az alapvető jogokkal és kötelezettségekkel kapcsolatban megjegyezzük, hogy a hivatalos világi szervek inkább csak az egyén oldaláról közelítették meg ezeket a jogokat, és szinte csak jogokról, s nem egyúttal kötelezettségekről is beszélnek. Holott ahol jog keletkezik, ott valaki más számára óhatatlanul kötelesség áll elő. Célszerű lenne a világi illetékeseknek ismét átgondolni ezeket a jogokat, azok közösségi dimenzióit is, mivel a közösségnek is vannak jogai és kötelezettségei az egyénnel szemben, amint az fordítva is igaz. További fontos kutatási terület az alapvető jogok szakértői számára épp e jogok pontos tartalmának meghatározása. Vagyis a természet-jog hiteles értelmezésére kell hatékony kísérletet tenniük ezeknek a szakembereknek. Ha az egész emberiség egy faj, akkor nyilván egy és egyetlen természet birtokosa, amiből egyenesen következik, hogy az alapvető jogoknak is alapvetően csak egy helyes tartalma lehet. Különböző tréfásan úgy fogalmazhatunk, hogy az alapvető jogok sem nem jogok, sem nem alapvetők, s így a hatalom önkényének engedelmes rabszolgái lesznek ezek a paragrafusokba öntött „törvények”.

⁴⁴ „Az egyház illetékes arra, hogy mindig és mindenütt erkölcsi elveket hirdessen a társadalmi renddel kapcsolatban is, továbbá hogy ítéletet mondjon bármely emberi dologról, ha az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdve megkívánja.” (747. kán. 2. §).

⁴⁵ Sőt, azt kell állítanunk, hogy a katolikus egyház mindig és minden korban védte az emberi jogokat, annak mintegy született őrje és értelmezője, ám a századok tapasztalata az, hogy a világi hatalmak és hatalmasságok ritkán vették a fáradságot és a bátorságot, hogy hallgassanak az egyházi tanítóhivatal szavára. Az is természetes, hogy a Katolikus Egyház nem azonosíthatta magát az emberi jogok racionalista és individualista, illetve ateista deklarációival. Vö. LONGHITANO, A., *Il popolo di Dio Parte I.*, in: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa II.* (Quaderni di Apollinaris 9), Roma 1990, 29–30.

az elidegeníthetetlen jogairól és kötelességeiről van szó. Ezeket a kötelességeket és jogokat most először próbálta egy helyre összegyűjteni az egyházi törvényhozó. Mindazonáltal felsorolásuk nem taxatív jellegű,⁴⁶ mivel ez egyrészt lehetetlen, másrészt pedig a Kódex más helyein ténylegesen is találunk olyan előírásokat, melyek minden hívőre, mint hívőre vonatkoznak. Ez lenne az egyházban a kötelességek és jogok alaprétege.

Erre épülnek a további kötelességek és jogok, melyek valamely sajátos állapotnak a velejárói. Így beszélhetünk a világi krisztushívők, a házások, a klerikus krisztushívők és szerzetes krisztushívők alapvető kötelességeiről és jogairól. Ezek a jogok és kötelességek világi, klerikusi vagy szerzetesi státuszukból következnek, akár természetjogi, akár tételes isteni jogi, akár tisztán egyházi jogi rendelkezés alapján. Ezek a sajátos állapottal járó kötelezettségek és jogok, hasonlóan az előbb említettekhez, ha nem is törölhetik, de módosíthatják az összes hívő sajátos kötelezettségeinek és jogainak a gyakorlását, többnyire megszorítják azt. Példaként álljon előttünk akár csak az Isten országáért vállalt önmegtartóztató élet, vagy az előjáróknak való engedelmesség, illetve a tudatosan vállalt szegénység (vö. evangéliumi tanácsok). Vagy az életállapot szabad megválasztásának joga. Ha ezzel valaki már élt, számára ez a jog nem létezik, vagy legalábbis érvényesen nem gyakorolható mindaddig, amíg törvényesen és ténylegesen ismét szabad állapotúvá válik valamilyen életállapotra.

Végül az állapotbeli jogokra és kötelezettségekre épülnek az ún. egyházi hivatallal járó, vagy esetleg a megbízáson alapuló kötelezettségek és jogok, melyek szintén módosíthatják valamelyest az alapjául szolgáló, akár a hívő létből, akár a sajátos állapotból származó jogokat és kötelezettségeket. Példaként hozzuk a bizonyos egyházi hivatallal járó helybenlakási kötelezettséget. Ez tovább szorítja a klerikusi állapotból folyó ugyanilyen kötelezettséget, ami maga is szigorítást tartalmaz az összes hívő tartózkodási jogához képest. A klerikusok és a szerzetesek, épp életre szólóan vállalt állapotukból és a vele járó küldetésből adódóan, nem változtathatják tetszésük szerint tartózkodási helyüket. A tetszés szerinti lakóhely-változtatás szolgálatuk kárára lenne. Egy plébános nem ütheti fel sátorát tetszése szerint egy másik plébános, vagy ordinárius területén, mondván, hogy a Lélek indítására cselekedett így. Vagy csak előjárói engedéllyel, amennyiben ő meggyőződött az ilyen áttelepülés isteni indíttatásáról.

Ezek a sajátos egyházi állapottal járó kötelezettségek és jogok kifejezik és védik az adott állapotot, melyeknek többnyire valamely szentség képezi a teológiai alapját. Így az összes hívő kötelességei és jogai a keresztségből és bérmlás szentségéből forrásznak, míg a klerikusokéi a felvett egyházi rend szentségéből, így ezek tételes isteni joron léteznek.⁴⁷ Sőt, az egyes állapotokkal járó jogok és kötelezettségek közé az illetékes egyházi hatóság tételes egyházi joron egyéb előírásokat is illeszthet. Gondoljunk csak a klerikusok, szerzetesek ruházatára, vagy tiltott tevékenységükre vonatkozó szabályokra.

⁴⁶ Röviden felsoroljuk ezeket a jogokat és kötelezettségeket. 1. Az egyházzal való közösség megőrzésének kötelessége, 2. A személyes és közösségi megszentelődés joga és kötelezettsége; 3. A missziós küldetés joga és kötelezettsége; 4. Engedelmesség a szent szolgálattévőknek; 5. társuláshoz való jog; 6. Az apostoli kezdeményezés joga; 7. A keresztyén neveléshez való jog; 8. A megfelelő kutatási és véleményközlési szabadság joga; 9. Az életállapot szabad megválasztásának joga és kötelessége; 10. Jog a jó hírművhez és az intimszféra védelméhez; 11. Jog a hívőt megillető jogok egyházi fórumokon való érvényesítésére; 12. az egyház szükségleteihez való hozzájárulás, a társadalmi igazságosság előmozdításának és a szegények támogatásának kötelezettsége, és 13. az egyházi közérdek és más krisztushívők jogainak, illetve a saját kötelezettségek tiszteletben tartási kötelezettsége. Vö. CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale I.*, Roma 1996, 305.

⁴⁷ Bár a szent renddel kapcsolatban megjegyezzük, hogy ez természetjogi alappal is rendelkezik, mivel az emberi közösségnek szükségképp kell vezetőjének lennie.

6. A KLERIKUSOK KÖTELEZETTSÉGEI ÉS JOGAI SAJÁTOSAN

6.1. Bevezetés

Előljáróban említjük, hogy különbözőképp lehet csoportosítani ezeket a jogokat és kötelezettségeket. Az ilyen jellegű kodifikáció tehát óhatatlanul magán viseli úgy a történelmi örökség, mint pedig a gondolkodó elme szellemi aktivitásának nyomait. Most röviden vázolni kívánunk néhány tipológiát. Ezek a jogok és kötelezettségek csoportosíthatók: 1. Az alapján, hogy isteni (természet vagy tételes isteni jogot) vagy csak tételes egyházi jogot hoznak-e. Azaz mi bennük a korhoz kötött és ahhoz nem kötött elem. 2. A klerikus saját életvitelére, a feljebbvalósággal való viszonyára, a hívekkel és felebarátaival való viselkedésére, valamint klerikus társaival való viszonyára vonatkozhatnak. Ugyancsak ide sorolhatók a világi hatalommal való együttműködésre utaló jogok és kötelezettségek. 3. E jogok és kötelezések kapcsolhatók az evangéliumi tanácsokhoz, mint azok sajátos megmutatkozási módjai, lévén, a klerikus különleges módon hivatott Krisztus életvitelének követésére. 4. Ezek a klerikusi állapotot kifejező jogok és kötelezések osztályozhatók annak alapján, hogy a tanító, a megszentelő, vagy inkább a kormányzati tevékenységhez tartoznak-e. 5. Ugyancsak csoportosíthatók e kötelmek a felvett rend fokozatának megfelelően, s így beszélhetünk sajátosan diakónusi, papi és püspöki jogokról és kötelezettségekről. 6. Szigorú értelemben vett jogok és kötelezések és ajánlások, buzdítások szerint is csoportosíthatók ezek az előírások. A hatályos jogban négy ilyen ajánlás található: a) a közös élet (*vita communis*) megvalósítása (280. k.), b) az egyszerű életvitel és a felesleges javak jótékony célokra fordítása (282. k.). c) A béke és az egység előmozdítása (*pax et concordia fovenda*) (287. k. 1. §). d) a társadalmi életben való részvétel (*cooperatio vitae socialis*).⁴⁸

E jogok és kötelezések princeps analogátuma a papság, s nem a diakonátus, nem is a püspökség. Ez érthető, mivel a vallási vezető legsajátosabb tevékenysége a kultikus élet, közelebből az áldozatbemutatás végzése.

A Kódex ide vonatkozó harmadik fejezetét a *Presbyterium ordinis* zsinati határozat irányelvei inspirálták, s mintegy a klerikusok alaptörvényének, szabályzatának tekinthető. A klerikusi állapottal járó jogokat és kötelezettségeket tartalmazza, tehát azokat az alapjogokat és kötelezettségeket, melyek a felszentelésből eredően illetik meg és kötelezik a klerikusokat. Ehhez járulhatnak a klerikusok egyéb címen szerzett jogai, illetve kötelezettségei, pl. hivatal, megbízás révén. Ezek a klerikusi állapotból eredő jogok és kötelezettségek kifejezik és védik a klerikusi azonosságot, identitást. Általában a klerikusok jogairól és kötelezettségeiről beszél ez a fejezet, tehát az állandó diakónusok, a papok, a püspökök felszenteltségükből eredő jogairól és kötelezégeiről. Természetesen a klerikusi jogokkal együtt érvényesek a minden krisztushívőt, mint krisztushívőt megillető jogok és kötelezések, melyek adott esetben sajátos módon módosulnak. Ezek a jogok és kötelezések a krisztushívőt, mint az egyház jogrendjében elismert személyt illetik meg. Jogokról lévén szó, azt jelenti ez, hogy a hívőnek a méltóságához, a hitben való megmaradásához, a hite kifejezéséhez alapvetően szükséges dolgokról van szó; ugyanígy a vonatkozó kötelezések is olyan feladatokra, dolgokra mutatnak rá, melyek elhanyagolása súlyos visszaélés a krisztushívő léttel.

⁴⁸ Vö. CELEGHIN, A., *Obligaciones, iura et associationes clericorum*, in: *Periodica* 78 (1989) 29–33.

A felsorolt jogok és köteleességek nem tartalmazzák kimerítően a klerikusi állapottal járó sajátos összes jogot és kötelezettséget. Ez azt jelenti, hogy példálózó értékű a felsorolás, tehát nem fejeződött be a kodifikáció. A felsorolás sem igazán homogén, nem tűnik a sorrend hierarchikusan rendezettnek sem. Például, az első említett kötelezettség a pápa és a saját ordinárius iránti engedelmesség. Ez valóban egy fontos kötelezettség a klerikusok életében, ám talán szerencsésebb lett volna egy másik, talán még alapvetőbb kötelezettséggel kezdeni, éspedig azzal, hogy a klerikusok különleges módon kötelezettek (a világiakhoz viszonyítva) az életszentségre törekedni, amint azt a régi Kódex hozta (124. k.). A Keleti Kódex felsorolása ellenben úgy tűnik, szintén egy kívánatosabb sorrendet hoz, mivel első helyen a szent szolgálattevők azon kötelezettségét említi, mely szerint Isten országa hirdetése az elsődleges kötelességük (367. k. CCEO).

6.2. A korábbi Kódex fegyelme

Ezek az előírások már nincsenek hatályban, kivéve, ha az új Kódexbe felvételt nyertek, vagy ha isteni jogot tartalmaznak, mégis, rövid áttekintésük hasznos lehet a hatályos jog kellő értelmezése számára.

Itt is különböző módon lehet csoportosítani ezeket a jogokat és kötelezettségeket. Mi Bánk József felosztását fogjuk követni,⁴⁹ kiegészítve azt Sipos István, Szeredy József és Matteo Conte a Coronata, illetve Adriano Celeghin megállapításaival.

6.2.1. A klerikusok jogai

Ezeket a jogokat tovább lehet csoportosítani ún. tiszteleti jogokra és a klerikusi állapottól fakadó jogokra.

6.2.1.1. A KLERIKUSOK TISZTELETI JOGAI

Mivel a klerikusok sajátos módon képviselik és jelenítik meg Krisztust az egyházban, ezért különleges tisztelet illeti meg őket a világi hívek részéről, ami a megszólításban, a templomban, körmenetekben, temetőben elfoglalandó külön helyükben, ruházatukban, különféle jelvények viseletében, a precedenciában mutatkozott meg. Nevezték privilegium honoris-nak is.⁵⁰

6.2.1.2. A KLERIKUSI ÁLLAPOTBÓL FAKADÓ JOGOK

Ezek a jogok védték a klérust a papi hivatással össze nem egyeztethető, vagy ahhoz nem illő befolyásoktól. Így létezett: 1. Az ún. privilegium canonis (119. k. 1917), mely szerint a klerikusokat, mint klerikusokat nem volt szabad bántalmazni (a papi személy sérthetlenségnek védelme, ami a szerzetesekre is vonatkozott). A tetteleges bántalmazás (iniuria realis), vagyis a megölés, a csonkítás, a testi bántalmazás bűncselekménynek minősült. 2. A privilegium fori (120. k. 1. §): mely a klerikusok büntető és peres ügyeinek kizárólagos fórumául az egyházi bíróságot jelölte meg. 3. A privilegium immunitatis personalis et realis (121. k.), vagyis a személyes mentesség kiváltsága, ami azt jelentette, hogy a klerikusi állapottal össze nem egyeztethető állásokat nem kellett betölteniük. Így nem voltak katonai szolgálatra kötelezettek, nyilvános közhivatalt sem végeztek, nem vállal-

⁴⁹ Vö. BÁNK J., *Kánoni jog I.*, Budapest 1960, 506–537.

⁵⁰ Vö. SÍPOS J., *Katolikus egyházi jog*, Pécs 1943, 34.

hattak gyámságot, gondnokságot sem. Menetesekek voltak a közadók és közmunka alól. 4. A *privilegium competentiae* (122. k.). Ami azt jelentette, hogy ha klerikus adósságba keveredett, akkor csak annyit volt szabad elvenni tőle, hogy a maradék biztosítsa tisztességes ellátását. Ennek motívuma az volt, hogy a klerikusnak ne kelljen koldulnia.⁵¹ 5. A legfontosabb kiváltságuk volt a szent rend gyakorlásának joga az egyházi jog előírásai szerint. 6. A klerikusoknak joguk volt javadalom elnyeréséhez.

A klerikusok ezekről a kiváltságokról nem mondhattak le. Mindebből látnunk kell, hogy ezek a kiváltságok nem indokolatlan előnyt akartak adni a klerikusoknak, nem csak biztosítani kívánták a klerikusi élet méltóságát, tisztaságát, a renddel kapott lelki hatalom (*facultas spiritualis*) kellő gyakorlását. Mindazonáltal, látható, hogy ma tulajdonképp csak a javadalmak elnyerésének a joga, a *privilegium fori* és a *privilegium competentiae* szűnt meg. Valódi klerikusi jognak a fentiekből talán csak a *privilegium honoris* és a szent rend szabad gyakorlásának joga minősíthető, mivel a többi jog inkább kiváltság, tehát tisztán egyházi jogon létezik, míg az említett két jog magából a szent rendből következik. Tehát ezek valódi alanyi jogok a dolog természetéből adódóan, s nem pusztán csak a tételes jog alapján köteleznek.⁵²

6.2.2. A klerikusok kötelességei

Ezek a kötelezettségek három csoportba voltak oszthatók: 1. azok, amelyek a papi lelkiesség intenzívebb ápolását szolgálták (*pietas*). 2. azok, amelyek a tudományos továbbképzést szolgálták (*scientiarum sacrarum cultus*) és 3. azok, amelyek a pap és a külvilág viszonyát, vagyis a papi *decorum*-ot, a magaviseletet és ruházatot voltak hivatottak biztosítani.

6.2.2.1. A PAPI LELKISÉG BIZTOSÍTÁSA

A papnak, vagy a klerikusnak, mivel ő a világ világossága lett, mivel a Krisztushoz sajátos címen való tartozása miatt különösen példaadóan kell élnie a hívek körében. Ez a kötelezettség tulajdonképpen minden papi érényre és annak mind tökéletesebb, végső esetben hősiesség formában történő gyakorlására vonatkozik. Erről a maga részleteiben a morálteológia, az aszkétika és a klerikusok illemkódexe ad tájékoztatást. A kánonjog csak azokat a szempontokat veszi figyelembe, melyeknek sajátos hatásai vannak úgy a hívekre, mint a feljebbvalókra és a klérus tagjainak egymás közötti viszonyaira. Ezek közül is inkább csak azokat a tevékenységeket teszi jogrendezés tárgyává, melyek 1. ellenkeznek a klerikusi életvitellel (és persze minden tisztességes életvitellel), 2. amelyek a klerikusi állapot méltóságát lealacsonyítják és 3. amelyek a hívek számára botrány alkalmául szolgálnak és a papi tevékenység eredményességét, vagyis hatékonyságát akadályozzák. Ezek az előírások tehát sok tételes egyházi jogi normát tartalmazhatnak.

A pap imaéletére vonatkozó előírások: Első és legfontosabb kötelezettsége a klerikusnak, hogy saját lelkét, lelki életét kellően gondozza. Ennek a láthatatlan, vagyis belső oldala a tiszta lelkiismeret, a helyes szándék a cselekvésben, a kegyelmi állapot, az érényes életre való állandó és fáradhatatlan törekvés. Ezt a jog közvetlenül nem tudja szabályozni, hanem csak bizonyos külső cselekedeteket, a külső buzgóság cselekedeteit írhatja elő (*honestas exterior*). Ezek azok a tényezők, melyek helyes szándék és mérték esetén a

⁵¹ Vö. SZEREDY J., *Egyházjog I.*, Pécs 1883, 361.

⁵² Vö. CONTE A. CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Vol. I., Taurini–Romae 1948, 207.

fentebb említett kellő belső lelki állapotot fogják eredményezni. Így az imaélet sajátosan és a zsolozsma, mint a nap terhe (onus diei) végzése. Az imaülethez tartozik jelen esetben a gyakori gyónás, a napi elmélkedés, a szentséglátogatás, a lelkigyakorlat végzése, a gyakori misézés, a rózsafüzér imádkozása.

A Kódex emlékeztette a klerikusokat néhány számukra különösen fontos erényre, mint jogi és lelkiismeretbeli kötelezettségükre. Ide voltak sorolhatók a józanság és mértékletesség (kerülendő a részegeskedés, a költséges vendégeskedés, mások leitatása, kocsmák látogatása), a vendégszeretet az idegenekkel, szálláskeresőkkel, éhezőkkel, paptestvérekkel szemben. A jótékonykodás (a papságot a fősvénység bűne teszi a legellenszenvesebbé).⁵³ A tisztaság és az engedelmesség az előjáróknak.

A tisztasággal kapcsolatban csak annyit jegyzünk meg, hogy ez Istennek olyan különleges adománya (persze, amiért nagyon meg kell dolgozni is egyúttal), ami állandóan ápolja és elmélyíti a klerikusban a Krisztusnak való lefoglaltságának tudatát, mely képes teszi a papi szívet a természetfeletti önátadásra, lemondásra és önfeláldozásra.

Az engedelmisséggel kapcsolatban a Kódex főleg a pápát és a saját ordináriust jelölte meg, de ide értendő az összes törvényes feljebbvaló is. Ugyanakkor az engedelmségnek doktrinális jelentősége is van, hiszen a klerikus, mint Krisztus szolgája, egyúttal az egyház szolgája is, aki nem a maga nevében beszél, ezért az Egyház tanítása szerint, annak szellemében kell gondolkodnia és beszélnie. Együtt érezve az Egyházzal (sentire cum ecclesia). Mindazonáltal a kánoni engedelmség nem vak és határ nélküli engedelmség. Mindig feltételezi a klerikus pozitív hozzáállását, alkotó kedvét, az előjáró részéről pedig az értelmes rendelkezés elvét. Az engedelmség körét általában és sajátosan szokta meghatározni a kánonjog tudománya. Így általában a kánoni engedelmség határait az erkölcsi és a tételes egyházi törvény vonja meg. Ez azt jelenti, hogy az illetékes előjáró sohasem parancsolhat semmit az isteni törvénnyel, joggal és a kánonjoggal (előírás vagy tilalom) ellentéteset. Nem parancsolhat bűnös dolgot. Adott esetben figyelembe veendő az előjáró felmentési jogköre, az érvényes törvényrontó jogszokás, illetve a részleges jog előírása, valamint az esetleg érvényben levő privilégium. Természetesen, ha nincs tételes kánoni törvény, úgy rendelkezhet az erkölcsi törvény szabta kereteken belül az előjáró. A kánoni engedelmség továbbá, az egyházi hivatalra és a klerikusi állapotra és az azokkal kapcsolatos dolgokra vonatkozik. Ezért az előjárónak jogában áll olykor kiterjesztenie az engedelmség megkövetelését olyan esetekre is, amely ugyan a klérus magánjellegű tevékenységét érinti, de az engedelmséget a vallás, az erkölcs érdeke, vagy a papság tevékenységének a védelme, illetve működésének hatékonyabbá tétele teszi indokolttá. Ezen túl, ha az előjáró még fokozottabb engedelmséget kíván meg, úgy azt vagy egyéb címen, például szerzetes fogadalom, magánfogadalom, ígérő eskü címén teheti meg (ha klerikusa ilyet fogadalmat, vagy esküt tett). Ebben az esetben a kötelezettség jogi jellegű is. Egyéb esetben az engedelmeskedés csak erkölcsi kötelezettségként (ex virtute) értendő.

Az engedelmség, vagyis a klerikus jogi értelemben vett kötelezése (nem megtévesztés, nem megfélemlítés, nem kényszer alkalmazása, nem megszarolás, nem szükséges információ visszatartása) sajátosan az alábbiakat jelenti: 1. A klerikus köteles elfogadni azt a hivatalt, amit az ordinárius kijelöl a számára. Az ordináriust a megfelelő hivatal kijelölésében két dolog kell, hogy vezesse: a) az egyház szükséglete: nincs más eszköze a szükséglet kielégítésének, mint a klerikus kijelölése az adott hivatalra. b) a kánoni aka-

⁵³ Vö. SZEREDY J., *Egyházjog I.*, Pécs 1883, 368.

dály hiánya: a klerikus egészséges, nem kell a nép gyűlöletétől tartani, a klerikust nem fenyegeti semmi olyan veszély, aminek lelke kárát látná; illetve ha a klerikusnak nincs olyan hivatala, ami összeférhetetlen (*incompatibilitas officiorum*) a kilátásba helyezett hivattal. Ilyen akadály fennálltának megítélése már nem tartozik olyan kizárólagossággal az ordinárius megítélésére, mint az előbbi feltételé, vagyis az egyház szükségletéé. Espedig azért nem, mert sokszor olyan személyes és főleg belső akadályozó körülményekről van szó, melyeket csak maga a klerikus ismerhet. Itt tehát az ordináriusnak nagy emberismeretről és bölcsességről kell tanúságot tennie a kellő disponáláshoz. Mindazonáltal alapelveként itt is megállapítható, hogy az ordináriusra tartozik a végső megítélése annak, hogy rendelkezéséből miféle fizikai, erkölcsi, lelki károk/előnyök keletkeznek a klerikusra, vagy az egyházra nézve. Ha nehéz is a parancs elfogadása, ilyen körülmények között is tartózkodnia kell a klerikusnak az előljáró illetéktelen és tiszteletlen bírálatától, illetve a nyilvános zúgolódástól. Ugyanakkor lehet megalapozott a klerikus kételye, hogy súlyosan méltánytalan és jogtalan volt az előljárói parancs. Ilyen kétely esetén mi a teendő? Nemcsak az ordinárius kerülhet nagy dilemmába a rendelkezése során, hanem a klerikus is az engedelmisséggel kapcsolatban. Az alapelv, hogy hitből engedelmeskedni kell a főpásztornak, bizonyos kivételt látszik megengedni. A dolog megítéléséhez az első elvet a perjogból vesszük: *nemo iudex in causa sua*. Maga a dolgot sérelmesnek érző klerikus tehát nem lehet az ügy eldöntője, bírója. Kétely esetén az előljárói parancs érvényességét kell vélelmeznünk, ez lenne a másik elv, tehát végre kell azt hajtani.⁵⁴ Ha a klerikus sérelmesnek érzi az előljáró döntését, úgy a felsőbb egyházi hatósághoz felfolyamodással élhet (*recursus hierarchicus*), melynek tiszte, hogy érdemben elbírálja, vétett-e a sérelmező közvetlen előljárója, akár az eljárás módjában, akár a döntés meghozása során (*in procedendo et in decernendo*). 2. A másik engedelmisségre vonatkozó előírás a helybenlakási kötelezettség, amely három dolgot foglal magában: a) az ordinárius a kánoni méltányosság figyelembe vételével visszahívhatja klerikusát, aki törvényesen más részegyházban végzi szolgálatát; b) törvényesen az ő joghatósági területén tartózkodó máshová inkardinált klerikustól, szintén a méltányosság szem előtt tartásával, megvonhatja az ott tartózkodás és ottani tevékenykedés jogát; c) az ordináriusa engedélye nélkül nem vonulhat a klerikus szerzetesrendbe.

6.2.2.2. A KLERIKUSOK ÁLLANDÓ MŰVELŐDÉSE, TOVÁBBKÉPZÉSE

A lelkiesség mellett a klerikusi életvitel és szolgálat másik fókuszja a tudományos tevékenység, az önképzés, valamint az intézményes továbbképzés fórumai (*pietate et scientiis*). Főleg a szent tudományokban való kellő jártasság nélkül a papi jámborság sokat veszít hiteléből, s a klerikus nem tudja a megkívánt tekintéllyel és szakértelemmel képviselni Krisztus ügyét és az egyház értékeit, jogos érdekeit. A szent tudományok közt különleges fontosságúnak minősült a Szentírás, a kánonok és az erkölcsi törvények ismeretének művelése. A klerikusnak a világi tudományok művelését sem szabad elhanyagolnia, de csak olyanokat műveljen a klerikus, aminek művelése nincs ellentétben a szent tudományokkal. Ismét csak nem szabad olyan világi tudományt művelnie a klerikusnak, ami elvonná őt szent szolgálatától, ami túl költséges dolog lenne számára. Így a régi jog szerint

⁵⁴ Bánk József nagy okossággal zárja az engedelmisséggel kapcsolatos kánoni előírások taglalását: „Mivel a papok vezetése nagy tapintatot, bölcsességet és gondos körültekintést igényel, az ordinárius konkrét esetben vegye figyelembe az összes latba eső körülményeket. Szükség nélkül ne tegye próbára a klerikusok lelki teherbíró képességét.” Vö. BÁNK J., *Kánoni jog I.*, Budapest 1960, 520.

tilos volt az orvoslás. Ha mármost szabad a klerikusoknak világi tudományokat is művelni, s ha ezek művelésében igen magas fokra jutottak, úgy az ordinárius engedélyével vállalhattak egyetemi vagy gimnáziumi tanári állást, akár más egyházmegye területén is.

A klerikusi továbbképzés fő módozata az önképzés, vagyis a belső igény a főleg szent tudományok művelésére. Itt most elsősorban nem a tudományos igényű és színvonalú művelést értjük a tudományok művelésén, hanem az állandó olvasást és töprengést, a problémák feletti eleven eszmélődést, esetleg írói tevékenységet. A továbbképzés intézményes módjai voltak a különböző továbbképző előadások, koronák, továbbtanulási lehetőségek, rekollekciók, konferenciák szervezése és a rajtuk való részvétel. Így régen volt káplánvizsga, plébánosi (zsinati) vizsga is.

6.2.2.3. A KLERIKUSOK KÜLSŐ VISELKEDÉSE (DECORUM CLERICALE)

Az ide tartozó joganyag is három részre tagolható: 1. Azok az előírások, melyek a papi külsőre, 2. melyek a tilos papi szórakozásokra, és amelyek 3. a tilos világi foglalkozásokra vonatkoztak.

6.2.2.3.1. A KLERIKUSI RUHÁZAT

Az ápoltsági jelzi, igaz nem szükségszerű módon, az ápoltsági belsőt. Ezt egyrészt az egyszerű ruházat (*decens habitus ecclesiasticus*), illetve a papi viselet (taláris, *reverenda*), másrészt az egyszerű hajviselet jelezte (*simplex capillorum cultus*). Kerülendő minden hiúság, feltűnés, a divat szerinti öltözködés. Sőt, Szeredy József szerint tilos volt a szilajság a nézésben, járásban, tartásban is. Tilos volt az illetlen beszéd, a pajkos tréfa, bohóckodás, trágár ének is. Tilos volt a nem éppen dicséretre méltó saját tettekkel való dicsekvés, a fényűzés is. Tilos volt a hosszú haj, a szakáll, a szagos kenőcsök, valamint a gyűrű viselete (kivéve a főpapi gyűrűt) is.⁵⁵

6.2.2.3.2. TILTOTT KLERIKUSI SZÓRAKOZÁSOK

Alapelveként leszögezhetjük, hogy senki emberfiának nem szabad olyan szórakozást, vagy foglalkozást űznie, ami önmagában tisztességtelen. Így tilos az emberkereskedés, a prostitúció, a szerverkereskedés, a droggereskedelem, a csempésztevékenység, a tolvajlás, rablás, bűnöző életvitel, az alvilággal való együttműködés, besúgás (illetve a besúgónak való beszerzés!), tömegek tudatos szegénységben tartása, az orgazdaság, a bűnpártolás, a bérgyilkosság, stb.

Léteznek azonban önmagukban tisztességes szórakozások, melyek mégsem illenek a klerikusokhoz, ám mások teljesen törvényesen és megengedetten végezhetik azokat.

Mivel a klérus tagjának a megjelenése kellő komolysággal kellett hogy társuljon, a magas szolgálat következtében, ezért a klerikusnak még a bűnök látszatától is tartózkodnia kellett. Így nem adhattak alkalmat a hívek és kívülről állók számára a botránkozásra. Ebből adódóan minden olyan tevékenység, szórakozás, hobby, tilos volt, ami alkalomként szolgálhatott a botránkozásra, illetve ami a klerikusi szolgálatot negatív színben tüntethette fel. Ezért volt tilos számukra a) a kockajáték és mindenféle haszonszerzés, a csalásra, a hamis esküre és más bűnre adott alkalmat; Ezek a játékok inkább a szerencsétől, s nem annyira a rátermettségtől, a mesterségbeli fogásoktól függték. b) fegyverviselet (önvédelem esetét kivéve); c) hajtóvadászaton (*venatio clamorosa*) való részvétel;

⁵⁵ Vö. SZEREDY J., *Egyházjog I.*, Pécs 1883, 371.

d) vadászaton való részvétel kedvtelésből (venatio quieta); e) vendéglők és hasonló helyek állandó látogatása (az ordinárius engedélye nélkül); f) illetlen színlelőadásokon, látványosságokon, táncmultságokon, bálokban való rendszeres részvétel, főleg, ha az azokon résztvevők, szereplők közerkölcsökbe ütköző módon viselkedtek.

6.2.2.3.3. A KLERIKUSOK SZÁMÁRA TILTOTT VILÁGI FOGLALKOZÁSOK (139. K. CIC 1917)

Önmagukban véve itt is tisztas és szükséges foglalkozásokról van szó, de idegenek a klerikusi tevékenységtől, illetve a klerikusi állapottól. Ez az idegenség adódhat a papi szolgálat természetével való összeférhetetlenségből, és adódhat abból a körülményből, hogy hátráltathatják a papi szolgálat gyümölcsöző gyakorlását. Ami ellentétes a papi szolgálat természetével, azt semmi címen nem szabad gyakorolni, míg a másik esetben az illetékes hatóság engedélyével lehet azokat végezni. Ez utóbbi esetben is lehet az illetékes hatóság vagy a Szentszék, vagy a saját ordinárius.

A Szentszéknek volt fenntartott a felmentés: az orvosi és a sebészi tevékenység, a közjegyzői tisztaság, a világi joghatósággal vagy közhivatallal járó hivatalok végzése: így az államfői, miniszteri, bírói vagy polgármesteri hivatalok ellátása. Az előbbi azért volt tilos, mert a papság főleg a lelket és nem a testet gyógyítja, s az orvoslás többször óhatatlanul is a beteg halálát okozza. Az utóbbit pedig azért tiltja a kánonjog, mert a világi hatalom célja és természete más, mint az egyház hatalma. Továbbá a klerikusok világi hatalomban való részvétele megnehezítené a pásztori szolgálat gyümölcsöző végzését, mivel a politikában való részvétel sajnos azzal járhat, hogy az ellenfelek, más politikai pártok gyűlöletét és megvetését hozhatja magával, ami fokozott mértékben válthatja ki az egyház iránti gyűlöletet és megvetést is.

A saját ordináriusnak fenntartott a felmentés: 1. világiak vagyonának kezelése (gyám-ság, gondnokság) vagy számadási kötelezettséggel járó hivatal viselése, 2. ügyvédi vagy perbeli képviselői tisztaság ellátása (kivéve, ha saját diplomáról van szó), 3. képviselőházi vagy felsőházi tagság vállalása (ez esetben mindkét ordinárius engedélye szükséges, amennyiben a képviselőség más ordinárius joghatósági területére is esne). 4. önkéntes katonai szolgálat vállalása (a tábori lelkészség lelkészi tevékenységnek minősül!). 5. világi büntető perben tanúként való részvétel. 6. Belháborúban, közrendellenes mozgalmakban, zavargásokban való részvétel.

Egyéb tiltott tevékenységek: 1. Tilos volt kezesség vállalása, még a magánvagyon terhére is. Ennek motívuma a klerikus kellő anyagi függetlenségének és biztonságának védelme. 2. Tilos volt a személyesen vagy más által folytatott nyereszkesedés, üzérkedés (negotiatio, mercatura). A jogtudomány hatféle értelemben beszélt a nyereszkesedésről. Így nyereszkesedésnek minősült 1. az ún. negotiatio quaestuosa vel lucrativa seu mercatura: ez a szorosán vett nyereszkesedés, amennyiben a dolgot változtatás nélkül drágábban adják el. 2. az ún. negotiatio stricte industrialis: ez a termék ipari méretű gyártását jelenti, amikor a nyersanyagokból, félkész áruból készítik el saját munkával a végterméket és azt a piacra viszik és ott kellő haszonnal eladják. 3. az ún. negotiatio oeconomica: ez azt jelenti, hogy a saját vagy más számára vásárolt árut folyó áron, mint felesleggel váltat eladják (pl. a saját célra vásárolt sertés levágására mégse lesz szükség). 4. az ún. negotiatio politica: amikor valamely közösség részére vásárolt dolgot szorosabb értelemben vett nyereség nélkül adnak el abból a célból, hogy a rá fordított költségek megtérüljenek. 5. az ún. administratio necessaria: ez a dolog állapotának megőrzéséhez, szakszerű kezeléséhez szükséges intézkedést jelenti. A fenti öt esetből csak az első kettő minősül kánonjogi értelemben nyereszkesedésnek. 6. A pénzügyi spekuláció: ez a tilalom is csak azokra vonatkozik, akik azt habituálisan, üzletszerűen, állandó foglalkozásként űzik. Ez a banki,

ipari és kereskedelmi értékpapírokkal, bankjegyekkel való kereskedést, spekulációt jelent. Egyéb esetben nem tilos részvényt vásárolni, nem tilos biztos értékpapírba fektetni az egyházi javakat, főleg értékőrzés céljából.

Egyéb nem illő foglalkozásnak minősültek: a hentes, a vendéglős szakmák, a színészi és a bohóc tevékenység.⁵⁶

(A tanulmány 2. részét a következő számban közöljük.)

⁵⁶ Vö. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum, Vol. I.*, Taurini–Romae 1948, 227.

Athénagorasz a feltámadásról

A KERESZTÉNY ANTROPOLÓGIA KEZDETEI

Olümposzi Methodiosz (†311) az első szerző, aki a *Kérvény a keresztények ügyében* (*Presbeia peri khrisztianón, Legatio pro Christianis*) című mű szerzőjeként említi Athénagoraszt. Egy 14. századi kódex idézi Szidei Philipposzt, az 5. századi történétíró, aki szerint Athénagorasz az alexandriai filozófiai iskola vezetője volt. Philipposz beszámolója szerint Athénagorasz azért kezdte olvasni a *Szentírást*, hogy megcáfolja a keresztényeket, de Szent Pálhoz hasonlóan a hit üldözőjéből ő is a hit tanítójává vált. Philipposz úgy véli, hogy az apologeta Hadrianus (117–138) és Antoninus Pius (138–161) császároknak írta ezt a művét. Philipposz azt is tudni véli, hogy Alexandriai Kelemen Athénagorasz tanítványa volt. Valójában ez az apológia 176 és 180 között íródott, amikor Marcus Antoniusnak Commodus volt a társcsászára. 178 tűnik a legvalószínűbb évnek, mivel a birodalomban uralkodó teljes békéről tesz említést. Azért is valószínű ez az esztendő, mert elképzelhető, hogy az előző évben, Galliában kitört üldözés készítette írásra a szerzőt.

A *Legatio*val együtt az Arethasz-kódexben (*Codex Parisinus Graecus* 451) található *A halottak feltámadásáról* (*Peri anasztazeósz nekrón, De resurrectione mortuorum*) című mű is, amelynek szerzőségét többen vitatják. Ezt a pergamenkódexet 913 szeptembere és 914 augusztusa között másolta Baanész, aki Arethasznak, a kappadókiai Caesarea érsekének volt *notariosza*. Arethasz gyakran törölte és átírta Baanész szövegét, mégpedig azzal a szándékkal, hogy korrigálja. Mivel mindketten ugyanazt a tintát használták és kézírásuk is hasonló, nagyon nehéz, néha pedig lehetetlen a kettőt szétválasztani. Ez még inkább nehezíti az eredeti szöveg megállapítását. A nehézségek ellenére egyértelmű azonban, hogy a *De resurrectione* szövegahagyománya különbözik a *Legatio*tól. Az is világos, hogy a *De resurrectione* szövege nem esett át olyan sok változtatáson. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a két mű hagyományozása külön utakat járt, amíg bele nem kerültek a *Parisinus graec.* 451-be. Részben emiatt, részben pedig a szókincsükben, a stílusukban, a teológiájukban érezhető eltérések miatt számos tudós (leginkább R. M. Grant, H. E. Lona, W. R. Schoedel és D. T. Runia) feltételezi, hogy a *De resurrectione* valójában később íródott, mégpedig a halottak feltámadásával kapcsolatos, túlzottan órigenista elképzelések ellen, valamikor a 3. században. B. Pouderon azonban továbbra is Athénagorasznek tulajdonítja.¹

¹ B. POUDERON, *Athénagore, Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, Paris 1992, 33–34. A következő publikációk értékes információt tartalmaznak a szövegahagyományozással és a szerzőséggel kapcsolatban:

Figyelemre méltó, hogy milyen keveset tudunk erről az apologétáról, akinek igényes stílusa messze felülmúlja például kortársát, Tatianoszt. Az is különös, hogy teológiája milyen csekély hatást gyakorolt a következő századok során.² A kéziratok keresztény filozófusnak nevezik, aki az uralkodóknak *Preszbeiaként*, kérvényként adta be apologiáját. Ebben a művében azt igényli, hogy a keresztények is kaphják meg a szabad vallásgyakorlás jogát, akárcsak a birodalom többi népe.³ A *Legatio* az „igazság mellett”, az „igazság érdekében” érvel (*logosz peri/hüper tész alétheiasz*). Elsősorban nem jogi, hanem kiegyensúlyozott filozófiai érvekkel támasztja alá gondolatait. A pogány vallás és kereszténység közötti legfőbb különbség szerinte az egy Istenbe vetett hit. A világot Isten teremtette. Ő maga nem keletkezett, hiszen a Létező nem keletkezik, csak a nem létező. Isten mindent a *Logosz* által alkotott, aki tőle származik. Juszminoszhoz hasonlóan Athénagorasz úgy véli, hogy a költők (Homérosz, Szophoklész, Euripidész) és a Szókratész előtti filozófusok már valamit megsejtettek Istenről. A prófétákat már a Lélek inspirálta, ezért szólhattak helyesen Istenről és Isten tetteiről. A többi apologétához hasonlóan Athénagorasz is kiemeli Isten kezdetnélküliségét és világleflettségét. Beszámol a keresz-

G. BARDY, *Athénagore: Supplique au sujet des chrétiens*, Paris–Lyon 1943. – G. BAREILLE, *Athénagore*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 1/2, Paris 1931, cc. 2210–2214. – L. W. BARNARD, *The Old Testament and the Authorship of Athenagoras' De Resurrectione*, in *Journal of Theological Studies* 18 (1967) 432–433; *Notes on Athenagoras*, in: *Latomus* 31 (1972) 413–432; *The Authenticity of Athenagoras' De Resurrectione*, in: *Studia Patristica* 15 (= TU 128), Berlin 1984, 39–49. – E. GALLICET, *Athenagora o Pseudo-Atenagora?* in: *Rivista di filologia* 104 (1976) 420–435; *Ancora sullo Pseudo-Athenagora*, in *Rivista di filologia* 105 (1977) 21–42. – R. M. GRANT, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras*, in: *Harvard Theological Review* 47 (1954) 121–129; *Some Errors in the Legatio of Athenagoras*, in: *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 145–146. – H. E. LONA, *Bemerkungen zu Athenagoras und Pseudo-Athenagoras*, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 352–363. – M. MARCOVICH, *Athenagoras: Legatio pro Christianis*, Berlin–New York 1990. – J. K. T. VON OTTO, *Athenagorae philosophi Atheniensis opera*, Jena 1857. – B. POUDERON, *L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore*, in *Vigiliae Christianae* 40 (1986) 226–244; „*La chair et le sang*”. *Encore sur l'authenticité du traité d'Athénagore*, in *Vigiliae Christianae* 44 (1990) 1–5; *Apologetica. Encore sur l'authenticité du «De Resurrectione» d'Athénagore*, in: *Revue des sciences religieuses* 67 (1993) 23–40, 68 (1994) 19–38, 69 (1995) 194–201. – D. T. RUNIA, *Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the Authenticity of the De Resurrectione Attributed to Athenagoras*, in *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 313–327. – W. R. SCHOEDEL, *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford 1972. – E. SCHWARTZ, *Athenagorae Libellus pro Christianis*, Leipzig 1891. – N. ZEEGERS–VANDER VORST, *Adversaires et destinataires du De Resurrectione attribué à Athénagore d'Athènes*, in *Salesianum* 57 (1995) 75–122, 199–250, 415–442, 611–656.

² Lásd W. R. SCHOEDEL, *Athenagoras, Legatio and De Resurrectione*, Oxford 1972, ix–xi, xxv–xxvi. – Életével és műveinek kronológiájával kapcsolatban a következő műveket érdemes fellapozni: B. ALTANER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien 1980⁹. – L. W. BARNARD, *The Embassy of Athenagoras*, in *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 88–92; *Athenagoras. A study in second century Christian apologetic* (Théologie Historique 18), Paris 1972; *Apologetik. I. Alte Kirche*, in *Theologische Realenzyklopädie* 3, Berlin–New York 1978, 371–411. – A. CASAMASSA, *Gli apologisti greci*, Roma 1944. – J. H. CREHAN, *Athenagoras: Embassy for the Christians, The Resurrection of the Dead*, Westminster/Maryland–London 1956. – E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen 1914. – R. M. GRANT, *The Chronology of the Greek Apologists*, in: *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 25–33; *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988. – P. KESELING, *Athenagoras*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1, Stuttgart 1950, cc. 881–888. – M. PELLEGRINO, *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma 1947. – G. PORTA, *La dedica e la data della Προσβεία di Atenagora*, in: *Didaskaleion* 5 (1916) 53–70. – B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes. Philosophie chrétien*, Paris 1989; *Athénagore, Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, Paris 1992; *Athénagore chef d'école. À propos du témoignage de Philippe de Sidé*, in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* 26 (1993) 167–176. – A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris 1912. – C. SCHOLTEN, *Athenagoras*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1993) cc. 1143–1144. – E. SCHWARTZ, *Athenagorae Libellus pro Christianis; Oratio de resurrectione cadaverum*, Leipzig 1891.

³ Előadásomban számos helyen követem VANYÓ LÁSZLÓ megállapításait, amelyek a következő művekben jelennek meg az Athénagorasról szóló részeknél: *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Budapest 1980; *Az ókeresztény egyház irodalma I: Az első három század*, Budapest 2000; posztumusz: *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest 2004. Az utóbbi műben a szócikkhez terjedelmes bibliográfiát csatoltam.

tények életmódjáról és a feltámadásba vetett hitükről. A *Legatio* utolsó (37) fejezetében bejelenti, hogy a feltámadásról külön fog írni.

Az *A feltámadásról* című mű az ókeresztény kor legkidolgozottabb írása erről a témáról. Mivel a pogányok a test halandóságát és a lélek halhatatlanságát természetesnek vették és az ember halál utáni sorsa szerintük azonos a lélek sorsával, fölöslegesnek tartották, hogy a test sorsával foglalkozzon az ember. „Sokan egyenesen ellentmondást láttak a teremtő Istenbe vetett hit és a feltámadás reménye között. Így érveltek: ha egyszer Isten halandónak teremtette az embert, minek akarná feltámadását? Miért nem teremtette akkor eleve halhatatlannak? A test feltámadása azért is tűnt lehetetlennek, mert a halott test elemei feloldódnak a mindenségben.”⁴

A következőkben idézem, illetve röviden ismertetem a mű legjellegzetesebb részét, majd összefoglalom az utóbbi néhány évtized kutatásának legfontosabb eredményeit.

Az 1. és 2. fejezetből nyilvánvaló, hogy a szerző ismerte a különféle ellenvetéseket, ezért úgy érvel, hogy a különböző okból kételkedők csoportjait megnyerje.

A 3. fejezetben bizonyítja, hogy Isten, aki kezdetben megteremtette az emberi testet és alkotóelemeit, nyilvánvalóan képes arra, hogy feltámassza a halottakat. Képes arra, hogy az elbomlott szervezetek elemeit újraegyesítse, még akkor is, ha állatok ették meg őket.

3, 1–2:

Καὶ μὴν καὶ τὴν δύναμιν ὡς ἔστιν ἀρκοῦσα πρὸς τὴν τῶν σωμάτων ἀνάστασιν, δείκνυσιν ἢ τούτων αὐτῶν γένεσις. Εἰ γὰρ μὴ ὄντα κατὰ τὴν πρῶτην σύστασιν ἐποίησεν τὰ τῶν ἀνθρώπων σώματα καὶ τὰς τούτων ἀρχάς, καὶ διαλυθέντα καθ’ ὃν ἂν τύχη τρόπον, ἀναστήσει μετὰ τῆς ἴσης εὐμαρείας· ἐπ’ ἴσης γὰρ αὐτῶ καὶ τοῦτο δυνατόν. Καὶ τῷ λόγῳ βλάβος οὐδέν, κἂν ἐξ ὕλης ὑποθῶνται τινες τὰς πρώτας ἀρχάς, κἂν ἐκ σπερμάτων. Ἐς γὰρ ἔστι δυνάμειος καὶ τὴν παρ’ αὐτοῖς νενομισμένην ἄμορφον οὐσίαν μορφῶσαι καὶ τὴν ἀνείδεον καὶ ἀδιακόσμητον πολλοῖς καὶ διαφόροις εἶδεσιν κοσμήσαι καὶ τὰ μέρη τῶν στοιχείων εἰς ἓν συναγαγεῖν καὶ τὸ σπέρμα ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν εἰς πολλὰ διελεῖν καὶ τὸ ἀδιάρθρωτον διαρθρῶσαι καὶ τῷ μὴ ζῶντι δοῦναι ζωὴν, τῆς αὐτῆς ἔστιν καὶ τὸ διαλελυμένον ἐνῶσαι καὶ τὸ κείμενον ἀναστήσαι καὶ τὸ τεθηνηκὸς ζωοποιῆσαι πάλιν καὶ τὸ φθαρτὸν μεταβαλεῖν εἰς ἀφθαρσίαν.⁵

⁴ VANYÓ L., *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest 2004, 66.

⁵ A görög eredeti forrása: B. POUDERON, *Athénagore: Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts* (Sources chrétienne 379), Paris 1992. A magyar fordítás VANYÓ LÁSZLÓ műve: *Athénagorasz: A halottak feltámadásáról*, in: *A II. századi görög apológiák* (Ókeresztény Írók 8), Budapest 1984, 406–440. „A testek feltámasztásához elegendő erő bizonyítéka azok létesítése. Mert ha nem voltak, s kezdetben a teremtéskor megalkotta Isten az emberi testeket és azok elemeit, ugyanolyan könnyen fogja feltámasztani a szétbomlott testeket, bárhová kerültek is azok, mert az is egyformán lehetséges neki. Ennek a tételnek az érvényét az sem csökkenti, ha valaki feltételezi az alapelemek anyagi természetét, vagy azt, hogy a testeknek alapelemeik vannak, vagy azt gondolja, »magvakból« jönnek létre. Mert az az erő – ahogyan ezek a filozófusok is vélik –, amelyik a formátlan lényeknek alakot ad, és az alakatlan és rendezetlen lényeket sok és változatos formákkal rendezetté teszi, s az elemek részeit egy valamivé egyesíti, a magot pedig, amelyik egy valami és egyszerű, sokfélére osztja, a tagolatlant taglaltá teszi, az élettelennek meg életet ad, az egyesíteni tudja a szétbomlottat is, fel tudja támasztani a halottat, a megholtat megint életre tudja hívni, a romlandót romolhatatlanra tudja átváltoztatni.”

A 4–9. fejezetig tartó részben azokat az ellenvetéseket cáfolja meg, amelyek megkérdőjelezzik, hogy Isten képes egyesíteni az emberi test elemeit. A cáfolathoz orvosi és morális érveket alkalmaz. A 9. fejezetben így érvel:

9, 1–2:

Πολλῶν δὲ ὄντων τῶν εἰς τὴν προκειμένην ἐξέτασιν χρησιμωτέρων, παραιτοῦμαι δὴ νῦν τοὺς καταφεύγοντας ἐπὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα καὶ τοὺς τούτων δημιουργοὺς ἀνθρώπους, οἵ τὰ συντριβέντα τῶν ἔργων ἢ χρόνον παλαιωθέντα ἢ καὶ ἄλλως διαφθαρέντα καινουργεῖν ἀδυνατοῦσιν, εἴτα ἐξ ὁμοίου τοῖς κεραμεῦσι καὶ τέκτοσι δεικνύναι πειρωμένους τὸ καὶ τὸν θεὸν μήτ' ἂν βουλευθῆναι μήτε βουλευθέντα δυνηθῆναι νεκρωθῆν ἢ καὶ διαλυθῆν ἀναστήσαι σῶμα, καὶ μὴ λογιζομένους ὅτι διὰ τούτων <ἐπ' ἴσης> τοῖς χειρίτοις ἐξυβρίζουσιν εἰς θεόν, συνεξισοῦντες τῶν πάντη διεσθηκότων τὰς δυνάμεις μᾶλλον δὲ καὶ τῶν ταύταις χρωμένων τὰς οὐσίας καὶ τὰ τεχνητὰ τοῖς φυσικοῖς.

Περὶ μὲν οὖν τούτων σπουδάζειν οὐκ ἀνεπιτίμητον· ἡλίθιον γὰρ ὡς ἀληθῶς τὸ τοῖς ἐπιπολαίοις καὶ ματαίοις ἀντιλέγειν. Μακρῶ γε μὴν ἐνδοξότερον καὶ πάντων ἀληθέστατον τὸ φῆσαι τὸ παρ' ἀνθρώποις ἀδύνατον παρὰ θεῷ δυνατὸν. Εἰ δὲ δι' αὐτῶν τούτων ὡς ἐνδόξων καὶ διὰ πάντων τῶν μικρῶ πρόσθεν ἐξητασμένων δείκνυσιν ὁ λόγος δυνατὸν, εὐδηλον ὡς οὐκ ἀδύνατον. Ἄλλὰ μὴν οὐδ' ἀβούλητον;⁶

A 12–13. fejezetben kifejti, hogy a Teremtő szándéka szerint semmi nem teremtett fölöslegesen. Isten az embert az ember kedvéért teremtette, jóságában és bölcsességében, amely a teremtésben tükröződik. Akik az ő képmását viselik és van értelmi képességük, azok örökké fognak élni, hogy megismerjék Teremtőjüket. Az ember teremtésének indítéka az ember örök fennmaradását is garantálja. Örök fennmaradása a biztosítéka feltámadásának, amely nélkül nem maradhatna fenn emberi mivoltában.⁷ Jellegzetesek a következő részek:

12, 5–6:

Οὐκοῦν εἰ μήτε ἀναίτιως καὶ μάτην γέγονεν ἄνθρωπος - οὐδὲν γὰρ τῶν ὑπὸ θεοῦ γενομένων μάταιον κατὰ γε τὴν τοῦν ποιήσαντος γνώμην - μήτε χρείας ἕνεκεν αὐτοῦ τοῦ ποιήσαντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὑπὸ θεοῦ γενομένων ποιημάτων, εὐδηλον ὅτι κατὰ μὲν τὸν πρῶτον καὶ κοινότερον λόγον δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης της δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν

⁶ „Mivel az előttünk álló vizsgálódások szempontjából sok minden hasznos lenne most, ezért nem foglalkozom azokkal, akik emberi művekhez és az azokat létesítő emberek példájához menekednek, olyanokra hivatkoznak, akik szétörtt és idővel őस्कává vált, avagy valami más módon elromlott szerkezetüket nem tudják megújítani. Azokkal sem foglalkozunk, akik a fazekasok és takácsok példájával akarják bizonyítani, hogy Isten sem nem akarja, sem nem is akarhatja feltámasztani a halott és szétbomlott testeket, meg sem gondolják, ezzel a kijelentéssel súlyosan káromolják Istent, mert teljesen különböző lények képességeit keverik össze, még inkább a mesterséges létesítményekkel élő lényeket a természetes létesítményekkel. Ezekről a kérdésekről ellenvetések nélkül tárgyalni nem lehet, de gyermekded és hívságos érvek cáfolása is botor dolog; valóban. Sokkal elfogadhatóbb és mindennél igazabb azt mondani: ami embernek nem lehetséges, az lehetséges Istennek. Ha tehát fejtegetésünk ezekről és a nem sokkal előbb megvizsgált dolgokról kimutatta, hogy tarthatóak és lehetségesek, akkor nyilvánvalóan nem lehetetlenek. Nem is olyanok, mint amiket Isten ne akarna.”

⁷ Lásd W. R. SCHOEDEL, *Athenagoras, Legatio and De Resurrectione*, Oxford 1972, xxxiii–xxxiv.

ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, κατὰ δὲ τὸν προσεχέστερον τοῖς γενομένοις λόγον διὰ τὴν αὐτῶν τῶν γενομένων ζωὴν, οὐκ ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην εἶτα παντελῶν σβεννυμένην. Ἐρπετοῖς γάρ, οἶμαι, καὶ πτηνοῖς καὶ νηκτοῖς ἢ καὶ κοινότερον εἶπειν πᾶσι τοῖς ἀλόγοις τὴν τοιαύτην ζωὴν ἀπένειμεν θεός, τοῖς δὲ αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὸν ποιητὴν νοῦν τε συνεπιφερομένοις καὶ λογικῆς κρίσεως μεμοιρατομένοις τὴν εἰς αἰεὶ διαμονὴν ἀπεκλήρωσεν ὁ ποιήσας, ἵνα γινώσκοντες τὸν ἑαυτῶν ποιητὴν καὶ τὴν τούτου δυνάμιν τε καίσοφίαν νόμῳ τε συνεπόμενοι καὶ δίκη τούτοις συνδιαωνίζωσιν ἀπόνως, οἷς τὴν προλαβοῦσαν ἐκράτυναν ζωὴν καίπερ ἐν φθαρτοῖς καὶ γηῖνοις ὄντε σώμασιν.⁸

13, 2:

Εἰ τοῖνυν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐπὶ τῷ ζωῆς ἔμφορος μετασχεῖν καὶ γενόμενον θεωρὸν τῆς τε μεγαλοπρεπείας αὐτοῦ καὶ τῆς ἐπὶ πᾶσι σοφίας τῆ τούτων θεωρίας συνδιαμένειν αἰεὶ κατὰ τὴν ἐκείνου γνώμην καὶ καθ' ἣν εἴληχεν φύσιν, ἡ μὲν τῆς γενέσεως αἰτία πιστοῦται τὴν εἰς αἰεὶ διαμορφήν, ἡ δὲ διαμονὴ τὴν ἀνάστασιν, ἥς χωρὶς οὐκ ἂν διαμείνειεν ἄνθρωπος. Ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων εὐδηλον ὡς τῆ τῆς γενέσεως αἰτία καὶ τῆ γνώμη τοῦ ποιήσαντος δείκνυται σαφῶς ἢ ἀνάστασις.⁹

Athénagorasz antropológiájának egyik jelentős kutatója L. W. Barnard. Ő Athénagoraszt tekinti a keresztény antropológia igazi atyjának. A témáról szóló cikkében¹⁰ néhány érdekes részt találhatunk az emberi testek képződésének kérdéséről és az őszanyag fejlődéséről (a magyar fordítás tőlem):

„Ami a tényleges teremtést illeti, Athénagorasz azt állítja, hogy Isten az emberek testét első megformálásukkor alkotta, amikor megalkotta azokat az elemeket, amelyekből később megformálta őket. Kialakult formájában azonban az ember nem az első teremtéskor jött létre. Athénagorasz valójában azt állítja, hogy lehetséges az emberi testek evolúciója az Isten által teremtett őszanyagból:

»Ennek a tételnek az érvényét az sem csökkenti, ha valaki feltételezi az alapelemek anyagi természetét, vagy azt, hogy a testeknek alapelemeik vannak, vagy azt gondolja,

⁸ „Tehát, ha az ember sem nem oktanul, nem is hiábavalóan jött létre (mert Isten teremtményei között fölösleges nincsen, amennyiben a Teremtő akaratáról van szó), de nem is azért hogy a Teremtő használja, vagy más, Isten által teremtett lény használatára, így nyilvánvaló, hogy a legfőbb és legegységesebb szempont szerint önmagáért és az egész teremtésben szemlélfelhető jószágért és bölcsességért teremtette Isten az embert, a megteremtett emberben levő értelemnek megfelelően pedig maguknak a teremtményeknek az életéért, nem rövid fellobbanásra, hogy aztán teljesen kihunyjon. A csúszómászóknak, a madaraknak, vízi állatoknak, vagy hogy általánosabban mondjam, minden állatnak ilyen életet juttatott osztályrészüln Isten, ahogyan én gondolom. Akik azonban képmását hordják magukban, értelmesek, ítélő képességgel rendelkeznek, azoknak örök megmaradást szánt a Teremtő, hogy megismerjék Alkotójukat, annak bölcsességét és hatalmát, kövessék törvényét és ítéletét, hogy bennük mindörökre megmaradjon az élet törődés nélkül, melyen előzőleg már úrrá lettek, bár romlandó és földi testekben voltak.”

⁹ „Ha tehát ennek a világmindenségnek a Teremtője azért alkotta meg az embert, hogy az értelmes élet legyen a része, az ő fenségét szemlélje, megmaradjon mindent felülmúló bölcsességének szemléletében – szándékának megfelelően –, ennek megfelelő természetet kapott az ember. Az ember teremtésének oka biztosítja örök fennmaradását, a fennmaradásba vetett hitet, a fennmaradás pedig a feltámadást, mely nélkül az ember nem maradna meg. A mondottakból eléggé világos, hogy a létesítési okkal és a Teremtő szándékával beláthatóan bebizonyosodott a feltámadás.”

¹⁰ L. W. BARNARD, *The Father of Christian Anthropology*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972) 254–270.

magvaktól jöttek létre. Mert az az erő – ahogyan ezek a filozófusok is vélik –, amelyik a formátlan lényeknek alakot ad, és az alakatlan és rendezetlen lényeket sok és változatos formákkal rendezetté teszi, s az elemek részeit egy valamivé egyesíti, a magot pedig, amelyik egy valami és egyszerű, sokféle osztja, a tagolatlant taglalttá teszi, az élettelennek meg életet ad, az egyesíteni tudja a szétbomlottat is, fel tudja támasztani a halottat, a megholtat megint életre tudja hívni.¹¹

Athénagorasz nem nevezi meg azokat a filozófusokat, akik ezt a nézetet vallják. Anaximandrosz szerint a dolgok egyetlen őanyagból jöttek létre. Anaxagorász és Aszklepiádész másra vissza nem vezethető elemekről beszélt, a nagyhírű orvos, Galénosz véleménye szerint magból jöttek létre. Lehetséges, hogy Athénagorasz valamennyi gondolkodóra célzott. Mégis, noha nem nyilvánít véleményt ezekről az elméletekről, bennfoglalólag mégis azt állítja, hogy az ember evolúciója az őanyagból lehetséges, és nem mond ellene sem a keresztény tanításnak, sem a józan gondolkodás alapelveinek.¹²

Barnard érdekes párhuzamot fedez fel „Órigenész meglátásával, miszerint a test olyan mint egy folyó, amely megőriz egy bizonyos formát, noha anyaga szüntelenül változik”¹³. Barnard bizonyítja, hogy Athénagorasz szerint az anyagi világ alapstruktúrái Isten jóságán és bölcsességén nyugszanak.¹⁴

Barnardnak Athénagoraszról szóló nagy monográfiája korábbi meglátásaihoz képest nem tartalmaz sok újdonságot az apologeta istentanával, a teremtésről és az emberről való nézeteivel kapcsolatban, viszont jól összefoglalja előző tanulmányait.¹⁵ A szerző emlékeztet bennünket arra, hogy Isten egyetlenségének kérdése rendkívül fontossá vált, amikor az egyház ledöntötte azt a falat, amely semita eredetű hite körül emelkedett. A pogányoknak az élő, teremtő Istenbe vetett hitet kellett elfogadniuk ahhoz, hogy megérthessék a megtestesülésről szóló egyházi tanítást.¹⁶ Már az apostoli atyák törekedtek arra, hogy Istent teremtőként írják le. Ez a kérdés tökéletes kapcsolódási pontnak bizonyult a biblikus és a filozófiai gondolatrendszerek között, mivel az Isten és a világ közötti kapcsolatrendszer leírására használt legfőbb kifejezéseknek a korabeli filozófiában is volt bizonyos jelentéstartalmuk. Római Szent Kelemen Isten világrendező tevékenységéről szóló tanítása a kései sztoicizmus megállapításait visszhangozza. Ez a hatás az apologeták műveiben még inkább megjelenik, hiszen eredetileg ők maguk is filozófusok voltak. Gyakori megállapításuk, hogy Isten mindent az ember kedvéért teremtett. Athénagorasz még Jusztinosznál is nagyobb mértékben támaszkodik filozófiai kifejezésekre, amikor Istenről beszél. Ennek ellenére volt olyan óvatos, hogy csak azt adaptálta a középső platonizmusból, amire célja érdekében szüksége volt, vagyis hogy világosan bemutassa a keresztény istenfogalmat, amely szerint Isten szerető Atya és Teremtő.¹⁷

¹¹ *De Res.* 3,2. A görög eredeti POUDERON kiadásában (224–226): Καὶ τῷ λόγῳ βλάδος οὐδέν, κἄν ἐξ ὕλης ὑποθῶνται τινες τὰς πρώτας ἀρχάς, κἄν ἐκ τῶν στοιχείων ὡς πρώτων τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων, κἄν ἐκ σπερμάτων. Ἦς γὰρ ἐστὶ δυνάμειος καὶ τὴν παρ’ αὐτοῖς νενομιμένην ἄμορφον οὐσίαν μορφῶσαι καὶ τὴν ἀνεΐδειον καὶ ἀδιακόσμητον πολλοῖς καὶ διαφόροις εἶδεσιν κοσμήσαι καὶ τὰ μέρη τῶν στοιχείων εἰς ἓν συναγαγεῖν καὶ τὸ σπέρμα ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν εἰς πολλὰ διελεῖν καὶ τὸ ἀδιάφθαρτον διαφθερῶσαι καὶ τῷ μὴ ζῶντι δοῦναι ζωὴν ...

¹² Uo. 257–258.

¹³ Uo. 267.

¹⁴ Uo.

¹⁵ L. W. BARNARD, *Athenagoras. A study in the second century Christian apologetic* (Théologie Historique 18), Paris 1972.

¹⁶ Uo. 81.

¹⁷ Uo. 84.

Barnardnak a *De resurrectione*-ről szóló cikkében számos természetfilozófiai kérdés is megjelenik.¹⁸ Egyértelmű, hogy Athénagorasznak a korabeli természettudományokhoz való viszonyát nagymértékben befolyásolta Galénosz és köre.¹⁹ Nézeteik rokonok voltak: „Galénoszhoz hasonlóan helytelenítette a kritikátlan hiszékenységet, amely nem engedett teret a hiteles tudásnak. Az ő felfogásában az igazi kereszténység nemcsak a pogány politeizmussal állt szembe, hanem azon keresztények nézeteivel is, akik helytelenítették a logika tudományát és a tudományos gyógyászatot. Ebben a tekintetben Athénagorasz élen járt a keresztény gondolkodásban.”²⁰

Barnard szerint Athénagorasz antropológiája egészen egyedi. Az apologeta szerint létezik egy Fő Ok, aki az emberi test összetevőit létrehozta. Ezek az összetevők, elemek nem örökkévalóak és a közöttük levő kapcsolatok sem örökkévalóak. Az evolúciós folyamat során hozzák létre az ember anyagi összetevőjét. Az ember tehát összetett létező, *compositum*.²¹ A lélek, amely ennek a *compositum*-nak másik összetevője, a Teremtő bölcsességét tükrözi. Ami a lélek halhatatlanságát illet, Barnard a következőképpen foglalja össze Athénagorasz végső következtetéseit:

„A lélek tehát, amely az emberben levő értelmi képesség székhelye, természeténél fogva és létének végső oka miatt elpusztíthatatlan, halhatatlan és mindörökké létező, még azután is, hogy a halálban elválik a *compositum*-tól.”²²

Noha ez a mű apologetikus célzatú és nem dogmatikai traktátus, Athénagorasznak a létről alkotott véleménye eléggé kiviláglik a különböző utalásokból és implikációkból: „Megkülönbözteti egymástól Istent és az anyagot, noha nem hangsúlyozza túl a közöttük levő szakadékot. Véleménye szerint mindkettő valóban létezik. Az anyagot Isten teremtette és tehetetlen masszaként létezett, amíg Isten nem formálta meg, mégpedig Logoszának segítségével, hogy kialakuljanak belőle az érzékszervekkel felfogható világ elemei. A létezők két rendje között alapvető a különbség: Isten teremtetlen, örök, változatlan Teremtő, akit hatások nem érnek. A teremtett, változékony létezők a Teremtő Hatalmának és Intelligenciájának művei.”²³

Mint már korábban említettem, B. Pouderon védelmébe veszi a *De resurrectione* athénagoraszi szerzőségét.²⁴ Ugyanakkor nem becsüli le azt a nyilvánvaló ellentmondást, amely fennáll a *Legatio* és a *De resurrectione* között abban a tekintetben, hogyan vélekednek Istenről mint mesteremberről:

„A *Legatio* Isten és az anyag viszonyát ahhoz a kapcsolathoz hasonlítja, amely egy mesterember és az által megművelt anyag között van (XV,2; XVI,1 és 3; XIX,4), miközben a *De resurrectione* egy ilyen párhuzamot profánnak minősít (IX,1). Ez az ellentmondás azonban az egész keresztény gondolatvilágra jellemző, ahogyan azt már Geffcken kimutatta (*Zwei gr. Apol.* p. 190–191). Egyébként is, a *De resurrectione* szerzője nem egyszerűen azt akarja mondani, hogy Isten nem olyan értelemben mesterember, mint a többiek, hiszen ő azt is újjá tudja alkotni, ami tönkrement?”²⁵

¹⁸ L. W. BARNARD, *Athenagoras, De Resurrectione*, in: *Studia Theologica* 30 (1976) 1–42.

¹⁹ A. J. FESTUGIÈRE–R. M. TONNEAU, *Le Compendium Timaei de Galien*, in: *Revue des études grecques* 65 (1953) 97–118.

²⁰ L. W. BARNARD, i. m. 16; gondoljuk például Tatianoszra, aki elvetette az orvostudományt.

²¹ Uo. 17.

²² Uo. 19.

²³ Uo. 30.

²⁴ B. POUDERON, *L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore*, in: *Vigiliae Christianae* 40 (1986) 226–244.

²⁵ Uo. 231.

Pouderon alapos vizsgálatnak veti alá azoknak a kifejezéseknek az eredetét, amelyek kozmológiai vonatkozásúak. Véleménye szerint nem mondható el róluk, hogy tisztán arisztotelészi vagy platóni eredetűek lennének. A két műben szereplő kifejezések közötti eltérések nem olyan jelentősek, hogy alátámasztanák azt az elméletet, miszerint a *De resurrectione* nem Athénagorasz műve lenne. A két mű filozófiai háttere lényegében azonos:

„A doktrína terén van két másik közös elem, amelyek különböző formulákban jelennek meg: Athénagorasz egyrészt azt állítja, hogy a világ nem közvetlenül a semmiből jött létre, hanem valamiféle formátlan anyagból: πανδεχῆς ὕλη szerepel a *Legatio*-ban (XV, 2), miközben a *De resurrectione* szerzője az ἄμορφος οὐσία szavakat használja. Platón a *Timaiosz*-ban (51a) valójában két melléknevet használ: ἄμορφος és πανδεχῆς kapcsolódnak az εἶδος-hoz, hogy az első szubsztanciát jelöljék. A πανδεχῆς ὕλη nem jelenik meg Platónnál, viszont neki tulajdonítja a doxographia (vö. Albinos, *Epitome*, VIII,3; Jusztinosz, *I. Apol.* LIX,2; lásd még Jean Pépin, *Théologie Cosmique*, 25. o.). A ἄμορφος οὐσία kifejezés nem található Arisztotelésznél. Ő többek között a következő kifejezéseket alkalmazza: τὸ ἄμορφον (*Phys.* 7,191,a) és a ἡ ὑποκειμένη οὐσία (*Met.* A 9,992b) szerepel a ὕλη mellett (forrás: H. Bonitz indexe). Nehéznek tűnik tehát szembeállítani a két kifejezést, ti. a πανδεχῆς ὕλη-t mint platónit, és az ἄμορφος οὐσία-t mint arisztotelészit, még akkor is, ha Athénagorasz számára az οὐσία arisztotelészi kifejezés (vö. *Sup.* XVI,3). Másrészt az apologéta a transzcendensnek tartott Istenben felismer egy bizonyos fokú immanenciát, amely Gondviselésként (πρόνοια) nyilvánul meg. Ez az eszme egyrészt megtalálható a *Legatio* VIII,4-ben: »a világ Teremtője felette van teremtményének, amelyben Gondviselésének gyakorlása révén van jelen (ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ)«, másrészt a *De resurrectione* XVIII,2-ben: »...a Teremtő gondviselése mindent áthat (ἐπι πᾶν ... διήκουσαν τὴν παρὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπιμέλειαν)«. Az ἐπιμέλεια terminust ugyanabban az értelemben használja, mint a πρόνοια-t vagy a φυλακή-t, amelyek egyébként egy kicsit korábban szerepelnek a szövegben.”²⁶

Pouderon későbbi könyve alapos leírást ad a két műben szereplő legfontosabb témákról és a korabeli szellemi élet hatásáról. Kétségtelen, hogy fő eszméi kissé más szemzőgből tűnnek fel a két műben. Pouderon véleménye szerint az ellentmondás, amely látszólag megjelenik a testek összetételével kapcsolatban, könnyen feloldható:

„A *De resurrectione* szerzője számára tehát a test négy elemnek az egyfajta elrendeződése, amelyek harmóniát képeznek, hogy egy egészet alkossanak. Így formálódik ki az emberi test: a megformátlan anyagból kiindulva, a platóni hagyomány szerint (ἡ ὕλη; vö. D. R. III,2), vagy pedig négy elem kombinációja révén, a sztoikusok tanítása szerint (τὰ στοιχεῖα, uo.)? A két hipotézis azonban egyáltalán nem zárja ki egymást, mivel Platón is elismerte az elemek létét, amelyek az emberi test alkotórészei (αἱ πρῶται ἀρχαί; vö. D. R. III,1 és 3), amelyeket talán molekuláknak is lehet nevezni (ὄγκοι); vö. D. R. XVII,2).”²⁷

Pouderon úgy véli, hogy még a gnoszticizmus is befolyásolta Athénagoraszt, amikor az emberi testhez kapcsolta a rossz forrását.²⁸ A következő kifejezések jelentésköre bizonyos fokig egybeesik: σωματικός, σαρκικός és ὑλικός.²⁹ A démonok hatására szintén

²⁶ Uo. 238–239.

²⁷ B. POUDEON, *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien* (Théologie Historique 82), Paris 1989, 168–169.

²⁸ Uo. 171–172.

²⁹ Uo. 173.

használja a ὕλικός kifejezést is. Erre jó példa található a *Legatio* XXV,3-ban: κατὰ τὸν τῆς ὕλης λόγον. Pouderon következtetése:

„A rossz azonosítása az anyaggal itt nyilvánvaló. Ezt az azonosítást még egyértelműbben meg lehet találni a *Legatio*-ban, amelyben az anyagvilág csábítása okozza a hűtlen angyalok fizikai és morális értelemben vett bukását. Ezek közé tartozik egyrészt az anyag Fejedelme, másrészt az anyagvilág élére rendelt angyalok, akik nem állnak ellen a kísértésnek. Ily módon a *Legatio*-ban bizonyítást nyer a következő egyenlőség: test = anyag = rossz.”³⁰

Pouderon szerint azonban Athénagorasz nem tekinthető gnosztikusnak, mivel pesszimizmusa nem szélsőséges: a test nem önmagában rossz, hanem csak a gyöngeség forrása, amely a földi élet szerves része.³¹

Néhány kutató azon az alapon kérdőjelezte meg a *De resurrectione* athénagoraszai szerzőségét, mivel a rossz forrásáról más a véleménye, mint a *Legatio*-nak. Pouderon azonban nem tudja elfogadni ezt a megközelítési módot:

„Van bizonyos fokú ellentmondás a *Legatio* 24. és 25. fejezetében kifejtett, a gondviselést előtérbe helyező tanítás (amely a kozmikus λόγος és a természeti törvényekre épít, és amelyben a rossz a démonok rosszindulatának gyümölcse), és a *De resurrectione* tanítása között, amelyben a testi determinációk és az ember testies vágyai a bűn forrásai. Mindamellet, ez utóbbi megközelítés sem idegen a *Legatio*-tól, ezért ebből az ellentmondásból nem lehet érvet kovácsolni a *De resurrectione* athénagoraszai szerzősége ellen. Egyszerűen arról van szó, hogy diszkordancia van a rossz eredetének kétféle magyarázata között, mivel az egyik magyarázat univerzális igényű (a két, a jó és a rossz Gondviselés harca), míg a másik az egyénre érvényes (a kétfajta, mármint a lelki és a testi tendencia szembenállása). Képtelen arra, hogy egyetlen koherens rendszerbe illesszen egy teológiai rendszert, amely a Jó és a Rossz erőit állítja szembe, és egy antropológiai rendszert, amely az erényt és a bűnt az emberi szív bensejébe helyezi.”³²

Ami az antropológiát illeti, Athénagorasz elveti a platóni tanítást, miszerint az ember teste nem több, mint a lélek tároló edénye:

„Az apologéta nyilvánvalóan képtelen elfogadni az ember redukálását a lélekre, mivel ez pontosan annak mondana ellen, ami a kereszténység eredetiségét jelenti, vagyis azt a reményt, hogy Krisztus a testet is üdvözíti azután, hogy elbukott Ádám vétke következtében.”³³

Az anyag elemei arra törekszenek, hogy egymással kapcsolatokat létesítsenek, mégpedig rokonsági, hasonlósági alapon. Ez a tétel általános elfogadott volt a korabeli természetfilozófiában, ezért jó érvet szolgáltatott a feltámadás tételének elfogadtatására:

„Az elemek »rokonságának« tételét Platón nyomán számtalanszor alkalmazták először a sztoikusok (vö. Marcus Aurelius IX,9: τὸ ὁμογενές), majd a keresztények (vö. Tatianosz, *Ad Graec.* XX: ἡ συγγένεια; Nüsszai Gergely, *De An. et Res.* 20b-c: ἡ ὁμογενής, τὸ συγγενές, stb.). Athénagorasz beleilleszkedik ebbe a folyamatba, hogy megmutassa: egy adott emberi test alkotóelemei nem keveredhetnek egy másik emberi test elemeivel, a halál után »természetes közegük«-höz csatlakoznak, ahonnan kiemeli őket Isten a feltámadás napján.”³⁴

³⁰ Uo. 174–175.

³¹ Uo. 175.

³² Uo. 179.

³³ Uo. 214.

³⁴ B. POUADERON, *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien* (Théologie Historique 82), Paris 1989, 220–221.

H. E. Lona törekvésére reflektálva, aki azt igyekezett bizonyítani, hogy a *De resurrectione* nem Athénagorasz műve³⁵, Pouderon felsorolja azokat a helyeket, ahol a két műben előfordul a *σάρξ* szó. Elismeri a következőket:

„Lonának teljesen igaza van abban, hogy a *Legatio* szerzője és a *De resurrectione* szerzője (feltételezve, hogy nem ugyanarról a személyről van szó!) nem ugyanabban a szemantikai mezőben alkalmazza a *σάρξ* szót. Valóban, a *Legatio*-ban a *σάρξ* szó, néhány kivételtől eltekintve, az egyén testies irányultságaira utal (1. alkalmazás), míg a *De resurrectione*-ban kizárólag a test anyagi szubsztanciájára alkalmazza (2. alkalmazás).”³⁶ Pouderon azonban bizonyítja (főleg Tertullianus apologetikai műveiből), hogy a tárgyalt témák és a hallgatóság különbözősége jelentős hatással van bizonyos kifejezések alkalmazására. Ezért tehát nincs további alap a *De resurrectione* athénagoraszi szerzőségének megkérdőjelezésére.³⁷

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy a *De resurrectione* szerzőjéről folytatott viták rendkívül hasznosnak bizonyultak, mivel szükségessé tették az alaposabb tájékozódást a középső platonizmus korának filozófiai és antropológiai nézeteiről. Ezek a viták jelenleg egyébként mintha nyugvópontra jutottak volna. A jelek szerint nem lehet megdönthetetlen érveket felhozni az athénagoraszi szerzőség ellen. Azt pedig senki sem vonja kétségbe, hogy igen korai keresztény műről van szó.

Semmiképpen nem lenne szerencsés, ha a szerzőséggel kapcsolatos viták elvonnák a figyelmünket a mű tényleges formai és tartalmi értékeiről. Valamennyi kutató számára egyértelmű, hogy a keresztény hitvallásnak a feltámadásról vallott tételét nagy természettudományos és filozófiai jártassággal támasztja alá a szerző. Ez a mű lehetővé tette, hogy a keresztények hite többé már ne tűnjék irracionálisnak a pogány kortársak szemében. A szerző apologetikai törekvésének eredményeként ugyanakkor megszületett a keresztény antropológia.

³⁵ H. E. LONA, *Bemerkungen zu Athenagoras und Pseudo-Athenagoras*, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 352–363.

³⁶ B. POUDERON, «*La chair et le sang*». *Encore sur l'authenticité du traité d'Athénagore*, in: *Vigiliae Christianae* 44 (1990) 1–5, 1.

³⁷ Uo. 4.

A katolikus kommunió-ekkléziológia magna chartája: A *Communio notio* levél

A „communio” fogalma középpontja körül felépített egyháztan az utóbbi évtizedekben a keresztény teológiában, az ökumenikus párbeszédben, de magának a katolikus Egyháznak az önértelmezésében is egyre meghatározóbbá vált. Jelen tanulmány célja a Hit-tani Kongregáció 1992-ben megjelentetett *Communio notio* (CN) levelének az elemzésével felvázolni a katolikus kommunió-ekkléziológia lényegi elemeit és alapelveit. A dokumentum szövegének bemutatása és értelmezése előtt azonban szükséges utalnunk néhány olyan tanítóhivatali megnyilatkozásra, melyek már a kongregációs levél keletkezése előtti időszakban körvonalazták a kommunió-ekkléziológia egy-egy lényegi szempontját, s így módon a CN levél előzményének tekinthetők.

I. A LEVÉL ELŐZMÉNYEI: AZ 1969-ES ÉS AZ 1985-ÖS RENDKÍVÜLI PÜSPÖKI SZINÓDUS

A kommunió-ekkléziológia középpontba állítása és a belőle fakadó következmények megállapítása a II. Vatikáni Zsinat utáni időszakban elsőként az 1969-es Rendkívüli Püspöki Szinóduson történt meg, melynek témája a püspökök kollegialitása volt az Egyházban. A szinódus záródokumentumában alaptételként kimondták a kommunió-ekkléziológia szükségességét, és rögzítették a kommunió katolikus megközelítésének néhány lényegi elemét. A püspökök kollegialitásáról ebből a látószögből tárgyaltak és fogalmaztak meg javaslatokat az intézményi-szerkezeti reformok síkján is. A szinóduson elfogadott zárójelentések közül a püspöki kollegialitás egyháztani alapjait rögzítő szöveg a II. Vatikáni Zsinat nyomán részletesen kifejtette a krisztushívők kommuniójának valamint a püspökök kommuniójának és kollegiális munkájának a kommunió-ekkléziológiai alapjait.¹ A dokumentum így fogalmaz: „A kommunió fogalma ugyanis átjárta az Egyház tudatát

¹ Vö. SYNODUS EXTRAORDINARIA EPISCOPORUM, *De collegialitate Episcoporum in Ecclesia* (1969 okt.). Ez a Rendkívüli Püspöki Szinódus három zárójelentést készített és fogadott el. Ezek közül az első az egyháztani-teológiai alapokat fogalmazta meg: *Elapso oecumenico concilio* (1969. okt. 22.), in: *Enchiridion Vaticanum* (EV) 3, 1653–1682. A második témája a püspöki konferenciák és az Apostoli Szentszék közötti kapcsolatok voltak: *Pastor aeternus* (1969. okt. 27.), in: *EV* 3, 1683–1703. A harmadik a püspöki konferenciák egymás közötti kapcsolatairól szól: *Nunc nobis* (1969. okt. 27.), in: *EV* 3, 1704–1744. Érdekes jelenség, hogy sem az 1985-ös szinódus záródokumentumai, sem a későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások nem hivatkoznak ezekre, noha bennük már sok olyan gondolat megfogalmazódott, ami a később megjelent szövegekben az újdonság erejével hat.

az első évezredben és napjainkig nagyon erős maradt a keleti egyházak tradíciójában. Mivel a II. Vatikáni Zsinat az Egyház misztériumáról szóló saját tanítását a közösségnek erre a fogalmára alapozta, a keresztény tradícióban szakadatlanul meglévő gondolatot élesztett újra; ugyanakkor ennek hiteles, benső és társadalmi valóságát a két vatikáni zsinat pontosabban írta le.² A '69-es szöveg a továbbiakban részletesen beszél a közösség trinitárius gyökeréről, külső és belső elemeinek szoros összetartozásáról, a szentségi, eucharisztikus közösségről, a pápai szolgálat szerepéről a püspökök és a krisztushívők közösségének elősegítésében, a lényegi és a korhoz kötött elemek közötti különbségről a pápai primátus gyakorlásában, a püspöki kollégium szoros és tág értelemben vett kollegiális cselekvésének a típusairól.

A posztkonziliárius tanítóhivatali megnyilatkozások sorában ezt követően az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus rendkívül jelentős a közösség-ekklézológia melletti elköteleződés szempontjából. A szinódus zárójelentésének egyik fejezete a következő címet viseli: *Az Egyház mint közösség* (II/C). A szöveg kezdőmondatai a következők: „A közösség-ekklézológia központi és alapvető gondolat a zsinat dokumentumaiban. A Szentírás alapuló közösség/communio fogalmát nagy tiszteletben tartották a kezdeti Egyházban és a keleti egyházakban mind a mai napig. Ezért a II. Vatikáni Zsinat sokat tett annak érdekében, hogy a közösség világosabban érthető és kézzelfoghatóbban alkalmazható legyen az életben” (II/C/1).³ A szinódus olvasatában tehát a közösség-ekklézológia a zsinati szövegek egyháztanának a meghatározó és összetartó alapja, valamint a szövegek értelmezésének kulcsa. A közösség fogalma körül elrendezett ekklézológia jelentőségét különösképpen is növeli, hogy maga a fogalom a Szentírásban is használatos, lényegi eleme a tradíciónak és az ökumenikus párbeszédben egyháztani kiindulópontként szolgálhat. A fejezet első pontja röviden, szinte felsorolásszerűen megnevezi a közösség fogalmának legfontosabb jelentésrétegeit (trinitárius, szentségi, eucharisztikus, közösségi) s kijelenti, hogy a „kommunio-ekklézológia az Egyház rendjének és mindenekelőtt annak a helyes kapcsolatnak is az alapja, amely az Egyházban az egység és a különbözőség között található” (II/C/1).⁴ A fejezet további alpontjai – egység és különbözőség, kollegialitás, püspöki konferenciák, részvétel és együttes felelősség az Egyházban – éppen azt taglalják, hogy az egyházi élet milyen rendje és kapcsolatrendszere felel meg a közösség-ekklézológiának, s milyen ökumenikus elköteleződés fakad belőle.

Az 1985-ös szinódus zárójelentése gyakorlatilag megismétli és sűrítettebb formában megerősíti az 1969-es dokumentum közösség-ekklézológiai alapelveit. Mindazonáltal három új hangsúlyt észlelhetünk benne. Az 1985-ös irat részletezi a különféle életállapotokban élő egyháztagnak együttes felelősségének és együttműködésének a különböző szintjeit (II/C/6);⁵ külön pontban szól a közösség-ekklézológia ökumenikus és missziós vetületéről és jelentőségéről (II/C/3; II/D/4);⁶ s végül tágasabb perspektívában látatja a közösség-ekklézológiát, mert funkcióját nem szűkíti le a püspöki testület kollegiális cselekvésének és az ehhez kapcsolódó intézményi változtatásoknak az egyháztani megalapozására, ahogy ez az 1969-es szinóduson történt. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus jelentősége abban állt, hogy a közösség-ekklézológia melletti elköteleződésével nagymértékben hozzájárult ahhoz,

² *Enchiridion Vaticanum* (EV) 3, 1655.

³ EV 9, 1800.

⁴ Uo. Ugyanez a gondolat a következőképpen fogalmazódik meg a szinódus záró üzenetében: „Az Egyházon belüli szerkezeteknek és kapcsolatoknak ezt a közösséget kell tükrözniük és kifejezniük”, in: EV 9, 1771.

⁵ EV 9, 1806.

⁶ EV 9, 1802; 180–3–1804.

hogyan a zsinati tanítás befogadásának folyamatában beállt elbizonytalanodás megszűnjék és a különböző célokat kitűző Egyházon belüli törekvések egyensúlyba kerüljenek egymással.

II. HITTANI KONGREGÁCIÓ, COMMUNIONIS NOTIO, LEVÉL (1992)

II.1. A levél műfaja, címzettjei, célja, kontextusa

A Hittani Kongregáció *Communionis notio. Levél a Katolikus Egyház püspökeihez a közösségi élet értelméről* című iratát (CN) 1992. máj. 28-i keltezéssel tette közzé II. János Pál pápa jóváhagyásával és rendeletére. Ennélfogva a dokumentum, noha szerzője nem a pápa személyesen, mégis Róma püspökének rendes, egyetemes tanítói megnyilatkozásához tartozónak tekinthető. Az irat műfaja szerint levél, vagyis egyetlen konkrét tárgykörben kíván eligazító szempontokat nyújtani. Elsődleges és közvetlen címzettjei, amint maga a cím is kiemeli, a Katolikus Egyház püspökei. Rajtuk keresztül azonban, ahogy a szöveg zárómondataiban olvashatjuk, közvetetten minden hívő és különösen is a teológusok (19. pont).

A kongregációs levél egyetlen tárgya a „kommunio” fogalma, ezt igyekszik a katolikus hit és különösképpen az ekklézológia egészébe beágyazni. A dokumentum bevezetője (1. pont) jelzi, hogy olyan fogalomról van szó, mely a II. Vatikáni Zsinat szövegeiben már nagy jelentőségre tett szert, s melyet az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus egy megújított katolikus ekklézológia kulcsának nevezett. A kongregációs irat az 1969-es és az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus kommunio-értelmezésének a folyamatában áll benne, s tudatosan hozzá kíván járulni a kommunio középponti fogalma körül rendeződő katolikus egyháztan alapvető szempontjainak tisztázásához. Ennek megfelelően elsődleges forrásai a II. Vatikáni dokumentumai és az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus szövege, melyek üzenetét szentírási és patrisztikus források alapján akarja még inkább megvilágítani. Amint a bevezető szövege jelzi, ezt azért tartja feladatának a Kongregáció, mert „néhány ekklézológiai szemlélet az Egyháznak, mint a kommunio misztériumának elégtelen felfogásáról árulkodik” (1. pont). A szöveg nem nevez meg teológusokat, akiknek a nézetei kifogásolhatók ebben az értelemben, de jelzi, hogy a szóban forgó megközelítések a kommunio fogalmát egyoldalúan értelmezik, elhanyagolják az Isten népe és a Krisztus Teste fogalommal, valamint az Egyház szakramentális megközelítésével való összehangolását. A Kongregáció tehát a II. Vatikáni Zsinat tanítása gazdagságának csorbulását, sőt néhány legalapvetőbb tanításának a figyelmen kívül hagyását látja felbukkanni az említett nézetekben. A CN levél mintegy ellenpontot kíván elhelyezni az egyoldalú ekklézológiai állásponttal szemben. Joseph Ratzinger, a Kongregáció akkori prefektusa, a dokumentumot és a hozzá fűzött kommentárokat tartalmazó tanulmánykötet bevezetőjében így fogalmaz: „A jelen dokumentum tehát előfeltételezi, hogy nincsenek elszigetelt és egymás mellett létező ekklézológiák, hanem végső soron egyetlen alapvető ekklézológia van, amelyet persze különböző módokon lehet megközelíteni és kidolgozni, az egyes szempontok hangsúlyai és súlypontjai szerint. A rendszerező kidolgozás effajta különbözősége jogos és hozzátartozik a teológia feladatához. Mindazonáltal minden olyan megfogalmazásnak, mely katolikus kíván lenni, mindig szem előtt kell tartania az egy ekklézológia különböző lényegi elemeinek egyensúlyát.”⁷

⁷ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, „Communionis notio” lettera e commenti, in: *Documenti e studi* 15, Roma 1994, 8.

Ugyancsak Joseph Ratzinger a tanulmánykötet bevezetőjében így jellemzi a levél megszületésének hátterét: „Hasonlóképpen megjelent az a törekvés, hogy a »kommunio« fogalmát redukálják egy többé-kevésbé horizontális, szociológiai látásmódra; az effajta szemlélet egy olyan egyház hierarchiaellenes eszméje érdekében alkalmazza ezt a szót, mely inkább az egyetemes Egyházat minden szempontból megelőző helyi egyházak szövetsége lenne.”⁸ A kommunió fogalmának egyoldalú értelmezési lehetősége már a zsinati üléseken megmutatkozott, a *Lumen gentium*hoz csatolt „Nota praevia” ezeket szándékozott a „communio hierarchica” tartalmának meghatározásával kiküszöbölni.⁹ Minden bizonnyal nem tévedünk, ha a bíborosprefektus által leírt jelenséget jól példázó műnek tekintjük Leonardo Boff, *Egyház: karizma és hatalom* c. könyvét, mely 1982-ben jelent meg, s három évvel később a Hittani Kongregáció *Megjegyzésekben* közzétette a mű ekkléziológiai nézeteivel kapcsolatos kritikai észrevételeit.¹⁰ A Ratzinger bíboros aláírásával megjelent dokumentum két alapvető kifogást fogalmazott meg Boff egyháztanával szemben. Az első a férces szerzetes munkamódszerére vonatkozott, melynek során egyoldalúan a helyi (brazíliai) egyházra szűkült le a figyelme és elhanyagolta az egyetemes Egyházat, s ezzel párhuzamosan a szociológiai szemlélet kritériumai szerint értékelte az Egyház valóságát; szembeállítva egymással a karizmatikus és a hierarchikus dimenziót. A kritika másik tárgya a szociológiai alapelvetésből következő ekkléziológiai relativizmus volt, melyet Boff a LG 8. pontjában alkalmazott „subsistit in Ecclesia Catholica” kifejezés téves értelmezésével próbált alátámasztani, úgy magyarázva a zsinati szóhasználatot, hogy az azt fejezi ki, hogy Krisztus egyetlen egyháza más keresztény egyházakban is ténylegesen létezhet.¹¹ A Kongregáció kritikai észrevételeinek gondolatai majd néhány évvel később visszhangoznak a *Communionis notio* levélben is. Már az 1985-ös kongregációs *Megjegyzések* kiemelik az egyetemes Egyház jelentőségét, amikor így fogalmaznak: „Az egyetemes Egyház a részegyházakban valósul meg és konkretizálódik és ezek annyiban Egyház, amennyiben valóban megmaradnak az egyetemes Egyház meghatározott korban és helyen való kifejeződései-nek és aktualizálódásainak. Ily módon a részegyházak növekedésével és fejlődésével az egyetemes Egyház növekszik és fejlődik; míg az egység korlátozásával a részegyház is csökkenne és hanyatlana.”¹² A Hittani Kongregáció 1992-es levele az itt megfogalmazott gondolatokat fűzi tovább s így jut el, amint majd látjuk, az egyetemes Egyház és a részegyházak kapcsolatának kölcsönösségén túl ahhoz az állításhoz, hogy az egyetemes Egyháznak bizonyos értelemben elsőbbsége van a részegyházakhoz képest. Megjegyezzük, hogy noha maga a CN levél is konstruktívan járul hozzá egy katolikus kommunió-ekkléziológia megalapozásához, mégsem kíván „kidolgozni” egy ilyen egyháztant. Ezt nem a saját, hanem a teológia feladatának tartja, melyet további elmélyült kutatásra ösztönöz.

A CN levél megjelenését nemcsak a katolikus teológián belüli kommunióközpon-tú ekkléziológiai megújulás elősegítése és az ennek során felbukkant téves nézetek korigálása, valamint egy ennek megfelelő lelkipásztori gyakorlat kialakításának támogatása

⁸ Uo. 7.

⁹ Vö. NAGY, ST., *La chiesa come comunione*, in: „Communionis notio” lettera e commenti. *Documenti e studi* 15, 54; SCHEFFCZYK, L., *La chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 71 k.

¹⁰ A pápa által említett egyoldalúan szociológiai-horizontális vagy többé-kevésbé hierarchiaellenes értelemben felfogott kommunió-fogalomra számos szerző művét lehetne említeni. Ezek közül csak néhányra utalunk: G. HASENHÜTTL, *Kritische Dogmatik*; E. SCHILLEBEECKX, *Das kirchliche Amt* (1981); P. HOFFMANN, *Priesterkirche* (1987). Vö. SCHEFFCZYK, L., *La chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, 73 k.

¹¹ *EV* 9, 1426.

¹² *EV* 9, 1423.

tette szükségessé, hanem az ökumenikus párbeszéd kontextusa is. Erre már a levél bevezetője is utal (2. pont), s még inkább az a tény, hogy az V. fejezet az *Egyházi kommunió és ökumenizmus* címet viseli. Az emigráns orosz orthodox teológusok (pl. P. Evdokimov, N. Afanasieff) már a 20. század első felében egy eucharisztikus alapokon nyugvó kommunió-ekkléziológiát képviseltek.¹³ Ez a szemlélet aztán egyre erőteljesebben hatott a katolikus (pl. O. Saier, J.-M. Tillard) és a protestáns teológiára, és az 1980-as évek elejétől, kiegészítve a trinitárius ekkléziológiai szemponttal, a nemzetközi szinten zajló ökumenikus párbeszéd dokumentumaiban is határozott megfogalmazást nyert.¹⁴ Ezekben az Eucharisztia, mint az egyházi kommunió forrása, a Szentháromság titka pedig mint az egyházi kommunió végső eredete, mintája és célja jelent meg. A CN levél ebbe az összefüggésbe is szervesen beágyazódik és meg kívánja fogalmazni az egyházi kommunió katolikus felfogásának minden lényegi és sajátos elemét.

II.2. A levél felépítése, témái, tézisei

A fent említett alapvetően egységes katolikus ekkléziológia kidolgozásának fő szempontjait és ezzel együtt a „communio” fogalom alkalmazásának kritériumait Ratzinger bíboros a következő három pontban foglalta össze:

„(a) A »communio« fogalma az ekkléziológia más középponti fogalmaival – mint »Isten népe«, »Krisztus teste«, »szakramentum« – való kapcsolatban.

(b) A »communio« fogalma az Eucharisziával és a püspökséggel való kapcsolatban, ily módon pontosítva az Egyház egységének jelentését, mely az egyetemes Egyház és a részegyházak kölcsönös benső jelenlétében fejeződik ki.

(c) A »communio« fogalma a püspökök egymás közötti és a Péter utódjával való kötelékükkel való kapcsolatban, mely látható alapja az Egyház egységének, szem előtt tartva az ökumenikus távlatból érkező figyelmet és igényt.”¹⁵

A CN levél szövegének felépítését és témáit e fenti kritériumok határozzák meg.

II.2.1 A kommunió misztériuma (1. fejezet)

Az első fejezet *Az Egyház, a kommunió misztériuma* címet viseli. Már a címben szereplő „misztérium” szó is jelzi, hogy a kommunió fogalmának az Egyházra való alkalmazása sajátos jelentésmódosulást és gazdagodást jelent a profán (köznapi, szociológiai) szóhasználatához képest, hiszen az Egyház misztérium volta megmutatkozik a kommunió mivoltában is. Az első fejezetben találjuk a kongregációs irat ekkléziológiájának alapvetését.

¹³ Vö. RATZINGER, J., *Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen*. Herder, Freiburg, 2005, 11–42.

¹⁴ Lásd Az Egyházak Ökumenikus Tanácsának plenáris üléseit a Lima-dokumentum (1983) utáni időszakban napjainkig: Vancouver (1983); Canberra (1991); Moshi (1996). A Hit és Egyházalkotmány Bizottság dokumentumai: *Baptism, Eucharistic and Ministry* (1983); *The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community* (1986); *The Nature and Mission of the Church* (2005). Bilaterális megbeszélések: római katolikus – orthodox: München (1982); Bari (1987); New Valamo (1988); Balamand (1993); Belgrad (2006). Vö. FARKAS, L., *Egy eucharisztikus ekkléziológia kidolgozásához nyerhető szempontok a XX. századi tanítóhivatali megnyilatkozásokból és ökumenikus párbeszédből* (diss.), Budapest 2005.

¹⁵ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, „Communionis notio” lettera e commenti, in *Documenti e studi* 15, Roma 1994, 8.

A II. Vatikánum dokumentumaiban a „kommunio” szó 112-szer fordul elő és sokféle, egymástól részben különböző, de egymással mégis szorosan összefüggő jelentéstartalmat hordoz.¹⁶ A CN levél első fejezete nem tesz mást, mint megvilágítja a kommunio fogalom jelentésrétegeinek alapvető viszonyrendszerét és koherens rendjét. Teszi ezt úgy, hogy hivatkozik a LG ebből a szempontból legfontosabb helyeire, de korábbi magisztériumi megnyilatkozásokra is, s főként úgy, hogy a fogalom biblikus és patrisztikus használatának gazdag örökségéből merít. Alaptéziseit így foglalhatjuk össze. (1) A kommunio egyszerre valósul meg vertikális és horizontális síkon: a Szentháromság egy Istennel való (vertikális) kommunio hozza létre az emberek egymás közötti (horizontális) kommunióját. A vertikális sík miatt a kommunio alapvetően misztérium és ajándék. (2) A kommunio láthatatlan és látható: a kereszténynek a háromságos Istennel létrejövő és a megkeresztelték egymás közötti kommunioja egyszerre láthatatlan és látható, mivel a tanításban, a szentségekben és a hierarchikus rendben, mint isteni ajándékokban való látható kommunio (részesedés/közösség) közvetíti mind a Szentháromsággal való vertikális, mind a keresztények közötti horizontális irányú láthatatlan kommuniót. Az üdvösség javaiban való közös részesedés hozza létre a szentek közötti lelki szolidaritás és szeretet kommunióját, melyet a Lélek munkál. (3) A kommunio kezdete a hit és a kereszttség, gyökere és középpontja az Eucharisztia. (4) A szentek közötti láthatatlan kommunio átfogja a földön élők, a tisztulók és az üdvösségre jutottak csoportjait, akik kapcsolatban állnak egymással az Egyház üdvözítő, történelmi küldetésének teljesítése szempontjából is (szentek közbenjárása, tisztelete). (5) A fentiekből két követelmény adódik. (a) Mivel a láthatatlan és a látható kommunio bensőséges kapcsolatban áll egymással s mindkettő az Egyház alkotmányos alapjához tartozik, ezért olyan kommunio-fogalmat kell kidolgozni, mely eleget tesz az Egyház ezen „szakramentális természetének” és kifejezi Krisztus Testének az egységét. (b) Mivel a Szentháromság Istennel való kommunio minden ember végső hivatása, ezért az Egyház, mint ennek a kommuniónak (üdvösségnek) a szentsége, egyetemes küldetéssel rendelkezik: arra küldetik, hogy kiterjessze a kommunio misztériumát és ajándékát. Ugyancsak az Egyház kommunio természetéből és küldetéséből fakad az ökumenikus elköteleződése.

II.2.2 Az egyetemes Egyház és a részegyházak viszonya (2. fejezet)

A második fejezet témája az egyetemes Egyház és a részegyházak viszonya. Ez az a szövegrész, mely azzal, hogy új és sajátos módon értelmezi és gondolja tovább a zsinati tanítást, a legnagyobb visszhangot és egyben kritikákat váltotta ki. Itt most csak a fejezet kulcsfogalmait és alaptéziseit emeljük ki, a szöveg részletesebb értelmezésére később térünk vissza. Az első szakasz az egyetemes Egyház felől kiindulva határozza meg a részegyház fogalmát és fogalmazza meg az egyetemes és a részegyházak kapcsolatot. E kiindulópont megválasztása magában a Hitvallásban találja meg megalapozását, melyben egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak valljuk meg az Egyházat. Krisztus Egyháza egy, egyetlen, egyetemes, az Úr tanítványainak egyetemes közössége. Ez az egyetlen és egyetemes Egyház jelenik meg, fejeződik ki és cselekszik a helyek, korok, személyek és csoportok különbségében és részlegességében. A szakasz tételmondata szerint, a rész-

¹⁶ Néhány jelentése a „communio” gazdag tartalmának a II. Vatikáni Zsinat irataiban: közösség, egység a Szentháromsággal (LG 2–4); részesedés az üdvösség javaiban, különösen az Eukarisztiában (LG 3); communio fidelium (LG 7; 13); communio hierarchica (LG 21; Nota praevia, 2; PO 7; 15); communio sanctorum (LG 49–50); communio eucharistica (UR 3;4). Vö. PUSKÁS, A., *Az Egyház identitásának megfogalmazása a II. Vatikáni Zsinaton*, in: *Teológia* 3–4/2002, 210.

leges megvalósulások közül azok nevezhetők önmagukban *egyházaknak*, melyekben „az egyetemes Egyház összes lényegi jegyeivel együtt válik jelenvalóvá” (II/7).¹⁷ Ezzel voltaképpen a részegyházak definícióját adja a szöveg, mely egyben maximálisan tükrözi az Egyház szakramentális természetéről vallott katolikus felfogást, mely az első fejezetben, mint a kommunió fogalmának követelménye fogalmazódott meg. Igazolással a zsinati tanítást idézi a levél, mely szerint az egyházak/részegyházak „az egyetemes Egyház képeére” vannak megalkotva (LG 23/a), s mindegyikük „Isten népének része” (CD 11/a). A részegyház tehát Isten egyetlen népének, az egyetemes Egyháznak olyan része, mely képként tükrözi magát az egyetemes Egyházat, mivel benne magának az egyetemes Egyháznak minden lényegi eleme megjelenik.

A fejezet második szakasza fordított nézőpontból, vagyis az előzőekben definiált egyházak/részegyházak felől határozza meg az egyetemes Egyház fogalmát és fogalmazza meg a részegyházak kapcsolatát az egyetemes Egyházzal. A szöveg tételmondata így hangzik: „...a kommunió fogalmát analóg módon lehet alkalmazni a részegyházak közötti egységre is, és az egyetemes Egyházat a részegyházak kommuniójaként felfogni” (II/8).¹⁸ A Zsinat nem használta ezt a kifejezést az egyetemes Egyház meghatározására, de egy hasonló, az „egyházak teste” (corpus Ecclesiarum: LG 23/b) megfogalmazást igen. A LG tanítása szerint a püspökök, „ha jól vezetik saját egyházukat mint az egyetemes Egyház részét, hatékonyan szolgálják az egész misztikus Test javát, amely egyben az egyházak teste” (LG 23/b). A zsinati szóhasználat forrása az egyházatyák írásai (Hilarius, Nagy Szent Gergely stb.), s nyilván analóg értelemben szerepel az egyetemes Egyház és a részegyházak viszonyának kifejezésére.¹⁹ A CN levél ehhez az analóg szóhasználatához kapcsolja az „egyházak kommuniója” kifejezést, ám hangsúlyozza, hogy ebben az esetben a „kommunió” kifejezés analóg használatáról van szó. Alkalmassnak tartja az egyetemes Egyház meghatározására, de elutasítja azokat az egyoldalú értelmezéseket, melyek e definíciót olyan tartalommal töltik meg, mely gyengíti az Egyház látható és intézményes egységét. Azok a nézetek sorolhatók ide, melyek a részegyházat „önmagában teljes alanyoknak” tartják és az egyetemes Egyházat „a részegyházak kölcsönös elismerésének” eredményeként fogják fel. Itt joggal gondolhatunk bizonyos egyoldalú orthodox eucharisztikus ekklézológiákra, melyek szerint az Eucharisztia és az Eucharisztia ünneplését vezető püspök az egység konstitutív princípiuma a helyi egyházakban, s az egyetemes Egyház pusztán az ily módon független és teljes létezással bíró helyi egyházak laza kapcsolata lenne. A helyi egyházak elsődlegességét hangsúlyozó szemlélet még inkább jellemző általában a protestáns egyházi közösségekre, de amint a CN levél keletkezésének kontextusánál láttuk, katolikus teológusokra is hatott ez a nézet. Érdemes észrevennünk a *Mysterium ecclesiae* (1973) nyilatkozathoz képest megállapítható különbséget is. A Kongregációnak ez a korábbi irata az Egyház egyetlenségét/egységét elégtelenül értelmező két nézetet utasított el: az egység *additív* és *ideális jövőbeli/eszkatologikus* felfogását.²⁰ A CN levélben most feltűnik – igaz, hogy nem a Katolikus Egyház és a nem katolikus egyházak és keresztény közösségek, hanem az egyetemes Egyház és a részegyházak viszonylatában – egy harmadik típusú egyoldalú megközelítés, melyet *föderatív* egységmodellnek nevezhetnénk. Eszerint az (rész)egyházak mindegyike önmagában, önmagának elégséges módon teljes egészében

¹⁷ EV 9, 1784.

¹⁸ EV 9, 1785.

¹⁹ A Krisztus-test (tagok és a test) ekklézológiai képe Pál apostol írásában (Róm 12,4–8; 1Kor 12–31) eredetileg a helyi egyház és az egyes egyháztagok, keresztények kapcsolatát ábrázolja.

²⁰ EV 4, 2566.

Krisztus Egyháza, s az így felfogott egyházak közötti látható/intézményes egység, mint az egyházak kommuniójaként értett egyetemes Egyház csak másodlagos és utólagos lenne. A kongregációs irat ellenvetése a kommunió effajta elégtelen felfogásával szemben emlékeztet a Boff egyháztani nézeteihez fűzött kritikai megjegyzésre: nemcsak az egyetemes, de a részegyház fogalmát is csorbítja ez a megközelítés. A levél történeti-tapasztalati módon érvel, amikor felhívja a figyelmet arra, hogy a részegyház önelégültségére való törekvése általában saját belső egységének a csökkenéséhez és szabadsága elvesztéséhez vezet.

A második fejezet és minden bizonnyal az egész levél leglényegesebb és legeredetibb üzenete a fejezet harmadik szakaszában fogalmazódik meg (II/9).²¹ Az egyetemes Egyház mint az „egyházak kommuniója” meghatározás tartalma, a kommunió szó analóg jelentését szem előtt tartva, az egyetemes Egyház és a részegyházak kapcsolatára vonatkozóan a következő tételekben és kulcskifejezésekben körvonalazódik: (1) a kölcsönös benső jelenlét saját viszonya (relatio mutuae interioritatis) – korábban már II. János Pál pápa által használt megfogalmazás; (2) „az egyetemes Egyházat nem lehet a részegyházak összességként felfogni, sem a részegyházak föderációjaként” – a szintén II. János Pál pápától átvett tétel, mely részben megismétli, részben kiegészíti a *Mysterium ecclesiae* nyilatkozat gondolatát, amikor nemcsak az additív, hanem az önmagukban elégséges egyházak föderatív egységének az eszméjét is elutasítja; (3) a legerősebb tételmondat szerint az egyetemes Egyház ontológiailag és időben is megelőz minden egyes részegyházat; (4) a II. Vatikáni Zsinat formulájának ugyancsak a II. János Pál pápa által megfogalmazott kiegészítése a kölcsönös benső jelenlét és az egyetemes Egyház kettős elsőbbsége gondolatából eredő következményként: „Egyház az egyházakban és egyházakból” (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*: LG 23/a) – „az egyházak az Egyházból és az Egyházban” (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*); (5) e kapcsolat az egyetemes Egyház és a részegyházak között misztériumhordozó és pártatlan természetű viszony.

A fejezet záró szakasza (10. pont) az előző szövegegységben vázolt kommuniófelfogás következményeit fogalmazza meg a keresztség és az Eucharisztia-ünneplés szemszögéből, rámutatva a *communio fidelium* és a *communio ecclesiarum* viszonyára. A keresztség révén minden hívő közvetlenül, s nem csak (másodlagosan) a részegyházhoz való tartozás által tartozik az egyetemes Egyházhoz. Különösen is kifejezésre jut ez a közvetlenség az Eucharisztia ünneplésén, mely bárhol is történjék, mindig az egész, egyetemes Egyház liturgiája. A *communio fidelium* és a *communio ecclesiarum* nem egymás következményei, hanem ugyanazt a valóságot jelentik más-más látószögéből.

II.2.3 A kommunió további alapelvei: az Eucharisztia és a püspökség (3. fejezet)

A harmadik fejezet a kommunió katolikus felfogásának további nélkülözhetetlen elemeit tárgyalja, melyek mind az Egyház egységének a princípiumai, a maguk sajátos természete szerint. Már a fejezet címe jelzi, hogy az Eucharisztia és a püspökség két ilyen kommuniót létesítő lényegi alapelv. A közös hit és az egy keresztség mellett, azokat beteljesítve az Eucharisztia az üdvösség teljes ajándékában részesít, a szentségi részesedés Krisztus testében és vérében (*communio*) közvetíti a Szentháromság egy Istennel (vertikális) és a hívek egymással való (horizontális) közösségét (*communio*). A levél bírálja az eucharisztikus ekkléziológia egy bizonyos típusának elégtelenségeit. Azt a változatát, mely az egység/kommunió más alapelveit elhanyagolja, s azt a még radikálisabb változa-

²¹ EV 9, 1787–1789.

tát is, mely szerint az Egyház alulról születik, a Jézus nevében való összegyülekezése révén. Rávilágít arra, hogy éppen az Eucharisztia ünneplése követeli meg a részegyházak nyitottságát és egységét az egyetemes Egyházzal: amint az Úr eucharisztikus teste egyetlen és oszthatatlan, úgy kell magának az Egyháznak, az ő titokzatos Testének is egynek és oszthatatlannak lennie (III/11).²² Ezzel a Krisztus egy és oszthatatlan Testébe, az egyetemes Egyházba való eucharisztikus beépüléssel mély megfeleléségekben van a péteri szolgálat létezése az Egyházban, mely ugyancsak a maga természete szerint az egész Krisztustest egységét hivatott szolgálni. Az eucharisztikus és kommunió-ekkléziológiába tehát a katolikus értelmezés szerint szerves módon beépül Róma püspökének péteri szolgálata.

A következő három szakasz azt fejtegeti, hogy a püspöki szolgálat, a püspökök közötti kommunió és a pápa ebben betöltött péteri szolgálata miképpen biztosítják az Egyház egységét mint az egyházak kommunióját (III/12–13) és ez az összefüggésrendszer hogyan fejeződik ki az eucharisztikus liturgiában (III/14). Krisztus Egyházának egységéhez elengedhetetlen a kezdetek Péterre és az apostolokra épített Egyházával való diakronikus kontinuitás, az apostoli folytonosság (successio apostolica), és a mindenkori jelenben a püspökök között megvalósuló szinkronikus egység. A rábizott részegyházban a püspök az egység látható princípiuma és alapja. A részegyházak egységének alapja és kifejeződése, az Eucharisziától elszakíthatatlanul, a püspökök kollégiuma – a püspökség egy, ahogy az Eucharisztia egy –, melynek az egységét és vele az egész Egyház egységét Péter utódja, a római pápa szolgálja. Az egész fejezet középpontját alkotja az a gondolat, hogy a pápa primátusa és a püspöki kollégium, noha az egyetemes Egyház saját elemei, éppen az egyetemes Egyház és a részegyházak közötti kölcsönös benső jelenlét alapján, minden részegyházhoz bensőleg hozzátartozik (III/13). Ebben a teológiai következtetésben mutatja meg horderejét az előző fejezetben kimondott alapelv az egyetemes Egyház és a részegyházak kölcsönös benső jelenlétének (relatio mutuae interioritatis) viszonyáról. Ugyanennek az alapelvnek a liturgiában valóra váltott és megélt kifejeződése az eukarisztikus imádság, melyben kimondatik a saját püspökkel, a pápával, a püspöki renddel, a klerussal és Isten egész népével való egység. A liturgia kifejezi vagy objektíve megköveteli – a Rómától különvált egyházak esetében – ezt a Péterrel és az egész Egyházzal való egyetemes kommuniót (III/14).

II.2.4 Egység és különbözőség – egyházi kommunió és ökumenizmus (4–5. fejezet)

A negyedik fejezet az Egyház egyetemességének követelményeként fogalmazza meg, hogy egyidejűleg valósuljon meg a legszilárdabb egység és az egységet nem akadályozó különbözőség, mely mind a részegyházakban (szolgálatok, karizmák, apostolság formái, életformák) mind a részegyházak közötti (liturgikus, kulturális) sokféle különbözőségekre vonatkozhat. II. János Pál pápa nyomán az effajta, különbözőségben megvalósuló egységet a kommunió természetével rendelkező egységnek nevezi a szöveg (III/15). Ennek az előmozdítása mindenkinek a feladata, de különösen is a püspököknek, és elsőrendűen a római pápának.

A CN levél utolsó fejezete *Az egyházi kommunió és az ökumenizmus* címet viseli. Az előző fejezetekben kifejtett katolikus kommunió-felfogás távlatából fogalmazza meg a szöveg a Katolikus Egyház és a nem katolikus egyházak, egyházi közösségek közötti kapcsolatot és az ökumenikus feladatot. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy a levél mely zsinati szöveghelyekre támaszkodik, s melyekre nem hivatkozik. A *Lumen gentium* és az

²² EV 9, 1794.

Unitatis reintegratio dokumentumoknak azokat a helyeit idézi, vagy azokra utal, melyek a Katolikus Egyház és a nem katolikus egyházak, egyházi közösségek kapcsolatát az összeköttetés (coniunctio: LG 15), illetve a nem teljes közösség (non perfecta communio: UR 3; 22; LG 13/d) kifejezéssel adják vissza. Ezek azok a fogalmak, melyek könnyen beilleszthetők a kommunió-ekkléziológia szemléletmódjába. A szöveg nem foglalkozik azonban közvetlenül a LG 8. pontjában olvasható és a későbbiekben vitatott, a *Mysterium ecclesiae* nyilatkozat által pedig kiindulópontnak tekintett megfogalmazással, mely szerint Krisztus egyetlen Egyháza „*e világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban áll fenn (subsistit), vagyis a Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által kormányzott Egyházban, bár szervezetén kívül is megtalálható a megszentelés sok eszköze és sok igazság (...)*”. A *Mysterium ecclesiae* és más kongregációs megnyilatkozások értelmezése szerint is Krisztus Egyháza a maga minden lényegi elemével, mint alkotmányos és rendezett társaság csak a Katolikus Egyházban létezik („subsistit”). Ugyanakkor az ökumenikus határozat elismeri, hogy az orthodox egyházak valóban részegyházak (UR 14; 15c), bennük az Eucharisztia érvényes ünneplése által Isten Egyháza épül és növekszik (UR 15a). Ez bizonyos feszültséget jelent a fenti kijelentések között, melyet sem a zsinati tanítás, sem a *Mysterium ecclesiae* nem oldott fel. A CN levél továbbra is érvényesnek tekinti a feszültség mindkét pólusához tartozó kijelentések igazságát, sőt teológiailag mindegyiket még mélyebben megalapozta az előző fejezetekben, ám a kettő összehangolására új kifejezést talál a kommunió-ekkléziológia látószögében. A zárófejezet tételmondata így hangzik: „*Mivel azonban az egyetemes Egyházzal való kommunió, melyet Péter utódja jelenít meg, nem valami külső kiegészítése a részegyháznak, hanem belső alkotóelveinek egyike, ezeknek a tiszteltetelmű keresztény közösségeknek a helyzete sebet hordoz részegyházi létükben*” (V/17).²³ A seb, a megsebzettség tradícióból vett metaforája hasonlít az ökumenizmusról szóló határozatban szereplő „fogyatkozás” (UR 3/d: defectus) jelentéséhez, amennyiben az épységnek, a szükséges teljességnek a részleges hiányát fejezi ki. Két szempontból azonban találhatóbb kép a valós helyzet leírására. Egyfelől, ahogy egy megsebesült testet a seb ellenére azért még testnek mondunk, úgy a Péter utódjával való kommuniót nélkülöző orthodox egyházakat is valódi egyházaknak, részegyházaknak nevezhetjük. Másfelől, a seb metaforája a fogyatkozásnál jobban ki tudja fejezni, hogy nem valami külsődleges hiányról van szó, hanem az ortodox egyházakat belülről érintő és fájdalmas valóságról, hiszen a péteri szolgálat nem kívülről, hanem bensőleg tartozik hozzá (kellene, hogy hozzátartozzék) minden részegyházhoz. A CN szövege aztán a Nyugaton különvált egyházi közösségekre is alkalmazza fokozott értelemben a seb metaforáját: „*A seb sokkal mélyebb azokban az egyházi közösségekben, melyek nem őrizték meg az apostoli szukcessziót és az érvényes Eucharisziát*” (V/17). A zsinati tanításban használt és a CN által is alkalmazott kifejezés „*egyházi közösségek*” két szempontot igyekszik együtt kifejezni. Egyrészt az „*egyházi*” jelző arra utal, hogy az igazság és a megszentelés bennük is jelenlévőként elismert sokféle eleme egyházalkotó elem (UR 3). Másfelől azonban az apostoli folytonosság hiánya és az ebből fakadó azon tény miatt, hogy nem őrizték meg az Eucharisztia teljes misztériumát (UR 22), vagyis az Egyház egységének e két lényegi princípiumát, nem mondhatók egyházaknak abban az értelemben, mint az orthodox egyházak, hanem csak egyházi közösségeknek. A belülről érintő fájdalmas fogyatkozás, vagyis a seb az ő esetükben még mélyebb.

²³ EV 9, 1805.

A seb metaforáját azonban a szöveg magára a Katolikus Egyházra is alkalmazza, igaz, hogy nem ugyanabban az értelemben. A CN levél közzététele után egy évvel (1993. jún. 23.) „Az Egyház mint kommunió” címmel a *L'Osservatore Romano* hasábjain megjelent tanulmány, mely a recepció fényében hivatalos értékelését és értelmezését adja a szövegnek, így fogalmaz: „Nos, az elkülönülés következményei teológiaiilag különbözőek. Míg a kommunió teljességének a hiánya azoknak a részegyházaknak a tulajdon egyháziasságát illeti, addig a Katolikus Egyház számára az elkülönülés saját történelmi katolicitásának a kifejezését érinti.”²⁴ A seb képe tehát a Katolikus Egyház vonatkozásában küldetése teljesítésében, a kommunió kiterjesztésében való fájdalmas akadályra utal. A fejezet e megsebzett helyzetből való kilábalásban, a teljes kommunió helyreállításában látja az ökumenikus erőfeszítések célját és erre szólít fel, mely az imádság, bűnbánat, tanulás, párbeszéd és az együttműködés útján érhető el. Fontos a szöveg utolsó mondata, mely az ökumenikus fáradozás közbülső céljaként jelöli meg, „hogy az Úrhoz való megújított megtérésben mindenki számára lehetővé váljék elismerni Péter primátusának megmaradását az ő utódaiban, Róma püspökeiben, és a péteri szolgálatot, az Úr szándéka szerint, mint egyetemes apostoli szolgálatot megvalósulva látni, amely minden egyházban belülről fakadóan van jelen, s amely az isteni alapítás lényegét kivéve, különböző módokon is kifejeződhet, a helyek és a korok szerint, amint a történelem tanúsítja” (V/18).²⁵ A szöveg a kommunió és az ökumenikus törekvés katolikus felfogásának lényegi elemeként határozottan megfogalmazza a római pápa péteri szolgálata elismerésének igényét. A levél azzal, hogy megkülönbözteti az egység péteri szolgálatának két összetevőjét – az isteni alapításból fakadó lényegi elemét és ennek történelmi körülményektől függő kifejeződési módjait – jelzi az ezen szolgálatról folyó ökumenikus párbeszéd lehetőségének teológiai alapját.

II.3. Az egyetemes Egyház és a részegyházak viszonya a CN levélben – hivatalos értelmezés

Mint fentebb említettük, a kongregációs irat második fejezete tartalmazza a leginkább érzékelhető újdonságot a zsinati tanításhoz képest, mely kritikákat is kiváltott, ezért közelebről is érdemes megvizsgálnunk ezt a szövegrészt. Értékelésünkben alapvetően „Az Egyház mint kommunió. Egy évvel a Communionis notio levél megjelenése után” című hivatalos értelmezést közreadó tanulmányra támaszkodunk.²⁶

Az egyetemes Egyház és a részegyházak kapcsolatának megvilágításához, ahogy a későbbi fejezetekben tárgyalt témák kifejtéséhez is – a péteri szolgálat és a püspöki kollégium benső jelenléte a részegyházakban, az egység és a különbözőség az egyházi kommunióban, kommunió és ökumenizmus – az értelmezési kulcs a „kölcsonös benső jelenlét viszonya” (relatio mutuae interioritatis) kifejezés (II/7). E misztériumot hordozó kapcsolatot, mely nem hasonlítható az egész és a részek azon viszonyához, mely az emberi társadalomban létezik, fejezi ki a zsinati formula kiegészített változata: Ecclesia in et ex Ecclesiis (LG 23) – Ecclesiae in et ex Ecclesia (II/9). A kiegészítés azt juttatja kifejezésre, hogy „a részegyház csak annyiban teljes alany önmagában, amennyiben benne az egy, szent, katolikus és apostoli Egyház van jelen és cselekszik; másként megfogalmazva, annak mértékében, ahogy az egyetemes kommunió valamennyi kötelékével **bensőleg** rendelkezik” – fogal-

²⁴ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, „Communionis notio” lettera e commenti, in: *Documenti e studi* 15, 88.

²⁵ EV 9, 1806.

²⁶ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, „Communionis notio” lettera e commenti, in: *Documenti e studi* 15, 81–90.

maz a hivatalos értelmezés.²⁷ A teljes formula együtt a következő összefüggést mondja ki: „Minden részegyház valóban **egyház**, jóllehet nem az **egész** Egyház; ugyanakkor az egyetemes Egyház nem különbözik a részegyházak kommuniójától, anélkül azonban, hogy merőben azok összegzése lenne.”²⁸ A kölcsönösség kimondására a CN levél megjelenése utáni időszakban napvilágot látott teológiai értékelések pozitíven reagáltak, sőt nemegyszer kifejezetten szerencsésnek minősítették magát a „kölcsönös benső jelenlét” kifejezést is.²⁹ Ezzel szemben többnyire bírálattal váltott ki a dokumentum azon tétele, hogy az egyetemes Egyház „minden egyes részegyházat **ontológiai**lag és **időben megelőző valóság**” (II/9). E kettős prioritás állítása hogyan egyeztethető össze a „kölcsönös benső jelenlét” kijelentésével? A legtöbb kommentátor ellentmondást látott a két tétel között.

Maga a kongregációs levél az egyetemes Egyház **ontológiai** elsőbbségét az Egyház-misztériumra, az egy és egyetlen Egyházra vonatkoztatja és patrisztikus hivatkozásokkal támasztja alá. Az Atyák teológiájában ugyanis gyakorta lehet találkozni azzal a gondolattal, hogy az Egyház létezése megelőzi a teremtést és anyaként szüli gyermekeit, a részegyházakat. A CN hivatkozási helyei Hermász Pásztor, illetve a Római Szent Kelemennek tulajdonított *II. levél a korintusiakhoz*. Hermász Pásztorában az agg nő szimbolizálja a preegzisztens Egyházat, mely egyben a teremtés célja is. Itt azt olvassuk ugyanis, hogy az Egyház „mindenek előtt teremtett, ezért olyan koros ő [...], és a világmindenség érte állítattott fel.”³⁰ Az Ál-Kelemen levélben pedig ez áll: „Így tehát testvéreim, mindnyájan, akik Atyánknak, az Istennek az akaratát megtesszük, abból az Egyházból valók leszünk, mely első, szellemi, mely még a Nap és a Hold előtt megteremtett. [...] A könyvek és az apostolok nem mostaninak mondták az Egyházat, hanem felülről valónak, mert szellemi ő, ahogyan a mi Jézusunk is, a végső napokban jelent meg, hogy üdvözítsen bennünket.”³¹ A felülről való, szellemi, első, nem mostani, préegzisztens és a teremtés céljaként ábrázolt Egyház az Atya egyetemes és örök üdvözítő tervében a Krisztus misztériumától elválaszthatatlan, minden embert magába gyűjteni hivatott, egy és egyetemes Egyházat jelenti, azaz magát az Egyház-misztériumot. Amint a CN hivatalos értelmezése megjegyzi, és ezzel helyesen kiegészíti a kongregációs levél érvelését, az Atyák eckléziológiai szemlélete szentírási alapokon nyugszik, elsősorban Szent Pál apostol teológiáján. Valóban, a páli levelekben, illetve a páli teológiai tradícióban az Egyház, mint a mennyei Jeruzsálem és anyánk (Gal 4,26), az élő Isten városa és az elsőszülöttek gyülekezete (Zsid 12,22köv.) jelenik meg. Egyetérthetünk Walter Kasper értelmezésével, amikor megállapítja: „Ha a preegzisztenciáról szóló tetteket eloldjuk a korhoz kötött megfogalmazási formától, akkor a következőt jelentik: Az Egy-

²⁷ Uo. 82.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. A recepciót is szem előtt tartó hivatalos értelmezés a következő elemeket sorolja fel, melyek katolikus és nem-katolikus, valamint nemzetközi ökumenikus szervezetekben pozitív visszhangra találtak: a kommunió újszövetségi hátterének megvilágítása, szentháromságtani gyökerének említése, az egység kommunió természetének állítása, s egyáltalán a kommunió eckléziológiai értelmezési elvvé tétele. Megjegyezzük, hogy a „relatio mutuae interioritatis” kifejezés trinitárius asszociációkat is kelt. A kölcsönös benső jelenlét fogalma nem áll ugyanis messze a Szentháromság életében az isteni személyek ugyancsak kölcsönös kapcsolatrendszerére alkalmazott circuminssio/circumincissio kifejezések jelentéstartalmától (kölcsönös egymásban lét). Mindenesetre a CN szövege nem foglalkozik ennek az analógiának az alkalmazhatóságával illetve belső lehetőségeivel. Egy katolikus kommunió-eckléziológia számára azonban a CN-ban használt ezen kifejezés kiindulópontja lehetne egy trinitárius irányban történő továbbgondolásnak.

³⁰ HERMASZ, *A Pásztor*, Látomások 2,4, in: *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó László), *Ókeresztény írók 3*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 258.

³¹ RÓMAI SZENT KELEMEN, *II. levél a korintusiakhoz*, 14,2, in: *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó László), *Ókeresztény írók 3*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 156.

ház nem esetleges történelmen belüli esemény-együttállások, fejlődések és döntések eredménye, hanem Isten örök üdvözítő akaratában és örök üdvözítő titkában gyökerezik. Éppen ezt fejezik ki a páli levelek, melyek Isten örök üdvözítő titkáról beszélnek, mely a korábbi koroknak rejtve maradt, most azonban kinyilvánult az Egyházban és az Egyház által (Ef 1,3–14; 3,3–12; Kol 1,26köv.).³² Az egy és egyetemes Egyház ontológiai elsőbbsége tehát, összefoglalva a levél mondanivalóját, azt jelenti, hogy Isten örök üdvözítő tervében elsődleges cél a minden embert Krisztus körül magába gyűjtő egy és egyetemes Egyház, s Isten a részegyházakat annyiban akarja, amennyiben ennek az egy és egyetemes Egyháznak a kifejeződései, konkretizálódásai. Az egy és egyetemes Egyház tehát már az üdvözítő isteni tervben is forrása, nem pedig eredménye a részegyházaknak, filozófiai fogalommal kifejezve: ontológiailag elsőbbséggel rendelkezik.

Az egyetemes Egyház időbeli elsőbbségét a CN levél a pütkösi esemény alapján állítja. Az Isten örök üdvözítő tervében szereplő egy és egyetemes Egyház „pütkösd napján a Mária és a tizenkét apostol körül összegyülekezett százhusz közösségében nyilvánul ki. Az apostolok az egyetlen Egyház képviselői és a helyi egyházak jövőbeli megalapítói, akiknek világra szóló küldetésük van: már akkor beszéli az Egyház az összes nyelvet” (II/9). A szöveg értelmezésében tehát a pütkösdkor útjára induló Egyház szerkezetében, felépítésében, lényegi elemeiben és küldetésében már az egyetemes Egyházat testesíti meg. A dokumentumot hivatalosan értékelő tanulmány két oldalról világítja meg a CN ezen állítását. Egyfelől tisztázza, hogy a pütkösi esemény Egyházára alkalmazható-e a helyi/részegyház fogalma, másfelől megfogalmazza e kezdeti Egyház különleges üdvtörténeti helyzetét és a későbbi történelmileg kibontakozó Egyházhoz való viszonyát. Ami az első szempontot illeti, így fogalmaz a tanulmány: „Ez a Jeruzsálemben lévő Egyház, amely »helyileg« meghatározottként jelent meg, mégsem helyi (vagy rész) egyház volt e kifejezés mai értelmében; vagyis nem egy **portio Populi Dei** volt (vö. *Christus Dominus* dekr. 11), nem »egyes részegyház«, ahogy a levél mondja, hanem **Populus Dei**, az **Ecclesia universalis**, az Egyház, amely minden nyelvet beszél, s ebben az értelemben az összes részegyház anyja, melyek mint gyermekek belőle születnek az apostolok révén.”³³ A tanulmány abban látja az időbeli elsőbbség félreértésének mögöttes okát, hogy az egyetemes Egyházat gyakran, mint absztrakt valóságot képzelik el szembeállítva a részegyház konkrét valóságával. Ezzel szemben a pütkösi esemény jeruzsálemi Egyháza egyszerre a lehető legkonkrétabb és ugyanakkor a legegyetemesebb. „Nincs konkrétabb és helyileg jobban meghatározott valóság, mint az ott összegyűlt százhusz. Am a százhusz megismételhetetlen eredetisége és misztériuma abban van, hogy az egyházi szerkezet, mely őket mint Egyházat megalkotja, az **magának az egyetemes Egyháznak a szerkezte**: ott van a tizenkettő, élükön Péterrel, és a velük való közösségben az egész egyház, mely növekszik – az ötezer –, és amely beszél minden nyelvet, az egységnek és az egyetemességnek a pillanatában, mely ugyanakkor a lehető leginkább helyi, anélkül, hogy – amennyiben a pütkösd Egyháza – egy »egyes részegyház« lenne, abban az értelemben, amit ma adnak ennek a kifejezésnek.”³⁴ A tanulmány mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a pütkösi esemény jeruzsálemi Egyháza páratlan és az Egyháznak ebből a kezdőpontból történetileg kibontakozó későbbi állapotához képest egyedülálló üdvtörténeti helyzete van.

A hivatalos értelmezés ezt a páratlanságot Krisztus áldozatának *ephapaxá*hoz (Zsid 7,27) hasonlítja. Ez az analógia valóban megfelelőnek látszik annak kifejezésére, hogy a pütkösi, jeruzsálemi Egyház egyszeri-páratlan valóság (nem egyszerűen a mai értelem-

³² KASPER, W., *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795–804, itt: 801.

³³ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, „*Communionis notio*” *lettera e commenti*, in: *Documenti e studi* 15, 84.

³⁴ Uo.

ben vett helyi/rész egyház), s ugyanakkor mintát és kötelező mércét adó kiindulópont a mindenkori történelemben kibontakozó Egyház számára. Helyes az analógia Krisztus áldozatával, hiszen Jézus a Golgotán egyszer s mindenkorra végbevitte tökéletes áldozatát, mely páratlan, megismételhetetlen megváltói mű, ám ugyanakkor az eucharisztikus cselekményben szüntelenül és szentségi módon, hatékonyan megjelenített üdvözítő esemény, s a mindenkori Egyház életének forrása és mintája. A tanulmány által megvont párhuzam a krisztológiai és az ekkléziológiai ephapax között rendkívül találó. A szöveg így fogalmaz: „Az állítván, hogy a pünkösdi Egyház, ahogy maga pünkösöd, bizonyos értelemben Krisztus **ephapaxához**, az üdvözítő esemény megismételhetetlen egyszerűségéhez tartozik, azt is akarjuk mondani, hogy ez a **Péter** és vele együtt a többi **apostol** által vezetett egyház normatív módon előrevetíti azt a módot, ahogyan az Egyház a jövőben meg fog valósulni (az Egyház, amelyet Péter **utóda**, és vele együtt az apostolok **utódai** vezetnek). Mivel a pünkösdkor kinyilvánuló Egyház megismételhetetlen egyszerűsége ellenére egyszerűen Krisztus Egyháza, az, amelyet a Hitvallásban négy jegyével vallunk meg, és amely ennél fogva a – **Communio Ecclesiarum** gyanánt felfogott – egyetemes egyház és – a **tempus Ecclesiae**ben ténylegesen létező – **részegyházak** mintája marad mindenkor.”³⁵ Mivel ebből a pünkösdkor Jeruzsálemben lévő, de nem a későbbi részegyház-fogalom értelmében felfogott konkrét-egyetemes Egyházból születnek meg a részegyházak azáltal, hogy egy-egy apostol helyi/részegyházat alapít, melyet egy-egy apostolutód vezet, mint az egyetemes Egyház kifejeződéseit, valóban állítható, hogy a részegyházakat időben is megelőzi az egyetemes Egyház, anélkül, hogy az egyetemes Egyház és a részegyházak kölcsönös benső jelenlétének állítása csorbulna.³⁶

Tanulmányunkban igyekeztünk megmutatni, hogy a Hittani Kongregáció *Communionis notio* c. levele miért tekinthető a katolikus kommunió-ekkléziológia magna chartájának. A *Communionis notio* kongregációs irat jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint az a tény, hogy az egyháztani témákat tárgyaló később megjelent tanítói hivatali megnyilatkozások döntő hivatkozási pontjává vált. II. János Pál pápa *Ut unum sint* (1995) és *Ecclesia de Eucharistia* (2003) kezdetű enciklikái, ahogy a Hittani Kongregáció *Péter utódjának primátusa az Egyház misztériumában* (1998) című irata is a CN-ban vázolt „communio” fogalomra támaszkodnak és az itt kifejtett kommunió-ekkléziológiai alapelveket alkalmazzák. Az CN levél önértelmezése szerint nem „kidolgozni” akart egy katolikus kommunió-központú egyháztant, hanem pusztán vázolni ennek a leglényegesebb alapelveit. Olyan princípiumokat, melyek egyben az ökumenikus egységtörekvés iránypontjai is a katolikusok számára. Az alapelvek vázára történő továbbépítkezés azonban – akár a rendszeres teológiában, akár az ökumenikus párbeszédben – már a teológusok, a mi feladatunk.

³⁵ Uo.

³⁶ Joseph Ratzinger, a CN levelet aláíró bíboros prefektus, egy jó évtizeddel később megjelent egyik cikkében így értelmezi a pünkösdi konkrét-egyetemes (katolikus) Egyház időbeli elsőbbségét: „Ezzel a képpel Lukács egyidejűleg azt is kifejezi, hogy születése pillanatában az egyház már katolikus, már világegyház volt. Lukács szemlélete tehát ellentétes azzal a felfogással, mely szerint először a jeruzsálemi helyi egyház alakult ki, s fokozatosan olyan további részegyházak jöttek létre belőle, amelyek lassan egységessé szerveződtek. Éppen ellenkezőleg áll a helyzet, figyelmeztet Lukács: elsőként a minden nyelven szóló, egységes egyház jön létre, az *ecclesia universalis*, majd a legkülönbözőbb helyeken egyházakat hív életre, amelyekben azonban minden esetben az egységes és egyetlen egyház valósul meg. Az időbeli és ontológiai elsőbbség az egyetemes egyházat illeti; ha az Egyház nem lenne katolikus, egyáltalán nem is lenne egyház...” RATZINGER, J., *Zur Gemeinschaft benfen. Kirche heute verstehen*. Herder, Freiburg, 2005, 41.

Karl Linné (szül. 1707) tapasztalati teológiája és etikája a „Nemesis divina”-ban

1. BEVEZETÉS. LINNÉ ÉLETE, MŰVEI, IHLETŐI

Pesten a Váci utca és az Irányi utca sarkán a 43. számú épületen, a Váci Utcai Ének-Zenei Általános Iskola falán emléktábla örökíti meg magyar és svéd nyelven XII. Károly svéd király pihenőhelyét 1714. november 17-én Törökországból Stralsundba vezető útján, amelyet lóháton 14 nap alatt tett meg. Wallenberg mellett minden bizonnyal ez a legismertebb svéd vonatkozás Magyarországon. Ennek a XII. Károlynak az uralkodása idején (1697–1718) született Karl Linné svéd botanikus, a növények világhírű rendszerezője és osztályozója, aki joggal tekinthette önmagát is a tudományos botanika megalapítójának. Születésének 300. évfordulóját ünnepli idén (különösen a svéd) tudományos nyilvánosság. Életét és tevékenységét az alábbi sorokban így foglalhatjuk össze:¹ 1707. május 23-én született Nils Linnaeus (evangélikus) lelkész és Christina Brodersonia gyermekeként a szmaalandi Raashultban. 1727-ben kezdte orvosi tanulmányait Lundban. 1728-ban átiratkozott az uppsalai egyetemre, ahol együtt tanult Rudbeckkel és Olof Celsius-szal. 1730-ban kezdi feljegyezni a *Bibliotheca Botanicát*, a *Claves Plantarumot*, a *Critica Botanicát*. 1732-ben kutatóutat tesz Lappföldön (ennek eredménye az *Iter Lapponicum*). 1734-ben kezd dolgozni a *Diaeta Naturalison* és a *Lachesis Naturalison*. (Lakheszisz a három Moira egyike.) 1735-ben eljegyzi Sara Elisabeth Moraeus-t, a faluni Johannes Moraeus tizennyolc éves leányát. Ezután Linné Németországba és Hollandiába utazik („Iter ad Exteros”), ahol Hardevijkban doktori címet szerez orvostudományból. Itt ismerkedett meg Hermann Boerhavéval, a híres botanikussal, Spinoza tanítványával. Megkezdte tevékenységét George Clifford kertjében Hartekampban. Kiadja a *Systema Naturae*t. 1736-ban Angliába utazik. 1737-ben megjelenik a *Hortus Cliffordianus*, a *Critica Botanica* és *Genera Plantarum*. 1738-ban Párizson át visszatér Svédországba és megkezdte orvosi praxisát Stockholmban. Ekkor adja ki a *Classes Plantarum* című művét. 1739-ben megházasodik. 1741-ben születik fia, Carl.

¹ Vö. Carl von Linné: *Nemesis Divina*. Nach der schwedischen Ausgabe von Elis Malmeström und Telemak Fredbärj herausgegeben von Wolf Lepenies und Lars Gustafsson. Ullstein, Frankfurt/M. 1983. Ezt a kiadást használok a benne található tanulmányokkal. A továbbiakban: ND + oldalszám, tanulmányok esetében a szerző nevét is feltüntettem.

Linné tanulmányutat tesz Ölandra és Gottlandra (utazásait és megfigyeléseit leírta). Az uppsalai egyetemen az elméleti és gyakorlati orvostudomány professzora. 1742-ben a botanika professzora lesz. A nála benyújtott értekezéseket *Amoenitates Academicae* címen gyűjtötték össze és adták ki. 1747-ben a király (Adolph Frederik) kinevezi főorvosnak („Archijatar”). 1750-ben először az uppsalai egyetem rektora. 1751-ben jelenik meg a *Philosophia Botanica*. 1751-ben nemességet kap (Carl von Linné). 1763-ban Linné fia a botanika professzora lett. 1766-ban jelenik meg a *Systema Naturae* 12. kiadása. 1773-ban Linnét kinevezik tagnak a Svéd Királyi Bibliabizottságba, amelynek elő kell készítenie az új svéd bibliafordítást. Linné 1778. január 10-én halt meg. Sírja az uppsalai dombban látható.

Itt sajnos nem mutathatjuk be azokat a svédországi társadalmi és politikai körülményeket és változásokat, amelyek befolyásolhatták Linné nézeteit és működését.² Ehelyett inkább korai élményeire és olvasmányaira fogunk röviden utalni.

Amint már erről említés esett, Linné apja lelkész volt. Kora felfogásának megfelelően önmagát „néptanítónak” tekintette, akinek mindenben kötelessége oktatni a rábízott híveket és nekik mindenben jó példát mutatni, így a gazdálkodásban is.³ Ebben az értelemben valóságos botanikus kertje volt, amelyet nem csak családja és a helybeliek csodáltak meg, hanem az érkező vendégek is.⁴ Ám az ifjú Linné atyját nem csak a kertben látta, hanem látta és hallotta, hanem a katedrán, szószéken a templomban, a gyülekezetben is, amint a Bibliát magyarázza és abban az élőlényeknek nevet adó Ádámról, Istenről mint Teremtőről, gondoskodóról és fenntartóról prédikál. Együtt énekelte a zsoltárokat és dicséreteket, amelyek elbeszélnek a teremtés csodáit és magasztalják a Teremtőt. Ez a vallásosság természetesen nem szorítkozott a templom falai közé. Mi sem magától értetődőbb, minthogy egy lelkészi családban otthon is forgatják a Bibliát és olvasnak más épületes könyveket. Ezek közé tartozott elsősorban Johannes Arndt (1555–1621) *Vier Bücher von wahrem Christentum* is, amely 1625-ben Lüneburgban latin fordításban is megjelent *De vero christianismo libri quattor* címen, s így Linné számára is hozzáférhető lett, aki németül nem tudott. (A könyvet később svéd nyelvre is lefordították.) Arndt könyvének 4. szakasza a *Liber naturae*, amelyben felsorolja Isten csodálatos alkotásait és rámutat gondviselő jóságára, amellyel a természetben a rendet fenntartja. A természetnyek és a rend a természetben el kell, hogy vezessék az embert Isten ismeretére és imádására, de számtalan oktatással is szolgálnak az ember számára, például az élet múlandóságáról és az isteni gondviselésről. A legcsodálatosabb azonban, hogy Isten felruházta Ádámot azzal a képességgel, hogy az élőlényeknek (beleértve az asszonyt is), nevet adjon, méghozzá „fiziognómiájuk” alapján. Ezzel a képességgel Isten bennünket is felruházott. Így tekinthette magát Linné „második Ádámnak”.⁵

További lépést jelentett Linné rendszerező hajlamának fejlődésében Arisztotelész *Historia animaliuma*, amelynek egy példányával atyja ajándékozta meg. Az ifjú érdeklődő

² Ebbe betekintést nyújt: Wolf LEPENIES, *Eine Moral aus irdischer Ordnungsliebe: Linnés Nemesis Divina*. In: ND 321. köv.

³ Vö. Matthias FINGERLOS, „Wozu sind Geistliche da?” Hivatkozás: Joseph Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, München, 1971² 116. Ennek a szemléletnek valamivel későbbi példája az 1848-as eseményekben is részvett szabadkai plébános, Szép Ferenc írása: Gyümölcsfa tenyésztés és nemesítés okszerű módjai. A 'gazdaság e' nemében gyönyörködők használatára kézi könyvül írta Szép Ferenc, Szabadkán, 1847.

⁴ Vö. Elis MALMESTRÖM, *Die religiöse Entwicklung und die Weltanschauung Carl von Linné's*. In: *Zeitschrift für systematische Theologie* 19/1942. I. 31–58, 34. A továbbiakban: Malmeström.

⁵ Vö. Arndt, 1660. 874. Peter Harisson 2007. 05. 30-án Uppsalában tartott előadásának címe: Linnaeus as a second Adam. *Taxonomy and the Religious Vocation*.

számára joggal jelenthette a Sztageirita írása a tudományosság csúcspontját.⁶ Annál nagyobb döbbenetet idézett elő lelkében, amikor azt olvasta a természettudományok atyjánál, hogy a fecske nem vándormadár – ami ellenkezik azzal, amit a Jer 8,7 mond a Bibliában, és a valósággal is.⁷

Az ifjú Linné a természet rendjéből megtanulta felfedezni az abban uralkodó törvényszerűséget, a világban uralkodó látszólagos káosz mögött, de ugyanakkor szembeállította a „tudomány” és a hit (Biblia – Jer 8,7) lehetséges eltérésének, ellentmondásának kérdésével is, amely a fecskék esetében egyértelműen ez utóbbi javára dőlt el.

2. LINNÉ KORÁNAK „FIZIKOTEOLÓGIÁJA”

Hogy jobban megértsük Linné etikáját, amely a természetben uralkodó törvényszerűségre épül, nem elvetendő egy pillantást vetnünk az ún. fizikoteológiára, amely meghatározta Linné korának gondolkodásmódját.

Arisztotelész szerint „az emberek most is és először is a csodálkozás miatt kezdtek filozofálni.”⁸ Ez a csodálkozás növekedett a természettudományok fejlődésével és ennek eredménye, sajátos formája az ún. fizikoteológia, amely a 17. században bontakozott ki. A fizikoteológia elsősorban nem apologetikai jellegű és nem teodicea (ezeket a vonásokat később vette fel), és nem is etikai, moralizáló hangvételű. Fő jellemvonása a csodálkozás: a természet (teremtés) célszerűsége, rendje, szépsége a teremtő (nem pusztán rendező) Istenről tanúskodik. A fizikoteológia legtöbb művelője egyszerűen elénk akarja tárni a rendet s a Teremtőt, minden indukció vagy redukció nélkül akarja bemutatni. Isten létét és mivoltát (kilétét) feltételezik, amint azt a Szentírás igéi is igazolják. A természettudomány felismerései megerősítenek bennünket ebben. Az ún. „barokk” elem a fizikoteológiában az uralkodó „paradigmájából” származik: ahogyan az uralkodónak, mint az udvar és ország központjának létre kell hoznia a rendet és fenn kell azt tartania az udvarban és az országban, úgy Isten is rendet teremt és fenntartja azt az egész világban, mint a „vérkeringés középpontja”. Nagy csapást jelentett ezen paradigmára nézve és apologetikai mederbe terelte a fizikoteológiát W. Harwey kijelentése I. Károly angol király kivégzése kapcsán (1649-ben), miszerint a vérkeringésnek nincs szükséges központi hatalomra, hanem központ nélküli.⁹ Mint ennek a kijelentésnek cáfolatát kell tekinteni John Ray (1677–1705) teológus és botanikus művét: *The Physico – Theological Discourses* (1691/92), amelyet alapos ismereteire épít, s melynek lényege, hogy az isteni együttműködés (concurus) akadályozza a természet szétesését és romlását. Ugyancsak tőle származik a *The Wisdom of God manifestes int he Works of Creation* (1691). Az ő tanítványa William Derham (1657–1735), aki 1713-ban *Physico-Theológiájában* elsősorban a természet világának értelmes berendezése felé fordítja figyelmét. Ez a mű jellegét tekintve laikusok számára írt asztrofizika, ezúttal már építő, etikai célzattal. Német nyelvterületen első helyen Albert Fabriciust kell említeni (1668–1736), a *Hydrotheologia*, *Pyrotheologia* és *Aërotheologia* szerzőjét. A mű minden 9. természettudományi jellegű könyvét egy teológiai jellegű követi, amelyben az előzők eredményei a „Nagy Teremtő

⁶ Vö. Knut HAGBERG, *Carl Linnaeus. Ein großes Leben aus dem Barock*. Hamburg, 1946, 32. A továbbiakban: Hagberg.

⁷ Arndt, 882; Hagberg 33. 39.

⁸ ARISTOTELES, *Metaphysica*, 982b 12. Ferge Gábor fordítása. Budapest, 1992.

⁹ Vö. Physikotheologie címszó. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Udol Krolziktól.

iránti tiszteletteljes hálaadásra indítanak. Fabricius alapvető nézete, hogy ami lokálisan rossz, az az egészben lehet jó. Mindenféleképpen meg kell említeni Friedrich Christian Lesser 1738-ban megjelent *Insecto-theologia, seu demonstratio perfectionis Dei in omnibus quae continentur in insectis* c. művét.

Fabricius nagy hatással volt az utókorra. Martin Knurzen, Kant tanítómestere 1748-ban Königsbergben Fizikoteológiai Társaságot alapított, amelynek tagja volt Kant és Hamann. Reimarus, Haller – és a svéd botanikus Linné nézeteit is fizikoteológiai jellegűnek szokás minősíteni. A fizikoteológia „tarthatatlanságát” előmozdította a lissaboni földrengés 1755. november 1-jén, elméleti bírálatát viszont Immanuel Kant adja *A tiszta ész kritikájában*.

3. A „NEMESIS DIVINA” – AZ ISTENI BOSSZÚ GONDOLATÁNAK EREDETE ÉS ALAPELVE LINNÉNÉL

Linné neve mint botanikusé él a köztudatban. Kevésbé ismeretes, hogy hagyatékából ránk maradt egy *Nemesis divina* (a továbbiakban: *ND*) cím alatt ismert kéziratgyűjtemény, amelyet fiának szánt, s amelynek anyagát hosszú éveken át (talán 1740-től) gyűjtötte és jegyezte fel, intelemként az ártaflan életre. A *ND* lapjai első pillantásra minden összefüggést nélkülöznek és csak a kiadók által osztályozott idézeteket és odavetett, aforisztikus stílusban felvázolt „történeteket” tartalmaznak. Ám az állomány elején található költeményből kiderül Linné szándéka: a feljegyzések arra oktatják fiát, tudja meg, hogy van egy igazságos Isten, aki mindenkinek igazságot szolgáltat; ha boldog akar lenni, tudnia kell, hogy Isten őt mindenütt látja.¹⁰ Mottóul Ovidius *Ars amatoriájából* (640. sor) ezeket a szavakat választotta: „Innocue vivito (ott: vivite) numen adest.” Linné ezt az idézetet előszeretettel alkalmazta, például hálószobája bejárata fölé is kiírta. Az itt felhalmozott bibliai idézeteket főleg Sirák fiából és Jób könyvéből veszi. A klasszikus szerzők közül pedig érthető módon Seneca *Quaestiones naturales*-ét és Pliniust idézi. De más klasszikus szerzőket is megtalálunk, éppúgy, mint elbeszéléseket az ókori történelemből (Livius, stb.). Mindezt az elretentő történetekkel együtt, amelyeket részben másoktól vesz át, részben magával Linnével történtek meg, azért adja elő, mert „boldog, akit más veszedelmei tesznek okossá” (felix quem faciunt aliena pericula cautum),¹¹ s ha fia nem hisz a Szentírásnak, higgyen (legalább) a tapasztalatnak. A történeteket személyek és helyek nevének említésével adja elő, hogy fia lássa, nem kitalált történetekről van szó. Ám szigorú titoktartásra inti fiát, nehogy valamely történet mégse legyen igaz. (Olykor igen érzékeny témákról van szó.) Ha fia vétkezik intelme ellen, üldöztetés, sőt halál vár rá.¹²

A nemesis gondolata megtalálható a klasszikus ókorban, amelynek gondolatvilágát Linné feltehetőleg ismerte. Ott a nemesis egyrészt azt a hatalmat jelöli, amely az egyensúlyról gondoskodik a létben: amikor a szerencse egyszer eléri teljességének legmagasabb fokát, úgy el kell tűnnie (szükségszerűen), s ennek előhírnöke a „hybrisz”. Másrészt a „Nemesis” az igazságosság és a bosszú képviselője, mintegy megszemélyesítése. Ez utóbbi felfogás képviselőjeként Aiszkhülosz *Oreszteájának* Agamemnonját szokás felhozni (Kr. e. 458 körül), mint tudatos polémiát az előző nemesis-felfogással szemben.

¹⁰ *ND* 45.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

„Nem tudom elhinni, kitartok e mellett:
a bűnből és tartozásból a gonoszság és a jajj
ugyanazon ház az, amely őrzí a jogot és erényt
örök áldást örököl.

Az ősi bűn újabb bünt nemz s az emberek
kínja az ő játéka; ám előbb vagy utóbb
eljön a nap amely meghozza az új, utolsó
gyümölcsöt: a bosszú fekete démonja az...”

(Karének Agamemnón bevonulása előtt)

Ez a gondolat forradalminak számított Hellaszban, ahol eredetileg nem az volt a kérdés: minek kellett volna lennie, hanem beérték azzal: mi volt? Hogy a szerencse, boldogság nem tart sokáig, az az élet első tantétele. A nemesis-gondolat eredetileg nélkülöz minden megindoklást, érvelést. Pindarosz világosan kimondja: „Egy jóért az istenek két rosszat adnak az embereknek.”¹³ Ezzel ellentétben Aiszkhülosz *Nemesis*e „erkölcsös” istenség: csakis az istentelen tettekért érheti bosszú a tettet; viszont a jótettekért szerencse lesz a része. Az Olymposz isteneinek különbözniök kell az irigy és igazságtalan halandóktól. Ez a gondolat megtalálható Szólón imádságában a múzsákhoz és egészen kidolgozott formában Platón *Gorgiás*zában. Azonban soha nem lett tipikusan görög szemléletté. Az eredeti nemesis-felfogás makacsul tartotta magát.¹⁴

Linnének nem kellett feltétlenül az antik világhoz fordulnia a nemesis utóbbi értelmezése érdekében. Ha nem is bosszúról, de megtorlásról (és jutalmazásról!) a Szentírás is beszél: Kiv 20,5; 34,7; Szám 14,18; MTörv 5,9. Nem feltétlenül a sztoikusok „Volentem ducunt, nolentem trahunt fata” inspirálta Linné nemesis-gondolatát. A Bölcsesség könyvében ezt olvashatta: „Uram, képtelenség a te kezedtől megmenekülni” (Bölcs 16,15). Szent Pálnál pedig: „Ne áltassátok magatokat! Isten nem enged gúnyt űzni magából. Mert amit az ember vet, azt fogja learatni.” (Gal 6,7)

Ami mindenek előtt meghatározta Linné alapelvét: *Nemesis divina jus talionis est!*, elsősorban botanikai és zoológiai megfigyelései.

Az *Oeconomia naturae* elsősorban azt a meggyőződést juttatja kifejezésre, miszerint a teremtmények összességük közös célja következtében összefüggnek egymással és egymástól függenek. Egészen a fizikoteológia, sőt Leibniz értelmében csak akkor tudjuk őket helyesen megítélni, ha felfogjuk a nagy összefüggéseket. Amennyiben Isten „háztartása” nem egyezik mindig teljesen a mienkkel, úgy mélyreható kutató tekintetre van szükség ahhoz, hogy ráeszméljünk, hogy ott is tökéletesség és összhang uralkodik, ahol úgy gondoljuk, hogy kárt szenvedünk.¹⁵

A *Curiositas naturalis* (1748) abból az elgondolásból indul ki, hogy ha egy holdlakó a Földre zuhanna, borzalmas „bellum omnium contra omnes”-t látna, amelyet a teremtmények egymás ellen vívnak, amelyben az erősebbek mindig elnyomják a gyengébbeket. Legszörnyűségebbnek tűnne az ember, aki saját neme ellen fejti ki legnagyobb kegyetlenségét. Mindez nem elég. Az ember minden műve a múlandóság kérelmetlen törvényének van alávetve. Ám Linné kiemeli, hogy mindez tévedésen alapszik, ami a

¹³ Vö. HAGBERG 244. köv., valamint Ernst ALKER, *Linnés Nemesis Divina*. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18/1940. 351–370., 363. köv. A továbbiakban: Alker I.

¹⁴ HAGBERG 248. köv.

¹⁵ Vö. ALKER I. 354.

világ futólagos, felületes szemléletéből származik. Ezzel utasítja vissza az Isten mindenhatóságát és bölcsességét ért ellenvetéseket. Minél mélyebb természetismeretre tesz szert az ember, annál inkább megragadja a természet csodálatra méltó voltát, a Teremtő szándékát, és saját emberi rendeltetését. Az ember feladata, akit az egész ásvány-, növény- és állatvilág szolgál, az isteni hatalom és bölcsesség megértése és a Teremtő nagyságának dicsérete. Az univerzalisztikus felfogás következtében eltűnik a rossz és megnyerjük a jó világ harmóniájának bizonyosságát. A teremtés rendszerében az emberi élet elnyeri értelmét, de mint önmagában álló jelenség az a vigasztalanság tölti el, amelyet a Prédikátor a „vanitatum vanitas”-szal fejez ki.

A *Politia naturae* (1760) ugyancsak a holdlakó képzetéből indul ki, aki az elrettentő vérfürdőt és a bellum omnium contra omnes-t látná a Földön. Linné itt is optimista univerzalizmusából eredő választ ad az isteni rendet ért vádra: az általános harc értelme a természet rendjének fenntartása. Ha például egy növényfajtát semmilyen ellenség nem fenyegetné, és mindig meglennének optimális életkörülményei, hamarosan egyedulakódóvá válna és elnyomná az összes többi növényt.¹⁶ Mindez bekövetkezne, ha nem védené meg a többi növényt a Teremtő szándékának megfelelő intézkedések. Ezekben fel lehet ismerni Isten ujját. Minden teremtmény egyszersmind úr és szolga és mind egy sérthetetlen törvénynek vannak alárendelve, amelyet büntető eljárások éleznek ki. Az ember is alá van rendelve ezeknek az intézkedéseknek. Az ember túlságos elszaporodásának megakadályozásához mindenesetre hozzájárulnak a járványok, irigység... Íme, ez Linné optimista világgképének igen sötét árnyoldala.

Hogy Linné ennek ellenére sem lesz cinikus, mutatja, mennyire ragaszkodik vallásos meggyőződéséhez. Ezt bizonyítják azok az „akklamációk”, amelyekkel megtűzdeli írásait: „Terribilia sunt opera tua, Domine!” – a csúszómonológokkal kapcsolatban.¹⁷ A *Systema naturae* mottója: „O Jehova! Quam ampla sunt opera tua! Quam ea omnia sapienter fecisti! Quam plena est terra possessione tua!” (*Psalms CIV. 24*)¹⁸ „Soli Deo honor!” – zárja leírását a rénszarvas bundájában élősködő rühekről.¹⁹ A rovarokról szóló tanulmánya pedig Isten hatalmának dicséretében és teleológiai érvében csúcsondik ki.²⁰

Ennek a világrendnek a része az ember, akinek esetében erkölcsi felelősségről is kell beszélni. Ha Isten tartja fenn a rendet a természetben, úgy az „ökonómia” érdekében igazságot is szolgált. A bűnből szükségszerűen következik a bűnhődés, éppúgy, mint ahogyan a természeti törvények szükségszerűen összefüggnek. A gonoszság, a bűn

¹⁶ Vö. LINNÉ, *Cuñositas naturalis* 542. köv. Idézet Lutz RÜHLING után: Opfergänge der Vernunft. Zur Konstruktion von metaphysischem Sinn in Texten der skandinavischen Literatur vom Barock bis zur Postmoderne. Göttingen, 2002 (a továbbiakban: Rühling) 87.: „Quod Ferae mortem inferant Pecoribus, atque ab Accipitibus ceterae devorentur Aves [...]; quod multa milia vermium vel Passerculo sint alimento; quod voraces pisces comedant minores; quod pulcherrimae rosae a vermibus destruantur; quod animalia ferocia omni nisu, cetera simpliciora persequantur; quod simplicia vel fuga nocitura factumque tristius; vitare studeant; quod creatura rationalis infandae lanianae per miserrimam hanc vitam, sit exposita, bellumque omnium in omnes existat. Si ad se suumque attendat genus, laboris sudorisque omnia plena inveniet, deprehendet hominem crudelitate reliqua superare animalia, quum non tantum illa eadem, verum persaepe etiam in alios, inque sua ipsius saeviat.”

A *Politia naturae* 23. oldalán pedig ez áll: „Pones enim Tabacum e.g. 40 329 quotannis producere semina, nec ullum in hoc consumendo esse occupatum, facile talis planta omnes opprimeret alias. Ipsa enim cogitatione adsequor, fieri non posse, ut simul Sapientissimus Creator instituerit, subsistere desinant, suumque ordinem & justam proportionem deserant.” (idézet Rühling 107. old. után)

¹⁷ Vö. RÜHLING 130.

¹⁸ *Systema Naturae*. 1735. Faximil kiadás. Stockholm, 1977. címlap.

¹⁹ Vö. HAGBERG 201–204.

²⁰ ALKER I. 353.

megbosszulja magát, sőt, Isten az, aki ennek megbosszulására a természetet felhasználja: „Poena detinet; poena imposita a Deo et natura” – mondja Linné a „Theologicæ” kéziratában.²¹

Linné meggyőződve Isten igazságosságáról és bölcsességéről, szigorú ok – okozati összefüggést posztulál és így a nemesis-ről alkotott második felfogást teszi magáévá. Mivel azonban ez a nemesis a természetben valósul meg, nem pusztán büntetés annak első és eredeti formájában, s Linné mint természetbúvár emellett is kitart.

A nemesis gondolatának erkölcsi implikációjáért Linnének, a „túlságosan is etikusan gondolkodó embernek”,²² nem kellett feltétlenül az ókori irodalomhoz fordulnia. Annak fizikoteológiailag kidolgozott formáját megtalálhatta a dán Frederik Christian Vriis *Teológiai és történelmi értekezés az isteni ius talionisról* című írásában (1758), amelyet már 1763-ban lefordított svéd nyelvre Olof Rönigk, a stockholmi Szent Katalin Iskola rektora, Linné személyes ismerőse.²³ Linné név szerint hivatkozik a könyv szerzőjére és több elbeszélést (főleg a dán vonatkozásúakat) átveszi tőle.²⁴

4. A „NEMESIS DIVINA” MŰFAJA ÉS TARTALMA

Vissza kell térnünk a megállapításhoz, hogy Linné intelemként akarta fiára hagyni azt az anyagot, amelyet a ND tartalmaz. Linné itt is úgy mutatkozik be, mint szenvedélyes gyűjtő – az idézetek és példák gyűjteményéről van szó – sajnos az anyag rendszerezésére (ami egyébként szintén Linné kiválósága: a „Systema”), már nem került sor. Az is tapasztalható, ami Linné más írásaira is jellemző: hiányzik a végső semítés, az elegancia. Magát a ND tartalmát a következő áttekintésben foglalhatjuk össze:

1. Bevezető rész; különböző bibliai, klasszikus és korabeli költők idézeteinek gyűjteménye.

2. Észrevételek, történetek, különböző címszavakhoz (catholicismus, adulterium, amicitia, benedictio, divitiae, fascinum, fatum, fortuna, incestus, industria, ingratitude, invidia, laetitia, libido, malitia, manes, mors, obitus, naturalismus, nemesis divina, onanei, parentes, pauper, praesagia, rabinorum historia, divinatio, kísértetjárás, superbia, uxor, vanitas). A címszavak és azok abc-sorrendje a kiadóktól származik.

3. Különböző történelmi és korabeli személyekről szóló epizódok elbeszélése. (146 eset az általam használt 1983-as Ullstein kiadásban.)

Mindhárom csoport egyazon célt szolgálja: inteni az ártatlan életre, mivel az istenség jelen van és a ius talionis értelmében megbosszulja a bűnt. Itt képtelenség és értelmetlen volna az egész anyagot felsorolni, amelyet Linné részben latinul, részben svédül jegyzett fel. (Ez utóbbit német fordításban olvastam és idézem.) Mindössze néhány teológiai és katolikus szempontból érdekes szakaszt közlök illusztrációként.

²¹ Idézet RÜHLING 115. után.

²² Vö. ALKER I. 366.

²³ Vö. ELIS MALMESTRÖM, *Entstehung, Quellen und Charakter der Aufzeichnungen Linnés zur Nemesis Divina*. In: ND 36.

²⁴ Uo. Ezeket a helyeket elárulják a dán nevek is: pl. Bretstad in Holstein ND 109; Christieren 2. König, 152; Porszországban 163; Aarhus 166; Kopenhagen uo. stb.

Az első csoportban mindjárt az első helyen áll a „catholicismus” címszó. Nem lehet tudni, milyen célzattal. A mű egészének szándékát tekintve, talán mint hívő lutheránus, Linné óvni akarja fiát a lutheránusok által elítélt katolicizmustól? Rövid címszavakban ezt a jellemzést adja egyházunkról:

„Az egyházi birtokok a római szék alapja. A Katolikus Egyház elválasztotta jogait a birodalomtól, az egyházi (papi) bíróságot a világitól. A király esküt tesz, hogy mindig védelmezni fogja az egyház jogait. A ceremóniák, pompa, körmenetek, ének, zene, gyertyák, szenteltvíz elvakítják a babonás népet. Énekes istentisztelet reggel és este. Délben mise, továbbá korai mise, esti áhitat, nagymise.

Megáldják és megszentelik a templomokat, temetőket, harangokat, miseruhákat. Mindent megáldanak és mindenre keresztet vetnek. Innen a ráolvasás, a varázslás egy fajtája. A szenteket azok hozták be, akik eléggé babonások voltak ahhoz, hogy higgyenek a pápának. A templomban őrzik a szent kereszt, Szűz Mária hajának, Szent János fejének, Szent Erik csontjainak ereklyéjét. A szenteknek értelmetlen csodákat tulajdonítottak. A bűnök bocsánatát búcsúlevelekkel vásárolták, hogy az Úr Testét pénzért árusítsák a betegeknek, hogy szorgalmasan járjanak templomba, hogy ott egy abszurd misét hallgassanak, hogy csodatevő keresztet, Mária-képeket látogassanak. A világ tele volt képzelődéssel, álmodozással, szerzetesek történeteivel. Székeskáptalanokat alapítottak, hogy megvédjék az egyház jogait. A szegényektől tizedet szedtek a papok ellátására. Kolostorok: bencések, bernardinusok, domonkosrendiek (fekete barátok), ferencesek (mezítlábasok, szürketestvérek, koldulók), brigittinusok (Szent Brittráról), johanniták (a zarándokok elszállásolására, a máltaiak eredete – ezeket ők vezették be először). »Milites Christi«-nek nevezték őket. Esküt tettek, hogy testükkel és javaikkal védelmezik a vallást.

A büntetést a király, a közösség és a megbízottak engedték el. A szerzetesek bevették Isten kiengesztelését. A lelki büntetések: nyilvános kifüggesztés, pellengetés, szegyenpad, kizárás az Úrvacsora közösségéből. A szentelt földbe való temetés tilalma, pénzbüntetés, amelyet az egyháznak kell fizetni.

Önkorbácsolás; szörruhába öltöznek, vízen és kenyéren élnek, kemény fekvőhelyen alusznak, Rómába, vagy Krisztus sírjához zarándokolnak, meghatározott számú Miatyánkot, Üdvözlégy Máriát imádkoznak, a földön fekszenek, nem járnak lakomákra, a földről esznek. Az egyház javára végrendelkeznek, hogy Krisztust tegyék meg örökösüknek. Az adó, a péterfillér Rómába ment; minden termés és minden újszülött jószág után tizedet fizettek. Aki ezt húsvétig nem tette meg, méltatlanná vált az Úrvacsorára. A nagyprépost igényt tartott 2 fillérre minden parasztól. Minden vizitációért, prokurációért, palliumért, búcsúért, indulgenciáért, gyónásért, felmentésért, örökös nélkül maradt javadalomért pénzt vettek fel. Plébániai tizedet, perselypénzt, gondoskodást, fenntartást; az esketésért, keresztelőért, avatásért, temetésért.

Az avatás alkalom volt, hogy megfizessék a gyertyát, a temetési illetményt a gyászmise indokolta. Senki sem volt művelt a papok kivételével. Valóban műveletlenek voltak. Sokan nem tudták olvasni a Bibliát. A művelődés helyei a kolostorok voltak. Ott tanulták meg felmondani a Miatyánkot, Üdvözlégy Máriát, Hiszekegyet. Kell-e a lelkészeknek a világi hatóságnak adót fizetni? Világi bíróság elé lehet-e állítani Isten szolgálóit. Nyírhatja-e bárány saját urát? Krisztusra kell hagyni az örökséget, Krisztust kell megtenni örökösnek? Ezért kellett megvetni a világot. Pusztá istenfélelem. Kifelé istentisztelet. Meg kell tagadni a házastársat. Házassági kötele-

zetség. Virrasztás, böjt, alamizna, imaóra. A pápa Krisztus helytartója, az ő szava Isten szava. A templom Isten háza. A szerzetesek miséket mondtak a halottakért, harangokat kereszteltek, templomokat szenteltek. A paraszt robotolt és megvetették. Isten áldása az ünnepnapok megülése, gyászmisehallgatás, virrasztás, ima, böjt. A bűnöket pénzzel el lehetett törölni.

A betegség Isten büntetése. A betegségek gyógyítása bűn volt, mert szembehelezkedést jelent Isten büntetésével. De a szerzetesek alkalmazhatták a ráolvasását, aut suo fato perire vel vivere (vagy hagyni, hogy saját végzete szerint elpusztuljon, vagy, hogy éljen).

Ha püspök utazott, szabad útja volt, megtraktálták, mézes itallal itatták szolgálóival együtt.²⁵

Ezek Linné értesülései a katolicizmusról, s ezekről értesíti fiát – talán intelem gyanánt. Az egész konglomerátumból azt emelném ki, hogy Linné rosszállólag beszél arról, hogy a katolikusok szerint a betegség (úgymond) Isten büntetése, ő maga pedig minden bajt a „nemesis divinának” tulajdonít, ami ellen semmit sem lehet tenni, és amellyel szemben hiábavaló minden ellenállás. A katolikusokat babonásoknak mondja, ő maga pedig hitt az „előjelekben” (ld. amit a praesagia címszó alatt mond). Amit az egyházi vagyonnal kapcsolatban mond, azt Linné javára kell írni, hogy elbeszéli I. Gusztáv király tettét, aki lerombolta a templomokat és szentélyeket (divina sacra) s azokból építette föl Örby várát. Isten nem hagyta büntetlenül tettét; leszármazottai mind szerencsétlenek voltak. Linné a bibliai Baltazárra utal, aki a templomi edényekből tivornyázott. (Dán 5)²⁶ Adolf-Frederik svéd király, akit Linné is ismert, eredetileg Lübecki püspök volt, aminek természetesen semmi köze sem volt az egyházi szolgálathoz, de annál több a püspöki javadalomhoz.

A második, teológiai szempontból érdekes „fejtegetés”, az amit Linné a végzetről, fátumról mond:

„A végzet Isten ítélete, amelyet nem kerül ki senki. A végzet nem állhat fenn a szabad akarat mellett, amely az embernek adatott, állítják a filozófusok és ezért teljesen tagadják a végzetet. Azt mondják, mindenki a maga sorsának szerzője, amit még az ördög is alig mer szétkürtölni.

Hogyan lehet összebékíteni a szabad akaratot az elkerülhetetlen végzettel?

Valaki felakaszthatja magát, vízbe fojthatja magát, átvághatja a nyakát. Az ő döntésétől függ az is, hogy ezt ne tegye meg. Ha ellenben valakit a legfőbb bíró elítél és életével kel fizetnie, már nem az ő döntésére tartozik, hogy ezt elkerülje; végzetes szükségszerűséggel fog megöletni.

Az ember tehát megteheti, hogy végbevisz egy gonosztettet, és azt is, hogy nem teszi meg.

Az ember döntése szabad, megteheti, amit akar; ha visszaél vele és a bíró nem bünteti meg, amennyiben a sértett fél Isten előtt panaszt tesz, aki mindent látott és hallott, úgy fogja elrendezni a természetet, hogy a végzet elkerülhetetlen lesz.

A végzet tehát Isten ítélete.²⁷

²⁵ ND 51. köv.

²⁶ Vö. ND 167. Rossz nyelvek azt beszélnek, hogy az elrabolt miseruhákból asszonyait öltöztette.

²⁷ ND 80. „Fatum est lex (lex áthúzva) iudicium Dei.” Uo. 81.

Leibniz *Teodiceája* megpróbált pontot tenni a szabad döntés vitájára. Linné, aki Leibniz világában él, ezt a természetet igénybevételével teszi: „Deus... ita disponit naturam, ut fatum fiat inevitabile.”²⁸

A teodiceának szembesülnie kellett egy tragikus eseménnyel, egy katasztrófával: 1755. november 1-jén Lisszabonban egy óriási földrengés romba döntötte a várost, a templomok a hívők tömegét temették maguk alá. A teológia, főleg a fizikoteológia tanácstalanul és tehetetlenül állt az esemény előtt: hogyan lehet ezek után még egy jó Istenről beszélni, aki gyönyörű harmóniát tart fenn a világmindenségben? Hogyan lehet egy igazságos Istenről beszélni, aki engedi, sőt elrendeli, hogy a templomok rádőljenek imádkozó híveire? A régi szkepticizmus és cinizmus újból megszólalt. Rossz nyelvek azt beszélik, ekkor kényszerült a teológia arra, hogy átváltson a hermeneutikára, miután minden más teológizálás lehetetlennek bizonyult.²⁹

Linné azonban megedződött a természetben végbemenő vérfürdő ismeretében, s nem torpant meg. Ha kissé konfesszionális jellegű magyarázattal is szolgál, de mégis talált magyarázatot a végzetese eseményre:

„Lisszabonban Mindenszentekkor minden évben ünnepélyesen máglyát gyűjtanak. Ide vezetik a pápista inkvizítorok elégetni a szerencsétleneket az eretnység címén, Istennek tetsző dolog leple alatt ördögít cselekedvén. A világon nincs szörnyűbb és borzasztóbb ennél a gonosztettnél. Ugyanczen Mindenszentek napján [*hézag a szövegben*] évben történt egy földrengés, a tenger kiáradt tűzvész és Isten más borzalmas büntetései a megátalkodott bűnösök ellen. A fél Föld rettegett, ami által kinyilatkoztatva, hogy tud és hall, és hogy megkönyörül a szerencsétleneken, még az eretnekek is.”³⁰

Úgy gondolom, vegyes érzelmekkel olvassuk ezt a szakaszt, mert igaz, hogy az inkvizítorok is elpusztultak, de az (ártatlan) elítéltek is elpusztultak velük együtt. Ez pedig bosszúnak is elfogadható, de az igazságosságához – bárhogyan is nézzük a dolgot, kevés köze, és Linné nem tett az isteni igazságosságának és bölcsességének túl jó szolgálatot magyarázatával.

Nem véletlen, hogy a természetbúvár Linné, aki a természet által látja érvényesülni és megvalósulni az isteni bosszút, külön szakaszt szentel a naturalizmusnak:

„A világon mindenkor találkoztam szabadgondolkodókkal s a következőkben megegyeztek, amiért a teológusoknál a hatalom, hogy megcáfolják őket más kisebb eretnekek előtt.

1. Hogy van Isten, creator et conservator universi, azt mindannyian hiszik, valamint, hogy ezt az egész természet bizonyítja. Ám a másik két személyt nem hiszik, mert azt mondják.

2. Hogy a másik kettőnek legcsekélyebb nyomát sem mutatja a természet, aminek meg kellene lennie, ha ott lettek volna a teremtséknél.

²⁸ ND 81.

²⁹ Vö. Hennig GÜNTHER, *Luhmann und der Konservativismus*. In: *Stimmen der Zeit* 1975. 701. köv., 707. Valamint: Hans ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991³, 217. köv.

³⁰ ND 90. köv.

3. Arra, hogy Krisztust Isten nemzette, azt mondják, az a Jupiter-féle procreatio deorum utánzása.
 4. Hogy egy olyan Nagy Istent (Creatort) quem totus orbis non capit, non caperetur a Maria.
 5. Hogy Krisztus szent ember volt, aki példájával tanította az erkölcsöt.
 6. Minden csodáját igyekeznek naturaliter megmagyarázni, vagy kétségbe vonják a történetet.
 7. Nem hisznek a bűnben apud primos parentes, sem pedig a megváltásban, mert annak meg kellene szüntetnie a poenát, azaz a mors-t is.
 8. Azt mondják, hogy a Spiritus Sanctust is bizonyos concilio fogadták el, ami egy szavazaton múltott, s akkor elveszítette volna a helyét.
 9. Azt mondják istentelenség a Mindenható mellé assessorokat állítani és ezzel korlátozni hatalmát; épp oly istentelenség, mint a pogányoké.
 10. Nem hiszik az immortalitas animae-t, hanem azt állítják, hogy a lélek elillan, mint egy flamma candelae.
 11. Nem hisznek sem a mennyországban, sem a pokolban, sem az angyalokban, sem az ördögökben.
 12. Tehát az élet után nincs sem büntetés, sem jutalom.
 13. Nem hisznek a szentségekben mint olyanokban.
 14. Imádkozzanak, hogy Istent adjon nekik hitet, hogy higgyenek abban, ami lehetetlen.
- Több ilyen állítást röviden meg kell cáfolniuk a teológusoknak, nehogy (a naturalisták) az együgyűeket félrevezessék, mert ezek az üdvösség alapja.”³¹

Ez a szakasz a mellett látszik tanúskodni, hogy noha Linné a *ND*-ban nem beszél a szentségekről, az eszkatológiáról, a másik két isteni személyről, nem nevezhető naturalistának, bármennyire is emlékeztetnek gondolatai a Spinoza-féle „Deus sive natura”-ra, és bármennyire ismerte Boerhavent, Spinoza tanítványát.³²

A tanulságos történetek tömegéből csak néhányat fogok idézni, nevezetesen olyanokat, amelyeknek a teológusokhoz, az akadémiai élethez, vagy a papokhoz (lelkészekhez) van közük.

Linné igyekezett természettudományos kutatásainak eredményeit összhangba hozni a Genezissel. A tudomány és a kinyilatkoztatás közötti feszültség inkább tudatalatti maradt számára. Ennek ellenére nem talált feltétlen egyetértésre ortodox lutheránus kollegáinál a teológiai fakultáson. A „De curiositate naturae” nyilvános megvitatásánál T. Valenius professzor a teológiai fakultás dékánja volt a kar részéről az opponens, s aki privatim ellenvetés nélkül olvasta a művet „a nyilvánosság előtt oly hevesen támadta azt, hogy Linné, aki egyébként is több mint érzékeny volt minden ellenvetésre, azt soha nem tudta feldolgozni. De egyébként sem voltak ritkák az összeütközések Linné életében az uppsalai hittudományi kar képviselőivel. Ám ezek – eltekintve a személyes ellentétektől és a féltékenységtől Linné világhírével és jómódjával kapcsolatban – inkább jelentéktelen részletkérdésekben gyökereztek (pl. a paradicsom elhelyezkedésének kérdé-

³¹ Uo. 102. köv.

³² Boerhaveval kapcsolatban vö. Ch. Busken HUET, *Het Land van Rembrandt*. Haarlem, 1886. II, 2. 88. köv. és 93. köv. Valamint Pascal DURIS, *Linnaeus, De ordening van plant en dier*. Paris, 2006. 36. köv.

se), semmint lényeges dolgokban. Minden esetre általános bizalmatlanság fedezhető fel a teológusok részéről Linné igazhívó voltát illetőleg. A lelkészek részéről nem volt egészen alaptalan ez a tartózkodó magatartás.³³ Talán ebből a feszültségből értendő, amit az ND-ban a „Melander” címszó alatt olvasunk:

„Melander, theologiae professor Upsaliensis nagyon űzi üzelmeit in consistorio academico. Egy napon, amikor egész nap este 6 óra utánig egy kínos dologban üléstünk, és Melander volt egy nagyon igazságtalan dologban a legfőbb vádló, hátrahanyatlott a feje, beesett az asztal alá, hazavitték, soha többet nem látta meg a gyógyulás napját. Mindannyian hazamentek mellüket verve, mert rádöbbenek, hogy az Úr látja intrikáinkat.”³⁴

De nem csak a teológusokról értesülünk:

„Buscagius, professor graec. Upsaliensis, tudós, egy disputációban helytelenül idéz egy szerzőt. Az opponens tagadja, hogy a szavak így állnának, hanem másként állnak. Heves szóváltásra kerül sor. A professzor felhevültségében azt mondja: ha nem így van, kéri Istent, soha többé ne lépjen a katedrára. Hazamegy, látja, hogy ő idézett helytelenül, búskomor lesz, két év múlva meghal. Soha többé nem jött a katedrára.”³⁵

Linné a „lelkipásztori praxisból” is hoz példákat:

„Petraeus, senex, canus, pastor in Grenie. Fahlander, tábori lelkész XII. Károly uralkodása alatt eléri, hogy Petraeust a királynál képtelennek nyilvánítsák. Fahlander elnyeri a grenie-i lelkészséget, hazautazik, hogy átvegye. Petraeus valedicturus cum lacrymis dixit Fahlandro: et te Deus abire jubebit. 1743-ban Fahlander társult a felkelő dalekarliaiakhoz, s mivel leverték őket, fogságra ítélték a marstrand-i börtönbe, életfogytiglan. Nyomorúságosan halt meg. Fahlander sírkövet állíttatott magának Grenie-ben, de soha sem került az alá, hogy ott nyugodjon. Másként történt.”³⁶

„Georg Gallus, öreg istentelen takácsot a pap gyakran figyelmezteti indirekt, hogy javuljon meg. 1755. február 23-án Soldanban, Poroszországban, a sekrestyés útján követeli Gallus, vasárnap, mielőtt másodikat harangoztak volna, hogy Tschepius pap jöjjön és részesítse a szentségben. A pap fölöltözik, de az orrvérzés megakadályozza. Gallus megijed a rossz előjeltől, térdre esik az oltár előtt, nyakon szúrja magát. A nép odaszalad, bekötözik. Ő beismeri, hogy előbb a papot akarta leszúrni, majd önmagát, mivel a pap oly sokszor intette.”³⁷

³³ ALKER I. 353 és Uő: *Randphänomene im Werke Carl von Linnés. Der unbekannte Dichter und Mystiker*. In: Antaios 2(1961) 219–235., 231. A továbbiakban: Alker II.

³⁴ ND 195. köv.

³⁵ Uo. 148.

³⁶ Uo. 160.

³⁷ Uo. 163. köv.

Végül, ugyancsak Friistől, akárcsak az előbbi történet:

„Grubbe K., gazdag úr, beleszeret Martin Laelius aarhuszi püspök lányába, aki kikoszarazza. A lány egy lelkészhez megy férjhez. Grubbe azt hazudja, hogy a lelkész paráználkodott anyjával és lányával. Grubbe megvesztegeti Schone aarhuszi harangozót, hogy adjon ki egy szatirikus írást: „A macska pere a kutyák ellen” és mesélje, hogy a templomtorony nyílásán át látta a paráználkodást. A püspök ebbe belehal. A püspök felesége gonosz mendemonda tárgyává lesz. Grubbénak ezután rosszra fordul a sorsa, nagy megvetésben hal meg. Az első lánya elvált férjétől, Gylenlöftől, utána Pelle Dyrétől, mindkettőtől házasságtörés miatt; koldulnia kellett és hárfán játszani; a második lányt lefejezték, mert Koppenhágában megmérgezték valakit. Schone ugyanazon toronynyíláson zuhant ki és halt szörnyet, amelyen át állítólag a házasságtörést látta.”³⁸

Ez az elbeszélés egyike azoknak, amelyekben Linné a „Per quod quis peccat, per id punitur idem”³⁹ elvet látja beigazolódni, ami szerinte szintén a világban jelenlevő és a természet által működő nemesis divina műve a ius talionis értelmében.

5. A „NEMESIS DIVINA” NARRATÍV TEOLÓGIÁJA ÉS TAPASZTALATI ETIKÁJA

Ernst Alker hiányolja Linné *Nemesis*ében a keresztény szellemet, az eszkatológiát, az ima erejébe vetett bizalmat, kiemeli az ószövetségi helyek túlsúlyosságát az evangéliummal szemben.⁴⁰ Minderről nagy vonalakban már esett szó. – Márpedig eszkatológia nélkül nem lehet keresztény etikáról és morálról beszélni. A többi észrevételről is esett szó. Mindössze az imádság kapcsán szükséges egy észrevétel: Linné az Isten által elhatározott büntetés (bosszú) esetében kizárja az ima erejét: Egy házasságtörő elérte, hogy megházasodjon szeretőjével. Aznap, amikor javukra eldöntik a pert, ellenségek lesznek és „nem tudnak kibékülni, noha a templomban imádkoznak értük.”⁴¹ Ezzel kapcsolatban természetesen tanácsos lenne feltenni a kérdést: milyen szándéokra imádkoztak? Valamint emlékeztetni arra, hogy Linné a naturalistáknak azt tanácsolja, imádkozzanak a hit ajándékáért. (ld. o.)

A fent elmondottak mind a *ND* sajátosságából származnak. Linné azért jegyzi fel az anyagot fiának, hogy hamár a Szentírásnak nem hinne, higgyen (legalább) a tapasztalatnak.⁴² Az „experimentalis” szót maga Linné több ízben használja: 1747-ben a nyugat-gottlandi útleírásban egy szerencsétlenül járt paraszttal kapcsolatban megállapítja, hogy „a nemesis divina experimentalis” bebizonyosodott, mivel kiderült a paraszt bűnös volta.⁴³

³⁸ Uo. 166. Külön fejezetet, vagy kötetet érdemelnének Linné házasságtörésről szóló feljegyzései, amelyeket fiához intéz, akit „jobban érdekeltek a nimfák, mint a növények” (Hagberg, 258). Ezek a példák nem egyszer Linnéről mint orvosról tanuskodnak, esetenként azonban emlékeztetnek a Decameronban, vagy Luthernél előforduló morbid történetekre (vö. *ND* 174; LUTHER, *In Genesisim* 1535–46. ad Gen 36, 20–30 WA 44. kötet 222.: „Erphordiae puella quaedam...”) a szándékosan vagy véletlenül felcserélt ágyasról. Linné „elérte” hatását: fia soha nem nősült meg.

³⁹ *ND* 45.

⁴⁰ Vö. Alker II. 227.

⁴¹ *ND* 154.

⁴² Uo. 45.

⁴³ Malmeström in *ND* 15.

Ugyanebben az évben egy magánlevelében ezt írja: „Félem a nemesis theologiam, vestigia me terrent.”⁴⁴ Feljegyzéseit, amelyeket tapasztalatai alapján készített „Theologia experimentalis”-nak nevezi. Megfigyelései alapján felfedezi a „nemesis divina” nyomait („vestigia”) s ezeket elbeszéli, a legtöbb esetben az olvasóra bízva (mármint fiára), hogy az etikai, morális tanulságot, levonja. Ilyen értelemben nem csak empirikus, experimentális, tapasztalati teológiáról, etikáról, erkölcsről van szó (hiszen az elmondottaknak utána lehet járni és azok igaz voltáról meg lehet győződni), hanem narratív teológiáról is.⁴⁵ Az ember esetében bőséges anyagot szolgáltatott ehhez Linné orvosi praxisa, kísérletei és tapasztalata. Ami azonban érvényes lehet az orvostudományban, nem feltétlen érvényes a teológiára nézve, az etikára és az egész emberi valóságra vonatkoztatva.

A *ND* igazságérzete több pontban is hiányos és aránytalan. Egyik történet pl. arról szól, hogy az ártatlan áldozatot és annak ellenségét ugyanarra a bitófára akasztották.⁴⁶ Isten bosszút áll a fiakon és a fiak fiain.⁴⁷ Ez kétségtelenül megtalálható az Ószövetségben, de ott arról is szó van, hogy Isten ezredízíg irgalmasságot gyakorol azokkal, akik szeretik őt. (vö. Kiv. 20,5; Kiv 34,7; MTörv 5,9). Linné tehát elhallgatja az idézet második felét. A példák sokasága között mindössze egyet hoz fel arra, hogy valaki jótette jutalmául szerencsés volt.⁴⁸ Mentségére Linné a Lk 17,10-re hivatkozhatna: „Haszontalan szolgák vagyunk, nem tettünk többet, mint ami a kötelességünk.” A legsúlyosabb vétség azonban, amit Linné elkövet, amit bizonyos „Arp” családját érő sorozatos csapásokkal kapcsolatban leszögezi: „Nulla calamitas sola. Ha Isten büntetni akar, minden szerencsétlenség összejön. Ugy, hogy 1769-ben Isten ítélete zúdult a házra. Hogy mit tettek, nem tudtam meg. Azt tudom, hogy Isten nem ítél ok nélkül.”⁴⁹ Primitív és veszélyes etikai és teológiai érvelés. Körülbelül Jób barátainak álláspontjával egyezik, de annál sokkal rosszabb, többek között mert konkrétabb. Jobb lett volna, ha Linné csak a narratív módszernél marad és nem argumentál. De úgy tűnik ez felelt meg Linné szemléletének és alkatának.

6. BEFEJEZÉS

Linné a konfúznak és kaotikusnak tűnő világban, amelyre fia és mindannyian születünk, saját- és mások tapasztalata alapján rá akar mutatni az ok-okozati összefüggésekre, amelyekhez az isteni bosszú a természet segítségével tartja magát és ezzel ártatlan életre, int bennünket. A beavatott ember látja az összefüggéseket a természetben, az erkölcsben, a bűn és a bűnhődés, büntetés között.⁵⁰ Ám ki lesz ez a beavatott és át lehet-e egyáltalán látni az összefüggéseket a valóság és az istenhit természeténél fogva. Természetesen, ha ez az elv: „ha nem hiszel a Szentírásnak, higgy (legalább) a tapasztalatnak”, úgy szükségszerűek a teológiai és etikai ellentmondások, amelyekkel Linné *ND*-jában találkozunk. De hát lehetséges-e minden ellentmondást kizárni, amikor a „numen”-ről beszélünk? És ki kell-e feltétlenül zárunk, vagy fel kell vállalnunk az azokkal való szembesülést?

⁴⁴ Uo. 16.

⁴⁵ RÜHLING 118.

⁴⁶ *ND* 157.

⁴⁷ RÜHLING 97: „Heroum filii noxae. Quod sus peccavit luan porcelli.”

⁴⁸ *ND* 227. vö. Hagberg 267.

⁴⁹ *ND* 133. köv.

⁵⁰ RÜHLING 97.

Linnével együtt keressük a tapasztalatban, – biológiában és etikaiban a „vestigia”-t, de nem a „nemesis”-ét, hanem azért, akit nekünk Jézus Krisztus is kinyilatkoztatott, és aki magát is másként nyilatkoztatta ki nekünk, mint a *ND* „numen”-e. Mindabban, amit Linné jó szándékkal „összehordott” sok igazság lehet, azonban aligha fog valakit ártatlan életre indítani. A bűnnek vannak következményei. Az erkölcsös cselekvésnek azonban nem az ezektől való félelem, az ártatlan életnek nem ezeknek a következményeknek az elrettentő példái kell, hogy motívumai – vagy legalább is elsődleges motívumai legyenek. Nem tartva az etikai formalizmus vádjától ki kell mondani, hogy egy cselekedetnek, életnek önmagában jónak kell lennie, függetlenül a következményektől és az azoktól való félelemtől.

Pentateuchus – tanítás a kezdetekről

STATUS QUAECTIONIS

A kezdetek vagy az eredet kérdése mindig foglalkoztatta az emberiséget. A modern ember a történelem és a természettudomány szintjén egyaránt foglalkozik a kezdetek problémájával, de szemléletmódját meghatározza a fejlődés eszméje. Elfogadja, hogy a kezdet sok tekintetben meghatározza mindazt, vagy legalábbis hatással van mindarra, ami abból kibontakozott, de a fejlődés új formákat hoz létre. Ezeket a kezdetekhez méri, és úgy látja, hogy az új formák felülműlják a megelőzőeket, fejlődési fokozatokat állapít meg. A jövőt tekintve pedig úgy látja, hogy a fejlődésnek szinte korlátlan lehetőségei vannak. Az eredetet vagy a kezdetet tehát nem tekinti végérvényesnek, vagy legalábbis mércének a jelen vagy a jövő tekintetében.

Az ókor, főként az ókori Kelet embere másként értelmezi a kezdetek jelentőségét a jelen szempontjából, mert szerinte a kezdetekben, az eredetben már benne rejlik a későbbi állapot, és meg is határozza azt. Ezért ha a jelen valóság – legyen az a világ, az ember vagy egy nép, akár egy történelmi jelenség – megértését keressük és magyarázatra várnunk, akkor azt az eredetnél lehet legjobban megragadni. Mindebből érthető, hogy miért foglalkoztak elsőszeretettel a mitológiában és a történetírásban is az eredet kérdésével.

Ebből a szempontból érdemes szemügyre venni a bibliai hagyományt is, és pedig az Ószövetség Bibliájának első öt könyvét, amely Izrael népének, s benne a világ és az ember kezdeteit írja le. A biblikus kutatás „Izrael alapító okmányának”, „alapító mítoszának”, „Izrael eredettörténetének”¹ is nevezi ezt nagy irodalmi egységet. Az öt könyv, vallási jelentőségét már az a helyzet is mutatja, amelyet a három nagy világvallásban – a zsidóságban, a kereszténységben és az iszlámban – betölt. Eredetének magyarázatánál mindhárom világvallás kiemelten hivatkozik a mózesi könyvekre, Ábrahám személyében pedig találkoznak egymással. Ez a szempont is indokolja, hogy értekezésünkben részletesebben megvizsgáljuk az öt könyv, a Pentateuchus irodalmi és teológiai sajátosságait, amelynek révén érthetővé válik a mindent meghatározó kezdetek leírásának módja és jelentősége a bibliai hagyományban. Figyelmünket a szöveg végső kánoni formájának szinkronikus elemzésére fordítjuk, de a kánoni formát megelőző állapotra és a kutatásban kialakult vélemények irodalmára is kitekintést nyújtunk.

¹ Lásd RENDTORFF, R., *Der Pentateuch als Gründungsmythos bzw. „Gründungsurkunde Israels”*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, E. Zenger, szerk., Stuttgart 2006⁶, 70–73, vagy KRATZ, R. G. a Pentateuchus papi és nem-papi szövegeit tárgyalva a témát „Der Mythos Israels” címmel foglalja össze lásd *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, UTB 2157, Göttingen 2000, 226–313.

A PENTATEUCHUS EGYSÉGE

Először vegyük szemügyre irodalmilag a Bibliának a világ és Izrael kezdeteit tartalmazó írásait. Az Ószövetség öt összefüggő könyvvvel, Mózes öt könyvével² kezdődik, amelyeket a zsidók összefoglalóan Tóranak (Törvény)³, a tudományos szóhasználat pedig Pentateuchusnak⁴ nevez. Ezek a könyvek a világ teremtésétől és az emberiség eredetétől kiindulva elbeszéli a pátriárkák történetét, az izraeliták őseinek egyiptomi tartózkodását, a Sínai hegynél történt szövetségekötést, a pusztai vándorlás eseményeit, Kelet-Jordánia elfoglalását és Mózes halálát. Röviden: a világ és az emberiség, valamint Izrael népének kezdeteiről adnak tanítást. Az öt könyv mindegyike (Genesis=Teremtés, Exodus=Kivonulás, Leviticus=Leviták, Numeri=Számok, Deuteronomium=Második Törvény)⁵ ennek az eseménysornak egy-egy részletét beszéli el.⁶

A Pentateuchus egy folyamatos elbeszélés, az öt részre (könyvre) való felosztás valójában mesterséges szakaszokra bontása ennek az alapvetően egyetlen elbeszéléssornak. A Pentateuchus-elbeszélés majdnem egyenlő arányban elbeszélő és jogi szövegekből áll, mégpedig oly módon, hogy a törvények, a törvénygyűjtemények és a különböző rendelkezések beilleszkednek a világ teremtésétől egészen a Mózes haláláig elbeszélte események menetébe. Ez a törvényekkel tarkított folyamatos eseménysor az alábbi módon rendeződik.

Ter 1–11:*Ter 9,4köv.:***Ter 12–50:****Ter 37–50:***Ter 17,10köv.:***Kiv 1,1–15,21:***Kiv 12,1–28:**Kiv 13,1–16:***őstörténet***a vér evésének tilalma***a pátriárkák története****József története***a körülméletlés parancsa***az egyiptomi szolgaság és szabadulás***a pászkabarány és a kovásztalan kenyér elrendelése**rendelkezés az elsőszülött megszentelésére**és a kovásztalan kenyérré vonatkozóan*

² A hagyomány Mózes tartotta a könyvek szerzőjének, és ő az elbeszélte események jelentős részének főszereplője is, ezért nevezték el a könyveket Mózes öt könyvének, vagy Mózes Törvényének, vagy Mózes Törvénye könyvének is.

³ A תורה főnév gazdag jelentésbeli árnyalatokkal rendelkezik. Alapjelentése: tan, tanítás, – törvény, parancs. Bővebben lásd GARCÍA LÓPEZ, F., Art. תורה *torah*, ThWAT VIII., 1995, kol 597–637. A kereszténység a Törvény értelemben vette át a Tóra jelentését az öt mózesi könyvre alkalmazva. Hozzá kell azonban tenni, hogy a Törvény megnevezés nemcsak az öt könyvben található törvényszövegekre, hanem az elbeszélésekre is vonatkozik.

⁴ Mózes öt könyvének tudományos neve: Pentateuchus. Először a Kr. u. 2. században Tertullianusnál találjuk ezt a görög nyelvű megnevezést. Eredete összefügg a Törvény szövegének felosztásával: penta = öt, teukhé = eszköz, amelyen a könyvtekercsek tokját, később pedig a könyveket értették. A hé pentateuché (biblosz) jelentése: az öt tekercsből álló (könyv). Ebből a görög névből keletkezett az öt könyv nevének latinos formája: pentateuchus (líber), amelyet ma a tudományos szóhasználatban az öt könyv megjelölésére használunk. Az értekezésben a továbbiakban az öt könyvre ezt a megnevezést használjuk.

⁵ A héber nyelvű Bibliában az egyes könyvek megnevezésére a könyvek kezdő szavait használják, míg a Szeptuagintában olyan neveket adtak, amelyek kifejezik vagy helyesebben kifejeznek valamit a könyvek tartalmából. A tudományos irodalom a görög nevek latinos átírását vagy fordítását használja.

⁶ A Törvény öt részre való felosztása korán, már feltehetően a Kr. e. 4. században megtörtént. Erre következtethetünk abból a tényből, hogy a Szeptuaginta – az Ószövetség görög fordítása (Kr. e. 3.–2. század) – már ismeri és követi ezt a beosztást. A felosztás gyakorlati céllal történt, mégpedig azzal, hogy a Törvény szövegét öt egyenlő terjedelmű könyvtekercsre bontva tokban elhelyezhessék. A felosztásban azonban a tartalmi szempont érvényesült, így az egyes könyvek a Pentateuchus-elbeszélés egy-egy irodalmilag is körülhatárolható részét tartalmazzák.

Kiv 15,21–18,27:**Kiv 19–Szám 10,10:**

Kiv 20,1–17:

Kiv 20,22–23,33:

Kiv 25–31

Kiv 34,10–26:

Lev 1–7:

Lev 11–15:

Lev 16:

Lev 17–26:

Lev 27:

Szám 5:

Szám 6:

Szám 8,1–19:

Szám 10,11–20,13:

Szám 15:

Szám 18:

Szám 19:

Szám 20,14–36,13:

Szám 27,6–11:

Szám 28–29:

Szám 30:

Szám 35:

Szám 36:

MTörv 1–32:

MTörv 5,6–21:

MTörv 12–26:

MTörv 27,1–8:

MTörv 27,15–26:

MTörv 33–34:**Izrael a pusztában****Izrael a Sínai-hegynél**

Dekalógus

Szövetség könyve

rendelkezések a szent sátor elkészítésére

JHWH privilégikus joga

az áldozatokra vonatkozó törvények

törvények a kultikus tisztaságról

az engesztelés napjának kultikus rendje

Szentség törvénye

törvények a fogadalmak megváltására

tisztátalanok elkülönítése és engesztelő áldozat feltékenység esetén

nazireátusi fogadalom

leviták felszentelése

Izrael a pusztában

áldozatokra vonatkozó különböző rendelkezések

papok és leviták kötelességei

tisztító víz vörös tehén hamvából

Kelet-Jordánia meghódítása

törvény a leányok örökösödéséről

törvények a mindennapi és ünnepi áldozatokról

törvények a fogadalmakról

törvények a levita és menedékvárosokról

törvények a leányági örökösödésről

Mózes búcsúbeszédei Moáb síkságán

Dekalógus

Deuteronomiumi törvények

parancs emlékkövek és oltár felállítására

átokmondások

Mózes megáldja Izrael népét, és halála

A Pentateuchus a jelen formájában a héber kánon első, a Prófétaiktól és az Írásoktól elválasztott része, amelyet a zsidóság, amint már említettük, *Tórának* nevez. Ez a törvényszövegekre és az elbeszélő részekre egyaránt vonatkozó megnevezés a zsidóság számára meghatározza a Tórának nevezett öt könyv értelmezését is. *Mint Tóra kifejezi, hogy Izrael JHWH tulajdon népe, amelyet kiválasztott és elkötelezett magának, s Mózes által minden időkre szóló vallási és kultikus életrendet adott neki.* A törvények és rendelkezések is úgy illeszkednek az elbeszélő részekbe, hogy azok megalapozzák és magyarázzák Izrael vallási és kultikus életrendjét. Ebben az értelemben a Tóra önálló egység, amelyet az is kifejez, hogy Mózes halálával zárul, amikor a Törvény adományozása befejeződik. Ami Tóra tartalmaz, az végérvényes, a kezdetnek tehát Izrael egész jövőjére nézve meghatározó jellege van.

Ezt az önállóságot jól érzékelteti az a szerkesztési mód, amely a Tórát kerek, zárt egészé teszi, és elhatárolja a kánon következő könyveitől. A Pentateuchus-elbeszélés Mózes áldásával és halálával zárul (MTörv 33–34), és ennek végén a Mózes-epitáfban (sírfelirat) érvényesül visszatekintőleg legkifejezőbben a lezárás szándéka: „*Izraelben azonban nem támadt többé olyan próféta, mint Mózes, akivel JHWH szemtől szemben találkozott.*

JHWH parancsára sok jelet és csodát mutatott Egyiptom földjén a fáraón és szolgálói és az egész országon. Nagy hatalomról tett tanúságot s nagy rettenetet keltett egész Izrael szeme láttára” (MTörv 34,10–12). Az epítáf oly mértékben kiemeli Mózes szerepét, hogy azt egyedülállóvá és végérvényessé teszi a személyével összefüggő és az Istentől adományozott életrendet. A honfoglalást, vagyis a megígért föld birtokba vételét Józsue hajtja végre, de személye az epítáfban mondottak alapján már nem mérhető Mózeshez.

A Pentateuchus és az azt követő könyvek közötti megszakítást aláhúzzák Józsue könyvének bevezető sorai, egy Isten beszédének formájában megfogalmazott felszólítás Józsuéhoz az Ígéret földjének elfoglalására (Józs 1,1–9). A 7–8. versben említett a Törvény könyve (ספר התורה) utalás az MTörv 31,24-re, amely szerint Mózes leírta a törvényt – értsd a MTörv 5–28-at – egy könyvbe, és ezt átadta a papoknak (MTörv 31,9). A Józs 1,7–8 tehát visszatekint a Pentateuchus megelőző könyveire, közöttük a Második Törvénykönyvre, és elválasztja az azokat követő a Józsue, a Bírák, a Sámuel és a Királyok könyveitől: *... ügyelj, hogy mindenben a törvény (התורה) szerint járj el, amelyet szolgálám, Mózes szabott neked; ne térj el tőle se jobbra, se balra, hogy minden úton sikerrel járj. Ennek a törvénynek a könyve (ספר התורה) legyen minden időben ajkadon; fontolgasd éjjel-nappal, ügyelj, s mindenben ahhoz szabd tetteidet, ami benne írva van...*” (Józs 1,7–8)⁷ De az is lehetséges, hogy a Törvény könyve (ספר התורה) magát a Pentateuchust, tehát együtt az öt könyvet jelenti, és azt önálló, lezárt egésznek tekinti. Egyúttal az is kiténik, hogy ez a Törvény mint isteni utasítás kikerülhetetlen kötelezettséget jelent minden nemzedék számára.

Ez a kánoni forma azonban viszonylag késői (Kr. e. 400 körül), és akkor keletkezett, amikor a Második Törvénykönyv szoros összefüggésbe került a Pentateuchus-elbeszélés a Teremtés könyvétől a Számok könyvéig tartó részével, és elválasztották a Józsue, Bírák, Sámuel és a Királyok könyve összefüggésétől⁸.

A modern biblikus kutatás a Pentateuchust a jelen szövegből kiindulva a hagyományanyag történeti és teológiai sajátosságai alapján törekszik értelmezni. Megállapított nyert, hogy a források eleve nagyobb üdvtörténeti összefüggésre szerkesztettek, és ez a szöveg mai formájából is kiolvasható. A kutatás az eltérő nézőpontok ellenére is meggyezik abban, hogy a Pentateuchusnak nevezett mű nem eredeti egység, mert irodalmi és teológiai szinten mindig része volt a egy sokkal kiterjedtebb irodalmi összefüggésnek, vagy legalábbis ilyenrel állt vonatkozásban. Az eredeti irodalmi összefüggés mibenlétére ill. a Pentateuchus hagyomány ebben való helyzetére nézve már megoszlanak a tudományos vélemények.⁹ A kereszténység a Pentateuchust mindig a hagyományanyag szélesebb történeti vonatkozásában értelmezte, és kezdettől fogva a Krisztushoz vezető üdvtörténetnek tekinti.

⁷ LOHFINK, N., *Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung*, ThPh 71 (1996) 481–494, 485–486.

⁸ A kánoni forma kialakulását részleteiben lásd: ZENGER, E., *Der Prozess der Pentateuchredaktion*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, E. Zenger, szerk., Stuttgart 2006⁶, 124–135; – BRAULIK, G., *Theorien über das Deuteronomische Geschichtswerk (DtG) im Wandel der Forschung*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, E. Zenger, szerk., Stuttgart 2006⁶, 191–202; – RÖMER, Th., *L’histoire deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois)*, in: *Introduction à l’Ancien Testament*, Th. Römer szerk., Genève 2004, 234–250.

⁹ A Pentateuchus/Tóra jelenlegi formájában is találunk támpontokat arra, hogy a Pentateuchus-elbeszélésnek kétségtelen nagyobb történeti kitekintése van mint jelenlegi, késői eredetű kánoni formájának. A Pentateuchus a világ teremtésétől kezdve a Mózes haláláig történt eseményeket beszéli el. Egyik fő témája a pátriárkáknak adott isteni ígéret, a föld ígéretének beteljesedése, de ez a Pentateuchusban csak részben, Kelet-Jordánia elfoglalásával teljesedik. Mózes meghal, mielőtt átkelne a Jordán folyón, hogy befejezze a honfoglalást. Józsue

A PENTATEUCHUS KÁNONI FORMÁJÁNAK SZERKEZETI EGYSÉGEI ÉS SZERKESZTÉSI SAJÁTOSSÁGAI

A Pentateuchus, mint már említettük, egy folyamatos elbeszélés, a világ teremtésétől egészen a Mózes haláláig tartó eseménysor, amely gazdag és sokrétű irodalmi hagyományt ölel fel, elbeszélő és jogi szövegeket tartalmaz. Az egész mű egységének keretét az elbeszélés íve biztosítja.¹⁰

Az öt könyvre terjedő elbeszélés szerkezetében a következő irodalmi szakaszok állapíthatók meg: az őstörténet (Ter 1–11); a pátriárkák és benne József története (Ter 12–50); Izrael egyiptomi szolgálata és a szabadulás, más szóval a kivonulás (Kiv 1,1–15,21); Izrael a pusztában (Kiv 15,21–18,27); Izrael a Sínai-hegynél (Kiv 19–Szám 10,10); Izrael a pusztában (Szám 10,11–20,23); Kelet-Jordánia meghódítása (Szám 20,14–36,13); Mózes búcsúbeszédei Moáb síkságán (MTörv 1–32); Mózes áldása és halála (MTörv 33–34). Ezekben az egységekben az elbeszélés szövegében helyezkednek el a különböző törvényszövegek, közöttük az Ószövetség három legjelentősebb törvénygyűjteménye: a Szövetség könyve a Dekalógussal (Kiv 20,1–17; 20,22–23,33), a Szentség törvénye (Lev 17–26) és Deuteronomiumi törvények (12–26).¹¹ A Szövetség könyve és a Deuterono-

könyve Mózes halálára és a neki adott ígéretre hivatkozva (Józs 1,1–9) folytatja és fejezi be a Pentateuchusban megkezdett témát, az Ígéret földjének elfoglalását. Ezen álláspont szerint Józseu könyve szorosan a megelőző öt könyvhöz tartozik, és így helyesebb lenne a Pentateuchus helyett a HEXATEUCHUS-ról (hat könyv: Ter–Józseu) beszélni. – További, napjainkig széles támogatásra talált másik megoldás, M. Noth elmélete, amely szerint a Második Törvénykönyv (Deuteronomium) eredetileg egy nagyobb egységnek, az úgynevezett Deuteronomisztikus Történeti Műnek volt a bevezetője, és Mózes honfoglalásra adott buzdításától Izrael királyság végéig tartó történetét beszél el. A mű a következő könyveket foglalta magába: Második Törvénykönyv–Józseu–Bírák–1–2. Sámuel és az 1–2. Királyok könyve és a. A megmaradt négy könyv (Ter–Kiv–Lev–Szám) alkotott eredeti egységet. Ennek neve a Pentateuchus helyett TETRATEUCHUS. Ez az elmélet vezetett el az ENNATEUCHUS, egy nyolc könyvből (Ter–Kiv–Lev–Szám–MTörv–Józs–Bír–Sám–Kir könyve) álló egység feltételezéséhez, amely Izraelnek a világ teremtésétől a királyság végéig tartó történelmét öleli fel. Az ENNATEUCHUS úgy jött létre, hogy a Deuteronomisztikus Történeti Mű elbeszélését visszamenőleg a világ teremtését bővítették, vagyis a TETRATEUCHUS nem más, mint a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetése. Ez a helyzet a kánoni forma kialakulásával változott meg, amikor a Második Törvénykönyv szoros összefüggésbe került a Pentateuchus-elbeszélés a Teremtés könyvétől a Számok könyvéig tartó részével, és elválasztották a Józseu, Bírák, Sámuel és a Királyok könyve összefüggésétől. Napjainkban ismét előtérbe került Pentateuchus kánoni formáját kialakító végső redakció kérdése, ill. az a probléma, hogy a Teremtés könyvétől a Királyok 2. könyvéig tartó könyvek sora eredetileg a HEXATEUCHUS vagy az ENNATEUCHUS összefüggésében álltak. Az egész problémakört és a körülötte folyó tudományos vitát jól körüljárja a T. RÖMER és K. SCHMID szerkesztésében megjelent gyűjteményes kötet (*Les dernières redactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BETL 203, Leuven 2007), amelynek első értekezésében T. RÖMER összefoglalóan informál a kérdéstről (*La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque: Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la Bible hébraïque*, 9–34).

¹⁰ Az Pentateuchus egyes könyveinek szerkezetét és a hagyományegységek kimutatását részletesebben lásd KRATZ, R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, 99–313; – RÖMER, Th., szerk., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, (Ch. Uehlinger: Genèse 1–11) 114–133, (A. de Pury: Genèse 12–36) 134–156, (Ch. Uehlinger: Genèse 37–50); 157–172, (J. D. Macchi: Exode) 173–185, (A. Schenker: Lévitique) 186–195, (Th. Römer: Nombres) 196–210, (M. Rose: Deutéronome) 211–227; – ZENGER, E., *Die Tora/der Pentateuch als Ganzes*, in: Einleitung in das Alte Testament, E. Zenger, szerk., Stuttgart 2006⁶, 60–69.

¹¹ A három törvénygyűjtemény összefoglaló ismertetését lásd KRATZ, R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, 99–155. Részleteiben: Szövetség könyve: L. SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch, Ex 20,22–23,33, Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, Berlin–New York 1990; HOUTMAN, C., *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, Leiden 1997; OSUMI, Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Ex 20–22b–23,33*, OBO 105, Göttingen 1991; Szentség törvénye: GRÜNVALDT, K., *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26*, BZAW 271, Berlin/New York 1999; Második Törvénykönyve: PREUSS, H. D., *Deuteronomium*, EdF 164, Darmstadt 1982; BRAULIK, G., *Das Buch Deuteronomium*, in: Einleitung in das Alte Testament, E. Zenger, szerk., Stuttgart 2006⁶, 136–155 (a szakirodalom bőséges ismertetésével).

miumi törvény jogi és erkölcsi, míg a Szentség törvénye elsősorban kultikus–rituális természetű.¹² A törvények mindig kapcsolatban vannak történeti eseményekkel, a három nagy törvénygyűjtemény pedig a Sínai hegynél történt isteni kinyilatkoztatással, amely egyúttal Isten népévé emelte Izraelt. Az elmondottakból következik, hogy a történelem és a törvény szoros, egymásra utaló összefüggésben állnak egymással. A történelem mindig úgy mutatkozik, mint Isten üdvösséget munkáló tette népe Izrael javára, míg a törvény nem más mint Isten Izraelnek kinyilvánított akarata.¹³

Az elmondottak azt is jelentik, hogy az öt mózesi könyv Tóra (Törvény) megnevezése az elbeszélő és a törvényszövegekre egyaránt vonatkozik. A törvényszövegek ugyanis az elbeszélésekből, helyesebben az elbeszélésekben elmondott történelemből nőnek ki, amely indokolja és értelmezi a törvényeket. Ugyanakkor a törvények biztosítják a történelem mozgását, előre mutató lendületét. Ha megfigyeljük, a törvényeket ismételtén átszövik a történéseket elbeszélő elemek. Ezek részben Isten üdvtörténeti tetteire hivatkozással indokolják Isten törvényhozó intézkedéseit, másrészt törvények alapot és útmutatást adnak a cselekvés számára a történelemben élő Izraelnek. A törvény és a történelem összekapcsolásának jó példája a dekalógus (Kiv 20,2–17/MTörv 5,6–21) vagy a jövőben az új nemzedékek tanítására való utasításokban (MTörv 6,20–25 vö. Kiv 13,8–10.14–16).

A Pentateuchus–elbeszélés nagy egységei fényt vetnek az összefüggés egészének természetére. Az első egység a bibliai őstörténet (Ter 1–11)¹⁴, amely világ és az emberiség kezdetét írja le bemutatva az emberiség jelen egzisztenciális–üdvtörténeti állapotának (conditio humana) eredetét, s ezzel szélesebb üdvtörténeti kitekintést ad Izrael eredettörténetének a Teremtés könyve–Második Törvénykönyv összefüggésében.¹⁵ Az őstörténeti kezdet tehát szoros összefüggésben áll Izrael kezdetével. A bibliai őstörténetben az emberi bűn és az üdvözítő isteni akarat ellentétes irányú mozgása figyelhető meg, amelyben Isten üdvözítő akarata érvényesül, amennyiben a bűnös embernek megbocsát és a kozmosszal együtt életben ill. létben tartja.

Ebből az őstörténeti háttérből indul ki a pátriárkák, Izrael ősatyáinak Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak története magában foglalva Józsefnek a történetét is (Ter 12–36. 37–50). Az utóbbinak az szerepe, hogy bemutassa, miként kerültek Izrael fiai Egyiptomba. Ábrahám meghívása az üdvösség történetében egy új indítást jelent, mintegy Isten válasza a bűnös emberiség őstörténetben megismert csődjére. Az Ábrahám meghívásában elhangzott utalás az emberiségre – „Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Ter 12,3) – megerősíti, hogy Isten teremtésben megnyilvánult üdvözítő akarata továbbra is érvényes. Ábrahám meghívása és Izrael alapítástörténete tehát kitekintéssel van

¹² A Pentateuchus törvényszövegeinek átfogó vizsgálatát a behelyezve az izraelita jogalkotás és jogszolgáltatás történetébe, valamint a szociális és társadalmi folyamatokba lásd CRÜSEMANN, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

¹³ RENDTORFF, R., *Der Pentateuch als Tora über Geschichte und Gesetz*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, E. Zenger, szerk., Stuttgart 2006⁶, 72–73.

¹⁴ A bibliai őstörténet szerkezetét, és témáit lásd bővebben BAUMGART, N. C., *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, HBS 22, Freiburg 1999; – RÓZSA H., *A bibliai őstörténet forrásai és szerkezete*, Teológia XXXIV. évf. 3–4. szám (2000) 171–184 old.; *A Genesis könyve I.*, Budapest 2002, 22–59.

¹⁵ Az őstörténet tanítását és teológiai kiértékelését lásd MARBÖCK, J., *Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte*, ThQ 126 (1978) 3–14; – RÓZSA H., *A Genesis könyve I.*, Budapest 2002; *A világ és az emberiség eredete a Bibliában. A Ter 1–11 magyarázata*, Budapest 2004 (a könyv korábbi kiadása *Kezdetkor teremtette* címmel jelent meg).

az emberiség üdvösségére. Izrael rokonsága a környező népekkel Ábrahám családja révén szintén ebbe az irányba mutat. Az őstörténet és a pátriárkák elbeszéléseinek különböző eredetű és korú hagyomány anyagának összeköti és a cselekmény folyamatosságát biztosítja a Teremtés könyvét átszövő nemzetségtáblák rendszere.¹⁶ A pátriárkák történetében a cselekmény mozgását a beteljesedés irányába az ősatyáknak adott isteni ígéretek, az utód vagy megsokasodás (Ter 12,1–3; 13,6; 15,5; 16,10; 17,5.6.16.20; 18,18; 21,13.18; 22,17.18; 26,2–5; 26,24.25; 28,3.14; 32,13; 35,11; 46,3; 48,4.16.19) és a föld (Ter 12,7; 13,15,17; 15,7.18; 17,8; 28,4.13; 35,12; 48,4; 50,24) ígérete biztosítja. Az ígéretekkel, később elsősorban a föld ill. haza ígérete, megjelenik Izrael alapítástörténetének egyik fontos eleme, amely a Mózzsal összefüggő események mozgatóeleme.

Izrael népének Egyiptomban történt megsokasodásával és a sanyargatásához vezető helyzet kialakulásával (Kiv 1,1–9) egy új eseménysor veszi kezdetét, s ennek egészen a végéig (Kivonulás – Második Törvénykönyv) Mózes a főszereplője. Születése (Kiv 2) és halála (MTörv 34) között feszül Mózes élete és alakjához kapcsolódnak Izrael alapításának vagy kezdetének legfontosabb eseményei és nagy témái: a kivonulás, a Sínai kinyilatkoztatás, a pusztai vándorlás, a szentély alapítása, a törvények és rendelkezések az Ígéret földjén való életre, Kelet-Jordánia elfoglalása, Mózes búcsúbeszédei. Amíg a Teremtés könyvében az őstörténetet és a pátriárkák történetét a nemzetségtáblák fogják egységbe, addig ezt a szerepet a Kivonulás – Levitikák – Számok – Második Törvénykönyv estében Mózes alakja veszi át. Ezért a Pentateuchust egyszerre nevezhetjük Mózes biográfiájának és Izrael keletkezéstörténetének. Amikor azonban az Kiv 2 – MTörv 34 fejezetek összefüggését mint Mózes biográfiáját értelmezzük, azt nem annyira biográfiának vagy tényelbeszélésnek kell felfogni, hanem sokkal inkább egy ideális alakban tömörített összefoglalásnak.¹⁷ Az elbeszélés több bibliai könyvre kiterjedő íve megfelelő alkalmat szolgáltatott a szerzőknek és a szerkesztőknek arra, hogy a hagyományok egész sorát, Izrael hitéletének és életrendjének jelenségeit, intézményeit visszavezessék a kezdetekig és azoknak Mózes alakjában legitimitást teremtsenek.¹⁸ Alakja és neve alkalmas volt arra, hogy a különböző természetű (jogi, hit, és történeti) hagyományokat vagy feladatokat egyesítsen, és a különbözőségeket áthidalja.¹⁹

Ha a Pentateuchust Izrael alapító-elbeszélésének szempontjából nézzük a Teremtés – Második Törvénykönyv összefüggésben, akkor az nem más, mint Izrael népének útja az Ígéret földje felé: Izrael úton van az atyáknak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak megígért föld birtokba vételére. Ennélfogva a föld ígérete lesz az elbeszélte események vezető motívuma. A Pentateuchus-elbeszélés Izrael kezdetét az ígéret és beteljesedés kettősségébe helyezi. A pátriárkák a megsokasodás és a föld isteni ígéretének birtokosai, de ők még csak várnak a megvalósulásra. A Kivonulás könyve viszont a pátriárkákra visszatekintéssel kezdődik és a bekövetkezett megsokasodásra hivatkozik (Kiv 1,1–5). Ettől kezdve már nem egy család, hanem egy nép történetével találkozunk: „Jákob leszármazottai összesen hetvenen voltak. József már Egyiptomban tartózkodott. Azután meghalt József és minden testvére, és ez az egész nemzedék. De Izrael fiai termékenyek voltak, elszaporodtak, annyira megsokasodtak és megerősödtek, hogy betöltötték az országot” (Kiv 1,5–7). A továbbiakban a két ígéret kö-

¹⁶ Lásd bővebben HIECKE, Th., *Die Genealogien der Genesis*, HBS 39, Freiburg 2003.

¹⁷ FISCHER, G., *Das Mosebild der Hebräischen Bibel*, in: *Mose. Aegypten und das Alte Testament*, E. Otto szerk., (SBS 189), Stuttgart 2000, 85–120, 106–114.

¹⁸ A Mózes életéről szóló bibliai elbeszélés műfaji értelmezését lásd FISCHER, G., *Das Mosebild*, 110–114; továbbá NIGOSIAN, S. A., *Moses as They Saw Him*, VT 43 (1993) 339–350, 345–350.

¹⁹ FISCHER, G., *Das Mosebild*, 110.

zül a hazának ígért föld beteljesedése kap egyértelműen hangsúlyt, amely végig a Pentateuchus szövegében, Mózes meghívásától kezdve ismételten megjelenik a pátriárkákra való hivatkozással vagy a nélkül (Kiv 3,8; 6,8; 13,5.11; 32,13; 33,1; Lev 18,3; 19,23; 20,24; 23,10; 25,2.38; Szám 11,12; 14,16.23; 32,11; MTörv 1,8.35; 6,10.18.23; 7,13; 8,1; 10,11; 11,9.21; 19,8; 26,3.15; 28,11; 30,20; 31,7.20köv.; 34,4). Hozzá kell azonban tenni, hogy az ígélet megvalósulása a Pentateuchusban részleges, csak Kelet-Jordánia birtokbavétele történik meg, a beteljesedés egészében József könyvében válik valósággá.

TANÍTÁS A MINDENT MEGHATÁROZÓ KEZDETRŐL

A Pentateuchus-elbeszélésből Izrael létének két olyan alapvető elemét emeljük ki, amelyekre az Ószövetség bibliai hagyománya ismételten reflektál, és Izrael alapító elbeszélése pedig minden időkre érvényesnek jelenti ki őket. Az egyik megalapozza Izrael létét és különleges üdvtörténeti helyzetét: JHWH kiválasztotta Izraelt a népek köréből és magának elkülönítette. A másik elem az Izraelnek mint Isten népének adományozott és a törvényekben kifejezésre juttatott éleltrend.

A kiválasztás, Izrael JHWH népe

A Pentateuchus-elbeszélés mint alapító-történet folyamatosan hivatkozik Isten kegyelmi tetteire, a kiválasztásra. Ez alapozza meg Izrael népének létét és különleges helyzetét a népek között. Isten Izrael választottságát Ábrahám, az ősatya ill. családja meghívásával veti meg, akit kiválaszt a népek közül, s ezzel már elkezdődik Izrael története (Gen 12,1–3).²⁰ A kiválasztottság Isten Izrael javára tett üdvtörténeti cselekedeteiben, és különösen a Sínai eseményekben jut kifejezésre (főként Kiv 19–21), de a Pentateuchus szóhasználatában ölt végérvényes formát. Amíg a Pentateuchus ősbibliai szövegei Izrael választottságát inkább egy tágabb szóhasználathoz kötik,²¹ addig a Második Törvénykönyvben a „kiválaszt” (בחר) ige teológiai használatával²² jelenik meg először egy szisztematikus kiválasztás fogalom,²³ az Isten népe teológia összefüggésében,²⁴ a kiválasztás fogalomkörét

²⁰ A témát lásd bővebben TH. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, AThANT 24, Zürich 1953; – H. WILDBERGER, *Die Neuinterpretation des Erwählungsglaubens Israels in der Krise der Exilszeit*: FS. W. Eichrodt, Wort – Gebot – Glaube, J. Stoebe szerk., Zürich 1970, 307–234 old. = Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum A. T., ThB 66, München 1979, 192–209 old.; – H. SEEBASS, Art. „Erwählung. I: A.T.”, TRE 10, 1982, 182–189 old.; – G. BRAULIK, Art., *Erwählung*, NBL I., 582–583 old.; – D. H. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1991, 31–42 old.; – RÓZSA H., *Izrael az Egyház ószövetségi előképe I–II.*, Jeromos füzetek 29 (1997) 13–20, 30 (1997) 13–20. old.

²¹ Ilyenek pl. JHWH „elkülönítette” (Lev 20,26), „kiváltotta” (MTörv 7,8) Izraelt stb., bővebben lásd H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments I*, 35–36 old.

²² Az ige vallási értelemben azt jelenti, hogy Isten választ, és pedig szabadon, minden emberi képességet vagy teljesítményt megelőző döntéséből kifolyólag. Bővebben lásd H. WILDBERGER, Art. „bhr erwählen”, THAT I., kol 275–300; – H. SEEBASS, Art. „bhr erwählen”, ThWAT I., kol 592–608.; – G. QUELL, Art. „ελεγομαι”, ThWNT IV., B. Erwählung im A.T., 148–173 old.

²³ H. WILDBERGER, Art. „bhr erwählen”, THAT I., kol. 275–299, 280–290.

²⁴ G. BAULIK, Art., *Erwählung*, NBL I., 582–583.

a kiválasztás ingyenes kegyelmi jellegével és a viszonzás parainézissel összekapcsolt kötelezettségével gazdagítva.²⁵

A kiválasztás témakörének ószövetségi „locus classicus”-a a MTörv 7,6–8, annak a szakasznak részeként (MTörv 7,1–11), amely Izrael parainézis formájában felszólítja, hogy különüljön el Kánaán népeitől (MTörv 7,1–5), és azt a következők indokolják: „6./ Mert JHWH, a te Istened szent népe (עם קדוש) vagy, téged választott ki (בחר) JHWH, a te Istened tulajdon népének (עם סגולה) valamennyi nép közül, amelyek a föld színén vannak. 7./ Nem azért ragaszkodott hozzátok és választott ki (בחר) benneteket JHWH, mert számban felette álltok az összes népnek, hiszen a legkisebb vagytok minden nép között, 8./ hanem, mert szeretett benneteket JHWH, és megtartja esküjét, amelyet atyáitoknak tett, azért vezetett ki benneteket JHWH erős kézzel és váltott ki a szolgaság házából, a fáraónak, Egyiptom királyának a kezéből” (MTörv 7,6–8).

Az idézett szakasz nemcsak közvetlenül mondja ki Izrael isteni kiválasztását, hanem meg is magyarázza azt: a kiválasztás JHWH feltétel nélküli szabad kegyelmi tette. Ezt a kegyelmi tettet a Második Törvénykönyv érvek sorával világítja meg. Ezek szerint JHWH választása nem Izrael valamely természetes előnyén vagy kiválóságán alapul, mint pl. számszerű sokaságán (MTörv 7,8), nem is igaz voltán (צדקה: MTörv 6,4.5.6) vagy szívének egyenességén (ישר: MTörv 9,5). A kiválasztás feltétel nélküli kegyelmi tettet egyedül JHWH Izrael iránti emberileg kifürkészhetetlen és megmagyarázhatatlan szeretete indokolja (MTörv 7,8), amelyet még aláhúz az is, hogy az ég és föld Ura hajolt le hozzá érdemtelenségében (MTörv 10,14köv.). A kiválasztás ingyenessége érveként még megemlíti az ősatyáknak tett ígéretekhez való hűségét is (MTörv 7,8; 9,5).

Minden időkre szóló életrend, parancsok Izraelnek

A Pentateuchus felerészben törvényszövegekből áll. A törvények úgy is megfogalmazhatók mint Isten akarata Izraelhez, amely különlegesen a három nagy törvénygyűjteményben a Szövetség könyvében (Kiv 20,22–23,33), a Szentség törvényében (Lev 17–26) és Deuteronomiumi törvényekben (12–26) jut kifejezésre. Ezek a törvények Izrael létének minden időre szóló alkotó elemei. Kihirdetésük a Sínai-hegynél történt eseményekben folyamatosan történik, de a Második Törvénykönyvben, Mózes Moáb földjén mondott beszédeiben éri el a teljességét. A Deuteronomiumi törvénynek kiemelt helyzete van mennyiségileg, az egész életet átfogó jellege és a parainetikus beszédmódja tekintetében.

Az ingyenes kiválasztás adományának és a törvényeknek, mint Isten akaratának összefüggését jól illusztrálja Isten kijelentése a Sínai-hegynél: „Ha tehát hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, akkor az összes népek között különleges tulajdonomná teszlek benneteket... Papi királyságom és szent népem leszek” (Kiv 19,4–5). A kiválasztásból következően Izrael JHWH tulajdon népe lesz, egyúttal szent és papi népe, azaz kultikus közössége, amelynek körében maga JHWH lakik (Kiv 29,46). Az erkölcsi, a polgárjogi és

²⁵ Bár a kiválasztás témakörében a Második Törvénykönyv vezeti be a „kiválaszt” (בחר) ige teológiai alkalmazását, a témakör szókinccse ennél gazdagabb. JHWH Izrael javára tett üdvözítő cselekedeteit a szóhasználat változatosága írja le, amelyből kiviláglik Izrael választottsága és Istenhez való egyedülálló kapcsolata: JHWH „kiváltotta” (פדה: MTörv 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18); „fogta” (לקח: MTörv 4,20; 30,4); „találta” (מצא: 32,10); „teremtette” (קנה: MTörv 32,6) Izraelt; Izrael JHWH „öröksége, öröksége” (נחלה: MTörv 4,20; 9,26.29); „tulajdon népe” (עם סגולה: MTörv 14,2); a kiválasztás alapján Izrael „szent nép” (עם קדוש: MTörv 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9).

a kultikus törvénykezés egyaránt megmutatja, hogy ezt az adományt hogyan kell megőrizni, és hogyan Isten kell ingyenes kegyelmi adományára megfelelő magatartással válaszolni.

A törvények minden időkre szóló karaktere különösen a Második Törvénykönyvben jut kifejezésre, abban a parainetikus beszéd-módban, ahogyan az Izrael minden nemzedékét (múlt, jelen és jövő) megszólítja, bevonja a szövetségbe és annak kötelezettségeibe: „Ma mindnyájan a JHWH, a ti Istenetek színe előtt álltok: ...hogy megkössétek JHWH-val, a ti Istenetekkel, az átokkal megerősített szövetséget... De nemcsak veletek kötöm ezt a szövetséget... (13. v.), hanem amint azokkal, akik ma itt állnak velünk JHWH, a mi Istenünk színe előtt, úgy azokkal is, akik ma nincsenek itt jelen (14. v.)” (MTörv 29,9–14). A „ma” a mindenkor aktuális jelen, s így egyetlen izraelitát sem ment föl attól a elkötelezettségtől, éljenek bár a különböző korokban és különböző helyeken, hogy JHWH Deuteronomiumi törvényben kodifikált akaratát teljesítse.²⁶ A kezdetek tehát ebben az esetben is meghatározzák minden idők jelenét.

ÖSSZEFOGLALÁS

A Pentateuchus/Tóra Izrael alapítás-története, a kánonban elkülöníthető irodalmi egység. Elbeszélő formában Izrael kánoni „őstörténetét”, a kezdetet idézi fel. Egyaránt találhatók benne elbeszélő és törvényszövegek. Az elbeszélő szövegek Isten üdvözítő tetteit idézik a történelemben, amelyben különleges jelentőségű Izrael népének megteremtése a kiválasztása révén. Ez a kiválasztás első lépésben Ábrahám meghívásában és a pogány világból való kivezetésében manifesztálódik. A törvényadásban JHWH akaratát közli kiválasztott népével. A minden időkre szóló életrendben útmutatást ad arra, hogyan kell a választottság adományát óvni és megőrizni. A kezdet tehát alap és mérce a jövő nemzedékek számára.²⁷

²⁶ KAISER, O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I*, 312–314.

²⁷ A tanulmány az OTKA T 049108 számú kutatási támogatásával jött létre.

A klerikusok latin nyelvű kultúrájának pártolásáról tanúskodó egyházi forrás a korai 11. századból*

„Episcopus quando ordinationes facere disponit, omnes qui ad sacrum Ecclesiae ministerium accedere volunt [...] Et tunc episcopus e latere suo eligere debet sacerdotes et alios prudentes viros non ignaros divinae legis et exercitatos in ecclesiasticis sanctionibus, qui ordinandorum vitam, genus, patriam, aetatem institutionem, locum ubi educati sunt, si sint bene litterati, si in lege Domini instructi, diligenter investigent: ante omnia, si fidem catholicam teneant firmiter, et verbis simplicibus asserere queant. Ipsi autem quibus cura committitur, cavere debent, ne aut favoris gratia, aut cuiuscunque muneris cupiditate illecti a vero deviant, ut indignum et minus idoneum ad sacros ordines suscipiendos.”¹ Ezt a kánont (c. 11) a 895. évi Nantes-i Zsinat szövegében olvashatjuk, mely rendelkezés háttérében határozott szándék húzódott meg.

1. A 11. századig a székesegyházi iskolák voltak azok a hagyományos intézmények, amelyek szisztematikus felsőfokú oktatást folytattak.² Ezek a kulturális központok, amelyek a püspök széktemploma körül alakultak ki, további megerősödést nyertek a 8. század végére, Nagy Károlynak köszönhetően.³ Az általa 789-ben kiadott *Admonitio generalis* kötelezően előírta a papságra készülők számára a katedrális iskolában történő képzést.⁴ Az oktatás anyagi háttéréről az egyházmegyének kellett gondoskodnia.⁵ A 813-as Mainzi Zsinat rendelkezése szerint (c. 10), ezeket az iskolákat a plébániák mellett is fel kellett

* Elhangzott a „Le Millenaire Fulbert, 1006–2006”: Fulbert et l’Europe Médiévale, un précurseur? című kongresszuson (Chartres, 2006. október 12–14.). Készült az OTKA által T 048584 számon támogatott, *A középkori kánonjogi gyűjtemények és az európai ius commune pályázat keretében.*

¹ PONTAL, O.–AVRIL, J., *Les status synodaux français du XIII^e siècle* (Collection de documents inédits sur l’histoire de France), Paris 1971–1995. Vö. ID 6. 21 = D. 24 c. 5.

² Vö. CLASSEN v. P., *Italienische Rechtschulen ausserhalb Bolognas*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley, California, 28 July–2 August 1980* (MIC C/7), Citta del Vaticano 1985. 205–221, különösen 205–207.

³ SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/5), Budapest 2003. 151–161.

⁴ BORETIUS, A. (ed.), *Capitularia regum francorum* (Monumenta Germaniae Historica), I. Hannoverae 1883 (repr. 1960). Vö. KLAUSER, R., *Zur Entwicklung des Heiligsprechungverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 40 (1954) 88.

⁵ BISCHOFF, B., *Latin Paleography. Antiquity and the Middle Ages* (transl. D. Ó Cróinín–D. Ganz), Cambridge 1995. 202–211.

állítani, hogy ott megfelelő szinten tudjanak gondoskodni a papi utánpótlás neveléséről.⁶ Jóval később, az 1179-es III. Lateráni Zsinat intézkedett arról, hogy a székesegyházaknál „tisztességes javadalmat” kell biztosítani megfelelő számú magiszter számára, az oktatás elősegítése végett.⁷ Fulbertus püspök idejében⁸ a megyéspüspök volt elsődlegesen kötelezve saját egyházmegyéje területén a szentségek kiszolgáltatására és a katolikus hit hirdetésére.⁹ Ez természetesen különösen a szent rend kisebb és nagyobb fokozatainak a kiszolgáltatásában nyilvánult meg. A megyéspüspök volt az, aki gondoskodott a plébániák lelkipásztori ellátásáról, megfelelő plébánosok kinevezésével, akik keresztelek, bemutatták a szentmise áldozatot, a homíliában értelmezték az elhangzott szentírási perikópát. A megyéspüspöknek nagy gondossággal kellett ügyelnie a papságra készülők fizikai és lelki egészségére is.¹⁰ A képzés feltétele volt, a jelentkezők törvényes születésén túl, a hívő magatartás, valamint az erkölcsi és szellemi alkalmasság a papi hivatásra.¹¹ Kiemelkedő feladata volt az előbb említett székesegyházi iskoláknak, hogy a jelöltek pozitív adottságaikat megfelelően tudják fejleszteni tanulmányaik folyamán.¹² Ennek kapcsán utalni

⁶ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. I.D. MANSI, I–XXXI, Florentinae–Venetiis 1757–1798, új kiadása folytatással: L. PETIT–J. M. MARTIN, I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927. XIV. coll. 67–68.

⁷ *Concilium Lateranense III* (1179) c. 18: Quoniam ecclesia Dei et in eis quae spectant ad subsidium corporis et in eis quae ad profectum veniunt animarum, indigentibus sicut pia mater providere tenetur, ne pauperibus, qui parentum opibus iuvari non possunt, legendi et proficiendi oppurtunitas subtrahatur, per unamquamque ecclesiam cathedralem magistro, qui clericos eiusdem ecclesiae et scholares pauperes gratis doceat, competens ali-quod beneficium assignetur, quo docentis necessitas sublevetur, et discipulis via pateat ad doctrinam. In aliis quoque restituatur ecclesiis sive monasteriis, si retroactis temporibus aliquid in eis ad hoc fuerit deputatum. Pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat, vel sub obtentu alicuius consuetudinis ab eis qui docent aliquid quaerat, nec docere quempiam expetita licentia, qui sit idoneus, interdicat. Qui vero contra hoc venire praesumpserit, a beneficio ecclesiastico fiat alienus. Dignum quidem esse videtur, ut in ecclesia Dei fructum laboris sui non habeat, qui cupiditate animi vendit licentiam docendi, ecclesiarum profectum nititur impedire. *Conciliorum Oecumeniconum Decreta*, Bologna 1973³, 220.

⁸ Vö. GELTING, M. H., *Un évêque danois élève de Fulbert de Chartres?*, and VERGER, J., *Les écoles au XI^e siècle*, előadás a „Le Millenaire Fulbert, 1006–2006”: Fulbert et l’Europe Médiévale, un précurseur? című kongresszuson (Chartres, 2006. október 12–14.).

⁹ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 412–414.

¹⁰ Vö. REYNOLDS, R. E., *The De officiis vii graduum: Its Origins and Early Medieval Development*, in REYNOLDS, R. E., (ed.), *Clerical Orders in the Early Middle Ages*, Aldershot 1999. 113–151.

¹¹ Vö. Ans. 6. 3: Sancimus igitur, quando opus fuerit episcopum creari, clericos et primates civitatis eius, cui episcopus desideratur fieri, in tribus personis decreta facere propositis sanctis evangelii periculo animae suae dicentes in ipsis decretis, quod neque propter aliquam prestationem neque propter promissionem vel amicitiam vel aliam qualemcumque causam, sed scientes eos rectae catholicae fidei et honestate vitae esse et litteras scire eos elegerint, et quod neque uxorem neque liberos quis eorum habet neque concubinam vel liberos naturales cognoscunt cum habuisse vel habere. – Ans. 6. 41: [...] quibus agnosceretis eidem fuisse preceptum, ne umquam ordinationes presumat illicitas: ne bigamum et qui virginem non est sortius uxorem atque illiteratum vel obnoxium, ut in aliqua parte corporis debilem notatumque modis omnibus ad sacros ordines permittat accedere. Quod etiam de peregrinis atque incognitis vel ex penitentibus cavere debet, quia huiusmodi a venerabilibus prohibentur officiis. Ac nichil ex ministeriis atque ornatu postremo de quacumque re, quam constat ad ecclesiam pertinere, audeat in alterum qualibet ratione transferre; reditus et oblationes fidelium, quarum sibi unam ipse retineat, alteram clericis pro officiorum suorum sedulitate distribuat, fabricis tertiam, quartam pauperibus et peregrinis habeat fideliter erogandum; quarum rationem divino est redditurus examini. Sacris quoque ordinibus applicandos hac observatione promoveat, ut ieiunio quarti, septimi et decimi mensis vespere sabbati presbyteros atque diaconos ordinandos esse cognoscat. Venerabilis etiam baptismi sacramentum nisi in festivitate paschali et pentacostes tradere non presumat exceptis aegritudine laborantibus.

¹² SZUROMI SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok az Anselmi Collectio Canonumban* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis de Petro Pázmány nominatae IV/1), Budapest 2000. 125–130. SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (Adnotatio in Ius Canonicum 34), Frankfurt am Main 2006. 83–86.

szeretnénk a Beda Venerabilis által Szt. Ágostonnak tulajdonított kijelentésre, mely szerint:

„*Quae ipsis sacerdotibus necessaria sint ad discendum, id est liber sacramentorum, lectionarius, baptiserium, computus, canones poenitentiales, psalterium, homiliae per circuitum anni, Dominicis diebus et singulis festivitatis aptae. Ex quibus omnibus, si unum defuerit, sacerdotis nomen in eo vix constabit, quia valde periculosae sunt minae evangelicae quibus dicitur. »Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt (Mt 13).*»¹³

Ez a szövegrészlet később Chartres-i Szt. Ivo kánonjogi gyűjteményébe is bekerült (vö. *Panormia*).¹⁴ Már Sevilla-i Szt. Izidor (560–636)¹⁵ kifejtette a 7. században, hogy a püspöknek kellően járatosnak kell lennie az emelkedett stílusú homília megtartásában, mivel a kiművelt beszédstíluson keresztül magát az Istent dicsőíti.¹⁶ A megyéspüspök prédikációja tehát, egyúttal azt is kifejezi, hogy az azt végző, nyájának gondoskodó pásztora (Isid. Ep. ad Leofrid [vagy Ludefrid]). A kortárs (11. századi) egyházfegyelem alapján – amely elsődlegesen az ókori kánoni szabályokra épült – az is egyértelmű, hogy a püspöknek képzettnak kell lennie az egyházfegyelem terén; az igaz katolikus hitet kell követnie; méltó életmódot kell folytatnia; írástudónak kell lennie, aki képes az egyházi irodalom, a határozatok és kánonok elolvasására és megértésére.¹⁷ Bármelyik klerikus fokozat elnyeréséhez tehát, – különös tekintettel a püspöki feladatkörre – lényeges és elengedhetetlen feltétel volt a latin nyelvtan és az egyházi latinitás megfelelő szintű ismerete. A kánonjogi irodalom olvasása kötelezően elsajátítandó tanulmány volt minden felszentelt pap számára. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy bár a klerikusú réteget írni – olvasni tudóként szokás számon tartani ebben az időszakban, valójában nagyon sok pap, sőt apát sem tudott ekkortájt írni, annak ellenére, hogy olvasni természetesen tudtak.¹⁸ Nagy Károly volt az, aki külön rendelkezett arról, hogy a papképzésnek a székesegyházi iskolákban ki kell terjednie az írásktatásra is,¹⁹ amint azt a fentebb említett *Admonitio generalis*-ában olvashatjuk. Nyilvánvaló az is, hogy teljesen mást jelentett a könyvek *textualis* betűinek az elolvasása, vagy a folyóírás *cursiv* betűinek ismerete.²⁰

¹³ Ivo[nis Carnotensis], *Decretum*, De electione et consecratione episcoporum et presbyterorum, Cap. XXIV: *Quae sint sacerdotibus necessaria ad sciendum* [ID 6. 24] (PL 161. 1135–1136).

¹⁴ ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine gesichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002. 98–100; vö. FOURNIER, P., *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, in: *Bibliothèque de la École des chartes* 57 (1896) 645–698; 58 (1897) 26–77, 293–326, 410–444, 624–676 [repr. In: FOURNIER, P. *Mélanges de droit canonique*, I. (ed. KÖLZER, P.), Aalen 1983. 451–678]; LANDAU, P., *Die Rubriken und Inschriften von Ivo[nis Panormie*, in: *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982) 31–49. BRETT, M., *Creeping up on the Panormia*, in HELMHOLZ, R. H. (ed.), *Grundlagen des Rechts*, Paderborn 2000. 205–270.

¹⁵ MADDOZ, J., *Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, in: *Archivos Leonenses* 14 (1960) 3–188, különösen 89–117.

¹⁶ GAUDEMET, J., *A propos de l'épiscopat medieval (XII^e–XIII^e siècles)*, in: *Studia Gratiana* 27 (1996) 149–172.

¹⁷ SZUROMI, SZ. A., *The rules concerning bishops in the 'Anselmi Collectio Canonum' – Sources and Discipline –*, in: *Folia Canonica* 3 (2000) 173–183, különösen 180–183.

¹⁸ Vö. RICHÉ, P., *Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries* (transl. Contreni, J. J.), Columbia S.C. 1976.

¹⁹ MC KITTERICK, R. (ed.), *Caroling Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge 1994.

²⁰ SZUROMI SZ. A., *Az egyházzójói források feldolgozásának szempontjai*, in: *Kánonjog* 8 (2006) 49–77, különösen 55–56.

2. Mindezek alapján, egyáltalán nem tekinthető jelentéktelen eseménynek az, ha valamelyik megyéspüspök – különösen saját egyházmegyéjének legkorábbi időszakában – a 11. században, latin nyelvű könyvet küld püspöktársának.²¹ Erre a jelenségre egyik ismert történelmi példa az a levélváltás, amely Fulbertus és Bonipertus, azaz a Chartres-i Egyházmegye és a Pécsi Egyházmegye között zajlott le.

A korai magyar források között olvashatjuk Fulbertusnak azt a levelét, amely 1020 és 1022 között íródott. A szerző egy latin nyelvű könyvről beszél, amelyet Bonipertusnak, Pécs püspökének küldött.²²

A Pécsi Egyházmegye – mint ismert – Szt. István király alapította 1009. augusztus 23-án.²³ Az egyházmegye központja már a római időben jelentős volt, mint Valeria provincia fővárosa. Pécestet *Sopianae*-nak nevezték abban az időben, amely az észak–dél irányban húzódó fő kereskedelmi út középpontjában feküdt. Már a 4. századból vannak emlékeink a *Sopianae*-ben lévő keresztény templomról. 870-ben pedig Liupramm, salzburgi püspök, felszentelte a pécsi templomot, és ettől az időtől nevezik a várost *Quinque Ecclesiae*-nek, azaz „öt templom”-nak.²⁴ Magát az egyházmegyét Szt. Péter, mint fő patrónus oltalmába ajánlották, ami nagy valószínűség szerint a pápai legátus jelenlétének volt köszönhető, és kifejezte a Róma felé megnyilvánuló tiszteletet.²⁵ Az egyházmegye első püspöke Bonipertus volt (1009–1036; †1042), akinek a nevét együtt említi Azo pápai legátussal a Győrben íródott alapítólevél.²⁶

Fulbertus az új magyar királyról, Istvánról, és a pécsi püspökről egy Hilduin nevet viselő paptól értesült, aki chartres-i születésű volt, de abban az időben Magyarország területén tevékenykedett. Bonipertus ajándékokat küldött Fulbertusnak Hilduin közvetítésével, köztük néhány olyan tárgyat, melyek valószínűleg nagy hasznára voltak a chartres-i püspöki székhelynek, amelyet 1020-ban elpusztított a tűz. Fulbertus Priscianus nyelvtankönyvének egy példányát küldte tiszteletének jeléül Bonipertusnak,²⁷ valamint egy levelet, amely a Magyarországon ismert legkorábbi magánlevél. Behrends (1976)²⁸ és MacKinney (1957) kutatásai alapján tudjuk,²⁹ hogy Fulbertus kimagaslóan képzett főpap volt, aki nagy erőfeszítéseket tett egyházmegyéje papsága teológiai műveltségének előmozdítására. Ezt jól illusztrálja mind a tőle fennmaradt 139 levél, mind további exegetikus beszédei.

3. Fulbertus levelében Bonipertust tiszteletreméltó és megszentelt életet követő püspöknek nevezi. Levelének kezdő szakaszát egy szentháromsági formula vezeti be: „Mindenek felett áldjuk a születetlen Istent, az Atyát és egyszülött Fiát, Jézus Krisztust, a mi Urunkat, és a Szentlelket [...]; az egy igaz Istent, aki mindent teremtett, aki megajándé-

²¹ GENIN, C., *Fulbert de Chartres. Une grande figure de l'Occident Chrétien au temps de l'an Mil*, Paris 2003. 29–31. Vö. NEMERKÉNYI, E., *The Religious Ruler in the Admonition of King Saint Stephen of Hungary*, in: AL-AZMEH, A.–BAK, J. M. (ed.), *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, Budapest 2004. 231–247.

²² PL 161. 189.

²³ SZENTPÉTERY, I., *Szent István király oklevelei*, in: SERÉDI, J. (ed.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilenczázadik évfordulójára*, Budapest 1938. II. 135–202.

²⁴ TÖRÖK, J., *Historia de las diócesis de Hungría*, in: *Folia Theologica* 3 (1992) 145–154, különösen 148.

²⁵ TÖRÖK, J., *Santo Stefano, Il primo re d'Ungheria e l'organizzazione della Chiesa Ungherese*, in: *Folia Theologica* 11 (2000) 141–150, különösen 147.

²⁶ TÖRÖK, J., *Historia de las diócesis de Hungría*, 148.

²⁷ BIZZARRO, F. C., *Prisciano fra Oriente e Occidente*, in: *Filologia Antica e Moderna* 7 (1994) 35–49. WRIGHT, R., *The Role of Priscian*, in: *A Sociophilological Study of Late Latin*, Turnhout 2002. 70–84.

²⁸ BEHREND, F. (ed.), *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, 1976.

²⁹ MAC KINNEY, L. C., *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, 1957.

kozott téged, legszeretettebb atya, nagy bölcsességgel, hogy tanítsd az ő nemzetét, és felékesített téged szentséggel, hogy nekik tiszteletreméltó példával szolgálj.” A levél következő egységéből nyilvánvaló, hogy nem volt korábbi személyes ismeretség a két püspök között, hiszen Fulbertus „ismeretlen”-nek nevezi saját magát Bonipertusnak. Ez lehet az oka annak, hogy Fulbertus annyira meghatódik a kézhezkapott ajándék miatt: „Ezen okból annyira megörvendezettél és büszkévé tettél minket, és így a te emléked lelkünk mélyén örökre élni fog, és igyekszünk, hogy a mindennapi imával segítsünk téged, hogy így adjunk vissza valamit a kedvességéből.” Ez után a bevezető és különlegesen szép stílusú rész után, Fulbertus megígéri, hogy Hilduinnaal elküldi Priscianus művét Bonipertusnak. A püspök felajánlja segítségét Bonipertusnak, sőt, kifejezetten megemlíti, hogy kész Pécsre látogatni, és – amennyiben szeretné – személyesen köszönetet mondani Bonipertusnak. Levele záró részében Fulbertus Krisztushoz imádkozik Bonipertus egészségben való gazdagodásáért, és kifejezi jókívánságait István, magyar király számára. Fulbertus püspök ígéretet tesz, hogy a Chartres-i Egyházmegye minden kanonokja és szerzetese imádkozni fog István király térítő művének sikeréért.³⁰

KONKLÚZIO

Az imént bemutatott levél szép emléke annak az általános egyházi törekvésnek, amely a papság alapvető teológiai ismereteinek az elmélyítésére irányult.³¹ Az ismertetett egyházfegyelmi előírások, pedig segítenek, hogy jobban átlássuk az egyház kortárs intézményes felépítését és működését. Itt alapvetően a 10. és 11. század fordulójára utalunk, amikor az egyes egyházmegyék, a népvándorlás hullámaival betelepült népesség társadalmi kereteinek megszilárdulását követve, megújultak.³² Mindazonáltal, a mindössze fél évszázaddal későbbi gregoriánus reform sajátos céljai között, nemcsak az egyház tan- és fegyelembeli megújítását találjuk meg, hanem az írásos kultúra megerősítését, valamint azoknak a különböző tudományoknak a rendszerezését, amelyeket a székesegyházi iskolákban, illetve később az egyetemeken oktattak.³³ Kitűnő példa erre a pápai udvar által kiállított oklevelek formájának kortárs fejlődése. Az 1090. évi Leon-i Zsinat, amelyet VII. Gergely pápa (1073–1085) hívott össze, elrendelte a hivatalos egyházi könyvek írásához a „littera Toletana” kötelező használatát.³⁴ Sőt, Chartres-i Ivo munkájából (1093–1095) kitűnik az a számos intézkedés, amely a papság általános kultúrájának javítását szándékozott előmozdítani. Ennek a folyamatnak a sajátos hangsúlyait jól megvilágítják az Ivo kánongyűjteményeit elemző legutóbbi tudományos eredmények.³⁵ Az Ivo mun-

³⁰ Árpád-kori és Anjou-kori levelek: XI–XIV. század, nr. 21, 109.

³¹ Vö. SZUROMI, Sz. A., *A Snapshot from the process of the Textual Development of Ivo's works (Comparative Analysis of Angers, Bibliothèque Municipale, Ms. 369 with BAV Reg. lat. 973 and other textual witnesses)*, in *Ius Ecclesiae* 18 (2006) 217–238, különösen 231.

³² LANDAU, P., *Die Lex Baiuvariorum. Entstehungszeit, Entstehungsort und Charakter von Bayern ältester Rechts- und Geschichtsquelle* (Bayerische Akademie der Wissenschaften), München 2004. 13–20.

³³ CAPITANS, O., *Episcopato ed ecclesiologia nell'età gregoriana*, in: *Le istituzioni ecclesiastiche delle società cristiana de secoli X–XII: papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della V Settimana Internazionale di Studi Medioevali, Mendola 26–31 agosto 1971. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII), Milano 1974. 316–373.

³⁴ BISCHOFF, B., *Latin paleography. Antiquity and the Middle Ages* (transl. O. CRONIN, D.–GANZ, D.), Cambridge 1990 (repr. 1995) 126.

³⁵ SZUROMI, Sz. A., 'Work in progress' – *The transition from cathedral teaching to university instruction of canon law in the 11th and 12th Century (Some notes on Anselm's Collection compared with Ivo's works)*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*

kája kapcsán napvilágra került újabb adatok világosan jelzik az összeállítónak azt az alapvető törekvését, hogy az ekkleziológiai és a kánonjogi ismereteket a papságon belül, minél szélesebb körben meggyökereztesse. Ha azokat az egyházi forrásokat elemezzük, amelyek a papság latin kultúrájának gazdagítását célozzák, láthatjuk, hogy a korábban idézett egyházfegyelmi szövegrészeket – bizonyos formában – megtalálhatók a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-ben (1008–1022) [vö. BW 2. 1; BW 2. 2; BW 3. 50]. Ez a gyűjtemény Fulbertus és Bonipertus püspök korának kortárs kánonjogi kollektívája. Ugyanez a sajátos fegyelmi anyag, kiegészített formában olvasható Chartres-i Ivo híres gyűjteményében, a *Decretum*-ban (1093–1095) [ID 6. 21; ID 6. 22;³⁶ ID 6. 20³⁷]. Ez a kánonjogi „olvasókönyv” minden bizonnyal jól szolgálta a papság latin egyházfegyelmi szövegekben való jártasságának a növelését. Úgy tűnik, hogy Ivo elsődleges elképzelése a „lelkek ápolása” (*cura animarum*) volt, amely arra vezette, hogy összeállítsa a *Decretum* és a *Panormia* anyagát. Céljának megvalósításához fontos volt, hogy a kánonjogi anyag tényleges hatást fejtson ki a klérus életére és lelkipásztori tevékenységére. Az első lépésnek tehát a papság teológiai és egyházfegyelmi ismeretei megerősítésének kellett lennie. Ennek eszköze pedig egy „olvasókönyv” volt, amely meghatározott rendben tartalmazta a különböző területről származó kánonokat. A *Decretum* egy tökéletes „olvasókönyv”, különösen a székesegyházi káptalan számára.³⁸ Természetesen, a többsége a kánoni szövegrészeknek a későbbiekben a *Decretum Gratiani*-ba is bekerült (1140) [D. 24 c. 5; D. 38 c. 5;³⁹ D. 25 c. 1]. Nem áll szándékunkban annak a priscianusi munkának a pontosabb meghatározása, amelyre Bonipertus püspöknek szüksége volt, hiszen ezt a kérdést Nemerkenyi Előd kellő alapossgal tárgyalta 2001-ben.⁴⁰ Bonipertus indítéka azonban egyértelmű, ha ismerjük a korábbi és a kortárs kánoni előírásokat. Az is bizonyos, hogy Bonipertus törekvésének eredményeként létrejöhetett a székesegyházi „scriptorium” Pécsen.⁴¹

für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 91 (2005) 758–766. SZUROMI, SZ. A., *Some observations on BAV Pal. lat. 587 as compared with other textual witnesses of Ivo's works*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Parare viam Domino. Commemorative Studies on the occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zakar O.Cist.'s 75th Birthday* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/7), Budapest 2005. 179–203. SZUROMI, SZ. A., *A 12th century pastoral pocket book (Some impressions on National Library of Scotland, Edinburgh, Adv. Ms. 18. 8. 6, as compared with Bruxelles, Bibliothèque Royal MS 1817)*, in: SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006. 65–96.

³⁶ Quando presbyteri aut diaconi per parochias constituuntur, oportet eos professionem episcopo suo facere, ut caste et pure vivant sub Dei timore, et dum eos tali professione obligaverit, sanctam disciplinam retineant. (PL 161. 1135).

³⁷ De abjectione et ambitione eius quem duo praesumpsuerint ordinare episcopi in vestris provinciis placuit de praesumptoribus, ut scubi contigerit duos episcopos, tertium consecrare, et ipse et auctores damnabuntur, quo cautius ea quae sunt antiquitus statuta serventur. (PL 161. 1134).

³⁸ SZUROMI, SZ. A., *Some observations on BAV Pal. lat. 587*, 190–192.

³⁹ D. 38 c. 5: Que ipsis sacerdotibus necessaria sunt ad discendum, id est sacramentorum liber, lectionarius, antiphonarius, baptiserium, computus, canones penitentiales, psalterium, omeliae per circulum anni dominicis diebus et singulis festiuitatibus aptae. Ex quibus omnibus si unum defuerit, sacerdotis nomen uix in eo constabit, quia ualde periculosae sunt euangelicae minae, quibus dicitur: „Si cecus ceco ducatum prestat, ambo in foueam cadunt.” FRIEDBERG I. 141–143.

⁴⁰ NEMERKÉNYI, E., *Latin Grammar in the Cathedral School: Fulbert of Chartres, Bonipert of Pécs, and the Way of a Lost Priscianus Manuscript*, in *Quidditas* 22 (2001) 39–54. NEMERKÉNYI, E., *Latin Classics in Medieval Libraries: Hungary in the Eleventh Century*, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 43/1–2 (2003) 243–256.

⁴¹ BÉKEFI, R., *A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig*, Budapest 1910. 132–133; vö. VIZKELETY, A., *Gli studi grammaticali in Ungheria nel Medioevo*, in: GRACIOTTI, S.–DI FRANCESCO, A. (ed.), *L'eredità classica in Italia e Ungheria fra trado Medioevo e primo Rinascimento*, Roma 2001. 109.

A két püspök levélváltása jól jelzi azt a kulturális kölcsönhatást, amely a 11. században zajlott. Ez a kölcsönhatás nem pusztán a különböző országok egyházmegyei közötti hivatalos kapcsolat erősödését jelentette, hanem egyben utat nyitott általánosságban a latin egyházi kultúra virágzásának.⁴² Ez a fellendülés lehetővé tette az újonnan létrejött egyetemek oktatási rendszerének fejlődését,⁴³ valamint Európa egységes skolasztikus kulturális alapjának tartós megteremtését.

⁴² GENIN, C., *Fulbert de Chartres*, 170.

⁴³ VAUCHEZ, A. (ed.), *Apogée de la papauté et expansion de la Chrétienté (1054–1274)* [Histoire du Christianisme 5], Paris 1993. 435–439.

GHISLAIN LAFONT OSB

Milyenek képzeljük el a katolikus egyházat?

Bencés Kiadó,
Pannonhalma 2007.
434 oldal

A Bencés Kiadó a *Napjaink Teológiája* sorozatának hetedik köteteként jelentette meg a bencés Ghislain Lafont (1928–), tizenkét évvel ezelőtt francia nyelven (*Imaginer l'Église catholique*, Cerf, Paris 1995) már napvilágot látott, vitára indító írását. A franciaországi La Pierre–qui–Vire apátság szerzetese, valamint a római Szent Anzelm főiskola és a Gregoriana Pápai Egyetem emeritus professzora a II. Vatikáni Zsinat óta eltelt negyven év egyházi tapasztalatát dolgozza fel és fogalmaz meg javaslatokat az Egyház megújulására. A zsinat nem csak „friss levegőt” vitt az Egyház falai közé, hanem megadta a lehetőséget egy szabadabb teológiai gondolkodásra, mely figyelembe vette az emberek társadalmi helyzetét és problémáit is. Így jöhettek létre különböző teológiai modellek, melyek mögött gyakran tudományos iskolák állnak. Az egyik legismertebb és a radikalizmust sem nélkülöző irányzat, a felszabadítás teológia, mely Dél Amerikában nyert létjogosultságot, európai teológusokra (Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx) és sajátos társadalomelemzésekre (marxizmus) támaszkodva. Ez az új nézőpontú teológia igyekezett újra értelmezni a hitről szóló tanítást, a szegények és az elnyomottak szemszögéből. A Hittani Kongregáció azonban kétszer is figyelmeztette képviselőiket, mert eltávolodtak az Egyház tanításától (*Instructio Libertatis nuntius*, 1984; *Instructio Libertatis conscientia*, 1986).

Hans Küng (1928–) valláskutató az 1970-es években az ekkleziológia területén szintén vitatható megállapításokra jutott (*Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970; *20 Thesen zum Christsein*, München 1975; *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978), s ezért megfosztották katedrájától. Az őszinte párbeszéd jele viszont, hogy XVI. Benedek pápa, 2005. szeptember 24-én magánkihallgatáson fogadta Castalgandolfoban Hans Küngöt, egykori tübingeni kollégáját.

Az egyházzal kapcsolatos kritikus kérdések, nem csak radikális oldalról érkeztek, a lehetséges újításokat megfogalmazta többek között Walter Kasper a (*Kirche wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1994). Itt a későbbi Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács bíboros prefektusa írásában megkérdezi, hogy mi maradt a zsinatból, elemzi a zsinatot megelőző időszakot, majd szól a zsinatról, mint ajándékról és felmutatja a zsinat utáni időszak fény- és árnyoldalait is.

A bencés Lafont kiemeli a II. Vatikáni Zsinat fontosságát, mely szerinte tényleges hatást fejtett ki, nem csak a katolikus egyházon belül, hanem más egyházakban, sőt talán a világban is, de megjegyzi, hogy az egyháznak még van tennivalója, azért hogy elősegítse az egyházak egységének megteremtését és olyan példát mutasson a világnak, amely segít neki élni. Kifejti, hogy a kiközösítések eltörlése a lényeges doktrinális kérdéseket érintő egyezmények, közösen végzett liturgiák megtörténtek, de mindez nem eredményezett tényleges kiengesztelődést és felveti, hogy ha a katolikus egyház barátságosabb arcot mutatna kifelé, könnyen lehetséges hogy egy talán „nyájasabbnak” nevezhető légkörben a doktrinális különbségek kevésbé tűnének megoldhatatlanoknak.

Ezért igyekszik Lafont kísérletet tenni az egyház elképzelésére, mert szerinte valami még mindig rosszul működik az egyház intézményében, „ezért helyénvaló, hogy megpróbáljuk elképzelni a katolikus egyházat ma” (15. old).

A kötet két nagy fejezetből áll. Az elsőben (*Diagnózis-kísérlet*, 21–123. old.) mintegy feltérképezi az Egyház jelenlegi állapotát, kiindulva a kezdetek egyházától, melyben a nyugati civilizáció lezárulásáig követi a hierarchia és a modernitás találkozását. Itt rámutat az egyház gregorián arculatára, melyet elsősorban az igazság védelme és a pápai primátus megaláztatása és megdicsőítése jellemez. A másik nagy fejezet (*A II. Vatikáni Zsinat: egy új egyházkép esélyei*, 123–412. old.) a teológiai gondolkodás, a párbeszéd, a kommunió, a keresztény élet és szolgálat megnyilvánulásait, valamint a püspöki kormányzás szempontjait építő jellegű kritikus bemutatással és az egyház megújulásának igényével tárja fel. Az alfejezeteket mindenhol összegzés zárja, a szerző megfogalmazza a múlt kritikus bírálatát, és egyúttal utat mutat a jelenlegi helyzet megoldásának lehetséges fajtáira.

Ghislain Lafont tizenkét évvel ezelőtt megírt mű magyar kiadásához utószót írt: „Az egyház – miben reménykedhetünk?” címmel. Itt kifejti, hogy könyvében konkrét javaslatokat fogalmazott meg, hogy az egyház gondolkodásmódját és intézményeit is a felismert, támogatott, jóváhagyott, sőt felszentelt páli karizmákra alapozva kell megszervezni. Most a reményről szól, ennek teljesen átadva önmagát, mert tudja hogy a jövő az Istené. Ezért bármilyen legyen is a jövő egyházi arculata, mindenképpen összetett lesz és ellentéteket fog magában hordozni, amelyek a közelebbi és a távolabbi múlttól függenek és azoktól az emberektől is, akiknek az egyház legfelső, vagy legalsó szintjein kell majd cselekedniük. „De úgy vélem – hangsúlyozza Lafont –, részünkről mindenekelőtt virrasztó magatartásra van szükség” (415. old).

A magyar kiadás számára írt új javaslatai a következők: 1. gondoskodás a szegényekről; 2. egyházmegyei zsinatok rendezése; 3. a hívők aktív részvétele a keresztény hit átadásában; 4. az evangélium közösségi megélése; 5. nyitottság a párbeszédre; 6. az egyház legyen a teológusok otthona, akik a hitet a kultúrában gondolják el; 7. szükséges a prófétai személyiségek felmutatása („Martin Luther King, Romero érsek, Basil Hume bíboros, Jean Vanier, Abbé Pierre, de miért ne mondhatnánk, hogy Gaillot püspök, vagy Lehmann bíboros, s idetartoznak Európa megálmodói is: Gasparri, Adenauer, Schumann, Jacques Delors és Romano Prodi”); 8. és végül az egyház nem élhet mártírok nélkül. Ezért ismerni kell korunk martirologiumát, mely a szeretet vértanúinak a listája Latin-Amerikában, Kelet-Európában, vagy az észak-afrikai Tibhérine ciszterci szerzetesei esetében (415–419. old.).

A hamarosan 80 éves Ghislain Lafont egyházat elemző kötete, nem a kívülálló kritikája, mivel hívőként, szerzetesként és az egyház teológusaként, mintegy javaslatokat, ajánlásokat fogalmaz meg az egyház jelenlegi helyzetének átgondolására és a lehetséges pontokon való megújítására. Könyve egyszerre alkalmas az egyházért érzett aggodalom

továbbgondolására, valamint az egyházban gondolkodó, az egyházzal cselekvő és az egyházért élő magatartás (sentire cum ecclesia) elsajátítására.

„Voltak és vannak számos rosszkor végrehajtott megújítási törekvések, melyek sok szenvedést okoztak, s nem segítették elő napjainkban az evangélium ügyét” – vallja Ghislain Lafont. A szerző mindenesetre az egyház jövőjét illetően a remény álláspontját foglalja el.

Kránitz Mihály

MAGYAR ZOLTÁN

Árpád-házi Szent Erzsébet

Kairosz,
Budapest 2007.
176 oldal

Ebben az évben már számos könyv jelent meg magyar és idegen nyelven Szent Erzsébetről (1207–1231), melyek különféle igények alapján igyekeztek a nyolcszáz éve született Árpád-házi királylány életét megrajzolni, és sohasem szűnő kultuszát feleleveníteni. A magyar könyvtermésből kiemelkedik Magyar Zoltán könyve, mely egyszerre olvasmányos és tudományos igényt is kielégítő alkotás. A szerző jelenleg az MTA Néprajzi Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Eddig megjelent művei között is találunk szép számmal olyanokat, melyek magyar szentekkel foglalkoznak („Keresztény lovagoknak oszlopa” – Szent László a magyar kultúrtörténetben; Szent István a magyar kultúrtörténetben; Szent László a magyar néphagyományban; A lilimos herceg – Szent Imre a magyar kultúrtörténetben; Az Árpád-ház szentjei).

Magyar Zoltán célja – amint ő fogalmaz a Bevezetőben –, hogy bemutassa: „a világegyház Árpád-házi Szent Erzsébetje az alakjában megformált erkölcsi üzenet, e minta és mérce által vitathatatlanul egyetemes jelenség... és egyben valódi *hungarikum*, akit a nyugat-európai források is *Magyarországi Erzsébet*ként emlegettek” (8. old.). A szerző hatalmas ismeretanyag birtokában igyekszik bemutatni és összefoglalni a Szent Erzsébettel kapcsolatos kulturális hagyománykomplexumot.

A kötet elején Árpád-házi Szent Erzsébet életéről kapunk szakszerű összefoglalást (9–25. old.), majd a szent tiszteletéről – Európában és Magyarországon – (27–52. old.) olvashatunk. Ezt követi az Erzsébet-legendárium kialakulásának követése az 1231-ben szentség hírében elhunyt örgrófné életének eseményei alapján.

Először Marburgi Konrád saját feljegyzései jönnek számításba Erzsébetről (*Summa vitae*) és a rövid életrajz (*Epistola Conradi*). Emellett egy miráculumjegyzéket is találunk, melyben Erzsébet 60, esküvel hitelesített csodája található. A Szentszék kérésére vizsgálatokat tartanak és a szenttéavatáshoz újabb 106 (*Epistola examinatum miraculorum sancte Elisabeth ad dominum papam*) és másik 24 csodát (*Miracula felicitis Elyzabet*) jegyeznek le és küldenek Rómába.

Ezután sor kerül Erzsébet négy szolgálóleánya, vagyis két udvarhölgye, Guda és In-sentrud, valamint a marburgi kórház két szolgálója, Elisabeth és Irmengard kihallgatására és személyes élményeik lejegyzésére (*Libellus de dictis quattor ancillarum*).

Erzsébet „egyetemességének” elterjedéséhez nagymértékben hozzájárul még Caesarius von Heisterbach ciszterci szerzetes, aki Erzsébet translációjakor ünnepi beszédet tartott (*Sermo de translatione beatae Elisabethe*), de a német lovagrend felkérésére 1237-ben megírja Szent Erzsébet életrajzát (*Vita Sanctae Elisabethae*) is.

Magyar Zoltán az első életrajzírókhoz sorolja a kevésbé ismert Nicolaus nevű bencés szerzetest, aki 1241 előtt írt Tours-i Szent Mártonról elnevezett kolostorában. A szerző a 13. század közepére tehát nagyon korai időre datálja a toszkánai ferences életrajzot (*Vita*) és egy római ferences breviárium életrajzát (1249) is. Ez utóbbi szerzőjeként Celánói Tamást azonosítja, aki korábban Szent Ferenc és Szent Klára életét is megírta. Ezekben a ferences írásokban szerepel először a rózsza-csoda említése.

Az első írásokat egészítik ki a csodákra és a legendás elemekre is építő életrajzírók, mint például a francia Rutebeuf verses életrajza és Jacobus de Voragine genovai érsek *Legenda Aurea*-jának Szent Erzsébetéről írt része. 1297-ben a domonkos szerzetes, Dietrich von Apolda ír népszerű stílusban Erzsébet-életrajzot (*Vita S. Elisabethae, viduae landgravi Thuringiae*), mely Magyar Zoltán értékelése szerint, bár alapos mű és a korábbi *Vita*-kat kiegészítő, ám legendárius elemekkel gazdagodik.

Fontos fejezete a kötetnek a Szent Erzsébet magyarországi „fogadtatása”, melyben a legendák megjelenését és továbbélését ismerteti szerző (58–60. old.). Bár vannak korai előzmények (a kérdéses *Magyar Anjou Legendárium*, Antonio Bonfini *Rerum Hungaricarum Decades* című műve, Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát prédikációi), de az első magyar nyelvű Erzsébet-életrajz az *Érdy-kódex*-ben (1524–1527) maradt fenn. A Karthauzi Névtelen néven ismert szerző későbbi műveket használt fel, de önállóan írt és új információkat is beépített írásába. A *Tihanyi kódex* ferences szerzője Temesvári Pelbárt írásaira támaszkodik, amikor a klarissza szerzetesnők számára ír Szent Erzsébetéről 1530–1532 között. Végül Magyar Zoltán az előbbivel egyidőben keletkezett *Guary-kódex*-et említi, mely bár Erzsébet nevét nem tartalmazza, mégis annak legenda elemei rá engednek következtetni.

A szerző művében megőrizve a múlt nagy alakjának történeti, de kritikus és éppen ezért nagyon is objektív bemutatását ezután a csodákat veszi sorra (67–79. old.) és ad még modern szerzőktől is értékes megállapításokat (például Peter Brown és Bálint Sándor).

A Szent Erzsébet-kutatás értékes részét nyújtja a kötet közepén található (81–95. old.) Árpád-házi Szent Erzsébet legendáinak motívumindexe az 1530-as évig bezárólag, mely páratlan továbbkutatási lehetőséget biztosít. Az ezt követő forrásanyag pedig a fellelhető helyeket adja közre. Itt kell megemlíteni a kötet végén található, a bőséges Szent Erzsébetéről szóló irodalom felsorolását (159–166. old.) és az egyes fejezetekhez fűződő végjegyzeteket (167–176. old.) is, melyek a szerző precíz ismereteit igazolják.

A Szent Erzsébetet bemutató kötet második része a művészeti és néprajzi hagyományok világába kalauzolnak. Említését érdemel V. István lánya Magyarországi Mária nápolyi királynő (†1323), aki többek között Nápolyban is terjesztette a magyar szentek kultuszát. A Santa Maria Donnaregina-templom falképeinek monográfusa, Prokopp Mária jegyezte fel, hogy a rózsacsoda a falkép szerint Erzsébet gyermekkorában, a magyar királyi udvarban történt (más hagyományok ezt a csodát általában Erzsébet felnőtt korára helyezik), és ez azt igazolja, hogy már a 14. század elején ismerte ezt a magyar kultúrhagyomány.

A kötet borítója a kiadót dicséri, az igényes keménykötésű könyv elején lévő ötletes megoldásért, mely Szent Erzsébetet az Assisi Szent Ferenc bazilika *Simone Martini* festette freskója alapján ábrázolja, halványan áttörve Imre király 1202. évi pecsétjével.

A könyv érdeme emellett a mintegy 200 színes és fekete-fehér kép, mely a rendkívül olvasmányos és tudományos szempontból is értékes kötetet díszíti. Ezáltal születésének 800. évfordulóján a magyar királylány és thüringiai örgrófné, Szent Erzsébet alakját a magyar és az egyetemes történelmet és művészetet kutatóknak még közelebbé és egy új nemzedék számára példáját követhetőbbé teszi.

Kránitz Mihály

SZABÓ FERENC

Prohászka Ottokár élete és műve (1858–1927)

Szent István Társulat,
Budapest 2007.
384 oldal

Szabó Ferenc jezsuita (1931–) Prohászka Ottokár püspök halálának nyolcvanadik évfordulója évében jelentette meg a székesfehérvári püspök, „Magyarország apostolának és tanítómesterének” (*apostolus et praeceptor Hungariae*) életét és munkásságát összegző kötetét. A tudós szerző már eddig is több kiváló Prohászka-kötettel ajándékozta meg az érdeklődőket (legutóbb: *Prohászka Ottokár időszerezése*, Kairosz, 2006).

A *Bevezető*ben a neves Prohászka-kutató örömét fejezi ki annak, hogy bár a tudatosan eltorzított Prohászka-kép még ma is elterjedt, ennek ellenére az objektív kiadványoknak és a múlt egyidejű feldolgozásának köszönhetően már hitelesebb képet kaphatnak az egyházon kívül állók is, akiknek nem volt lehetőségük, hogy hozzájussanak a forrásokhoz, és pusztán propagandisztikus, előítéletes hírekből tájékozódtak. Tíz éve kapta Takács Nándor székesfehérvári püspöktől a megbízatást a mintegy húszfős kutatócsoport (többek között Szabó Ferenc, Barlay Ödön Szabolcs, Frenyó Zoltán, Mózessy Gergely és a fiatalon elhunyt Vendég Ildikó, aki Prohászkanak egy erdélyi papnövendekkel való levelezését kutatta) és kezdte meg Prohászka „ébresztését”, szellemi hagyatékának felkutatását és közzétételét, illetve világának feldolgozását, melynek „sűrített gyümölcse” a jelen tanulmánykötet. A Corvin-koszorús (1930) Schütz Antal, aki – Prohászkaéhoz hasonlóan – az MTA tagja és a dogmatika kiemelkedő művelője volt, 25 kötetben adta ki Prohászka *Összegyűjtött munkáit* (Szent István Társulat, Budapest 1927–1929). Emellett két kötetben közzétette a székesfehérvári püspök naplójegyzeteinek nagy részét *Soliloquia* címmel. Nem az összes naplót, mivel akkor nem állt rendelkezésére minden kézirat (egyesekeket később fedeztek fel Némethy Ernő hagyatékában); ezenkívül Schütz úgy vélte, hogy a bizalmas részleteket el kell hagynia. A teljes kiadáshoz az előzetes kutatás Vass Péter piarista és Belon Gellért püspök hetvenes évekbeli munkája volt, de antológiájuk nem jelenhetett meg. Csak a '90-es években nyílt lehetőség arra, hogy három kötetben megjelenjenek a teljes naplójegyzetek (1997), a Schütz által kihagyott vagy a Némethy Ernő által kivágott részekkel együtt.

A *Bevezetés*ben a szerző feltárja azt a hátteret, amely IX. Piusztól XIII. Leó pápáig jellemezte a katolikus egyházat (13–24. old.). Ezt követően az első fejezetben a gyermek Prohászkat, neveltetését (25–35. old.), majd a római (37–55. old.) és esztergomi (57–

106. old.) időszakát mutatja be. Ezután székesfehérvári püspökké választásáról, lelkeségéről, kritikusaíróiról (Kuti Márton kanonok), egyházmegyéjének kormányzásáról és egyéb tevékenységeiről szól (107–120. old.).

A szentéletű püspök, akinek már életében is több kritikus volt, megelőzte korát a Szentírás szeretete, a teológia, a lelkeség, az irodalom művelése, a történelem alapos ismerete és objektív társadalomszemlélete révén. Szabó Ferenc az összegző Prohászka-kötetet kiegészíti a székesfehérvári püspököt elítélő Index Kongregáció iratával, melyet számára Ternyák Csaba érsek, a Kléruskongregáció titkára kért meg 2001 szeptemberében a Hittani Kongregáció akkori prefektusától, Joseph Ratzinger (akit a szerző Josef Ratzingerként említ, 183. old.) bíborostól. A leirat gyakorlatilag tartalmazza Szabó Szádok OP jelentéseit a Kongregációnak. Szabó Ferenc kötetének egyik érdekessége a hatodik fejezet (*Prohászka indexen*, 175–203. old.), mely részletesen elemzi az esztergomi fejlelntést és Szabó Szádok OP kritikáját, akinek döntő szerepe volt Prohászka indexre tételében (a témáról lásd még: Müller Lajos jezsuita által 1926-ban kiadott művet: *A Római Index. Nevezetesebb tiltott könyvek jegyzéke. A könyvbírálatról és a könyvtalalomról szóló legújabb egyházi törvények ismertetésével*, Budapest, A Magyar Kultúra kiadása, VIII., Horánszky-utca 20.; és Adriányi Gábor, *Prohászka és a római index*, Szent István Társulat, Budapest, 2002. releváns tanulmányát).

Prohászka Ottokár – bár még harminc éves sincs – 1887-től a *Magyar Sion* szerkesztésében is tevékenyen részt vesz, mert a szerkesztői program, mely a katolikus magatartást és öntudatot, valamint a keresztény közéleti cselekvést hangsúlyozta, megfelelt elgondolásának. Ahogy saját maga szól erről, íróvá fejlődése is a *Magyar Sion* hasábjain ment végbe. (Prohászka szerkesztői tevékenységéről lásd: Hegedűs András, *A Magyar Sion című folyóirat története*, Magyar Sion Új Folyam [I/XLIII/1.], Esztergom–Pozsony, 2007, 22–29.) A *Magyar Sion* és az *Új Magyar Sion*-beli cikkeinek felsorolását (mások itteni írásaival együtt) nemrég (2007-ben) adta közre a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara, a Szlavisztika–Közép–Európa Intézet és a Szent Adalbert Közép–Európa Kutatócsoport a *Magyar Sion* és az *Új Magyar Sion* (1863–1904) repertóriumában, Saliga Irén gondos összeállításában.

Prohászka közéleti szereplését a szerző több fejezetben tárgyalja (*Új idők áramában* 1918–1922, 235–236. old.; *Prohászka társadalmi kapcsolatai, levelezése*, 257–291. old.). Ez utóbbi fejezet végén *Prohászka Ottokár levelei* cím alatt kimutatást találunk nőknek és férfiaknak szóló összesen 1605 darab levélről (290–291. old.).

Prohászka Ottokár felsőházi tag is volt és írásaival hathatós módon tudott hozzájárulni a kor magyar társadalmának igazságosabb kialakításához. 1916. április 13-án beterveztette földreform-javaslatát a Magyar Gazdaszövetséghez. Ebben a mamutbirtokok parcellázását és örökbérletbe adását indítványozta. Beszéde akkor óriási szenzációt keltett, mert püspök ajkáról még nem hangzott el ily bátor szózat a földreform ügyében. Amikor a püspökök az 1920-ban megválasztott egykamarás alkotmányozó nemzetgyűlésből kimaradtak, Prohászka püspöki székhelyén, Székesfehérváron indult képviselőjelöltként, ahol meg is választották. Ez nemcsak Magyarországon, hanem valószínűleg az egész világon egyedülálló eset, hogy egy katolikus egyházfejedelem parlamenti választásoknak veti magát alá. (Vö. László T. László, *Egyház és állam Magyarországon 1919–1945*, SZIT, Budapest, 2005, 147. old.). Prohászka püspök ezt követően önszántából felparcellázta püspöksége birtokainak nagy részét, s kishaszonbérletként örökbérletbe adta a volt cselédeknek és szegény parasztoknak. Schütz Antal szerint Prohászka olyannyira közvetlen kapcsolatban állt az élet realitásával, hogy spirituális lett a magyar politikának, és az is maradt élete végéig (207. old.).

Szabó Ferenc a kötet ötödik fejezetében (*Prohászka és a modernizmus*, 121–173. old.) Prohászka Ottokár szellemi fejlődését, gondolkodását és teológiai munkásságát dolgozza fel. Mint kiváló szellemi elme, Prohászka ismeretelméleti problémákkal foglalkozik, mely akadémiái székfoglaló beszédében, *Az intellectualismus túlhajtásaiban* mutatkozik meg. Sajnálatos módon, míg beszédében a racionalizmus túlhajtásai ellen küzd, az irracionális felé sodródik, s ez az agnoszticizmus benyomását kelthette (lásd: Hubert Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, Verlag C. H. Beck, München 2006, mely friss műre Szabó Ferenc is utal.). A vatikáni titkos archívumok az Index Kongregáció és a római inkvizíció irataival együtt, mely jelenleg a római Hittani Kongregáció gondozásában található, először 1998-ban nyíltak meg a kutatók előtt. Szabó Szádoknak a Kongregációhoz írt bírálata első soraiban mellesleg dicsérő szavakkal szól Prohászkaról (Auctor huius opusculi, Episcopus Albaeregalis in Hungaria Magni nominis orator et scriptor, propter merita sua in vita literali Hungariae, a Regia Academia Scientiarum Budapestinensi inter membra sua cooptatus est). Prohászkanak végül három művét tették indexre 1911-ben: *Modern katolicizmus* (1907), *Az intellectualismus túlhajtásai* (a Hit tudományi Folyóirat 1910. évi második füzet), valamint a *Több békességet* (Egyházi Közlöny, 1910. december 23.) című írásait. Prohászkat tudományos munkájának elismeréseként viszont a Magyar Tudományos Akadémia levelező (1909), majd rendes (1920) tagjává választották. „Antiszemitizmusát” többszörösen vizsgálták, és Szabó Ferenc megnyugtatóan teszi helyére ezt a kérdést (237–256. old.), amikor mindent a „saját kor” szemszögéből vizsgál meg, s mint Prohászka jó ismerője kifejti, „ha tudta volna, hogy ez hová fejlődik, minden bizonnyal sokkal óvatosabban beszélt volna. De az is kétségtelen, hogy elfogadta volna a II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate* kezdetű zsinati nyilatkozatát” (256. old.). Erről a kérdésről kiegészítésként lásd László T. László, *Prohászka antiszemitizmusa*, in: *Egyház és állam Magyarországon 1919–1945*, SZIT, Budapest, 2005, 149–157.

A tizedik fejezet a költő és misztikus Prohászkanak állít emléket (293–318. old.), s itt talán találkozunk a jezsuita szerző személyiségével is, aki teológiai, szerkesztői munkássága mellett szépirodalmi tevékenységet is kifejt. A zárófejezet Prohászka Egyetemi Templom-beli rosszulletéről, majd a Központi Szemináriumban bekövetkezett haláláról számol be, valamint ismerteti végrendeletét, s néhány hiteles tanú (Majláth Gusztáv Károly erdélyi püspök, Shvoy Lajos püspök), illetve Prohászka hatásához Meszlényi Antal és Mindszenty József méltatását.

Az *Epilógusban* Szabó Ferenc összefoglalja Prohászka időszerűségét („akinek lelkeselme is tűz volt, mely gyújtott és világít ma is egy évszázad távlatából”, 339. old.). A kötetet részletes *Bibliográfia* zárja (341–351. old.), majd kiegészítésül jönnek a *Függelék, dokumentumok, fényképek* (353–384. old.) Mózessy Gergely gondozásában. Ezek Prohászka római *Germanicum*ban éveitől kezdve esztergomi tanári kinevezésén, képviselőválasztási kérelmén, székesfehérvári püspökké való kinevezése bulláján át egészen az elítélésének dokumentálásáig történeti kiegészítései Prohászka útjának, valamint a harminc fényképfelvétellel méltó illusztrációi Prohászka gazdag életművének. Az illusztrációkat a Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, valamint az Esztergomi Prímási Levéltár bocsátotta rendelkezésre.

A mindvégig történeti-kritikai alaposággal megírt könyv, mely Szabó Ferenc „Prohászka-ébresztésének” megkoronázása, hasznos olvasmány a magyar egyháztörténelem Prohászka által meghatározott időszakának és a 19. század végén és a 20. század elején élt nagy prófétai egyéniségű püspök személyének, úttörő gondolatainak és lelkiiségének megismeréséhez.

Kránitz Mihály

CSIZMADIA ISTVÁN

A kiengesztelődés szolgálatát bízom rád

A pap szerepének hangsúlyváltozásai
a bűnbánat szentségének liturgiátörténetében

Egri Hittudományi Főiskola
Eger 2005.
318 oldal

Lassan visszatér a régi szép hagyomány és előírás, amely arra kötelezte a teológiai doktori címet elnyerőket, hogy könyv formátumban is jelentessék meg disszertációjukat. Az Egri Hittudományi Főiskola rektora néhány évvel ezelőtt megvédett doktori értekezését teszi közzé ebben a kötetben, amely összefoglalja a bűnbánat szentségének történetét egy sajátos szempontból.

A könyv áttekinti a bűnbánat szentségének történetét, de mégsem mondható liturgiátörténeti, vagy dogmatörténeti összefoglalásnak. Céljával azt tűzi ki, „*hogyan a pap szerepének hangsúlyváltozásait mutassa be a bűnbocsánat szentségének történetében, s ezeket elemezve, ösztönzést adjon korunk és jövő papjának a bűnbánat szentségének odaadóbb szolgálatára*” (6. old.). Nyilvánvaló, hogy a szerző a címben feltett kérdést csak úgy tudta megválaszolni, hogy felhasználta az idevonatkozó liturgiátörténeti és dogmatörténeti forrásokat és műveket.

A mű egyik értéke és egyúttal a szerző érdeme, hogy magyar nyelven összefoglalja a bűnbánat szentségének történetét. Akik, ismerik a szentség bonyolult történetét, tudják, hogy nem könnyű feladatról van szó, még akkor sem, ha az idegen nyelvű szakirodalomban (például C. Vogel kézikönyve) találunk komoly forrásokat. Azért is jelentős ez az összefoglalás, mert a korábbi ilyen jellegű magyar művek napjainkban alig elérhetőek, és szemléletmódjukban is túlhaladtak. Sajnálatos módon Prohászka Ottokár művét (*A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat*, Budapest, 1927) és egy-két tanulmányt leszámítva (vö. Alszegehy Z., Nyíri Tamás), magyar nyelven nincs korszerűen összefoglalva a bűnbánat szentségének története.

A disszertáció első része (10–41. old.) *bibliai megalapozás*. A szerző az ószövetségi bűnbánattartástól kiindulva Jézus és az apostolok gyakorlatát idézve azt keresi, hogy a közösség liturgikus vezetője milyen szerepet töltött be akár az egyesek, akár az egész közösség bűnbánattartásában.

A laureátusi dolgozat második részében (44–183. old.) megismerhetjük az ősegyház és a kora középkori egyház bonyolult bünbánati fegyelmét egészen a fülgyónás elterjedéséig. Tény, csak 1200 körül találta meg az Egyház bünbánati hagyománya azt a formát, amelyről nagy vonalakban elmondhatjuk, hogy a mai napig megmaradt.

A mű harmadik része (193–225. old.) a Tridenti Zsinattól napjainkig tárgyalja a bünbánat szentségének történetét és a pap szerepének alakulását a szentség történetében. A szerző szándékoltn (vö. 193. old.) nem külön fejezetben fejt ki a Trentói Zsinat idevonatkozó tanítását, pedig nyilvánvaló, hogy ez is nagyon hasznos lenne. A Trentói Zsinat bünbánati fegyelemről szóló tanítása az az alap, ami a Katolikus Egyház gyakorlatát és értelmezését a 20. század közepéig szinte kizárólagosan meghatározta. A közelmúlt forrásaiból különösen is tanulságos az 1973-as *Ordo Paenitentiae* elemzése. Már a Praenotanda-ból is látjuk (OP 9–10), hogy az Egyház szándéka szerint a szentség kiszolgáltatójának alakja napjainkban inkább hasonlít egy jó orvosra, mint bíróra, akinek az a feladata, hogy kérdéseivel feltárja a baj forrását, azaz az emberi, személyes bűn gyökerét, és segítse a beteget az Istennel való kiengesztelődésben. „Az OP egyik legalapvetőbb újdonsága – olvashatjuk Alszeghy Zoltánnál – abban áll, ahogy a szentség kiszolgáltatójának alakját mutatja be.” (*Il sacramento della riconciliazione*, Torino, 1976, 552–553.)

Sokak számára a legutolsó rész (226–267. old.) lesz a leginkább tanulságos olvasmány, amely főként Szentmártoni Mihály SJ. művei alapján azt foglalja össze, hogy milyen új pszichológiai szempontok jelentek meg a közelmúltban a pap gyóntatói szerepével kapcsolatban: a gyóntató mint lelkivezető, az evangélium hirdetője, a hallgató gyóntató, a gyóntató mint pszichológus stb. A Trentói Zsinat a pap feloldozását, mint „bírói tevékenységet” definiálta (DS 1709). Ma talán a bírói kategória helyett elsősorban a „testvér” és az „orvos” vagy „asszisztens” szerepét kell a pap tevékenységének bemutatnia. „testvér”, aki szolgál, azaz segít a bünbánóknak, hogy a megtérés nehéz és hosszú útját szívesen vállalja.

Egyébként sokan mások is, mint például K. Rahner is rámutatták a gyónásnak és gyóntatásnak erre az újfajta megközelítésére. Rahner a miéltre is utal: „a ma embere nem képes megérteni egy pusztán jogi szempontból vizsgált tettek a legalisztikus értelemben vett eltörlését”, ill. „a ma embere tudja, hogy bocsánatról csak akkor beszélhet, ha ebben a folyamatban valami reálisan meg is változik” (vö. Rahner, K., *Teologia pastorale del sacramento della penitenza*, in *Matrimonio, Penitenza, Unzione*, Brescia, 1971, 187). A dolgozatnak ez a része érthetően és szakszerűen kifejti, hogy mit tehet a pap azért, hogy a gyóntatás ne csak „*actus iudicialis*” legyen, hanem a gyónóban valóban reálisan megváltozzon valami. Magyar nyelven Alszeghy Zoltán volt az, aki teológiai szempontból is megalapozta ezeknek a szempontoknak a létjogosultságát (vö. Alszeghy Z., *A negyedik szentség*, in: *Szolgálat* 1 (1969) 54.

Egyetérthetünk a dolgozat végső megállapításával: „A bünbánattartás bármelyik formájáról legyen is szó, egyik sem nélkülözheti a papi szolgálat valamilyen mérvű és szintű meg nyilvánulását – még akkor sem, ha a történelem folyamán alkalmakként ettől eltérő gyakorlatról, mint például a »spirituálisok«, a nem-pap szerzetesek vagy egyenesen a laikusok gyóntatásban betöltött szerepéről is tudunk” (272. old.).

Dolhai Lajos

GERHARD LUDWIG MÜLLER

Katolikus dogmatika A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához

A fordítás alapjául szolgáló mű: Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 6. Auflage, 2004.
Fordította: Hegyi Márton, Puskás Attila, Tamás Roland.
A magyar kiadást szerkesztette és lektorálta: Puskás Attila
A mutatókat szerkesztette, a szöveget gondozta: Jakab Krisztina.

Kairosz Kiadó
Budapest 2007.
836 oldal

Gerhard Ludwig Müller regensburgi püspök (2002-től), volt müncheni dogmatika professzor dogmatikája első kiadásban 1994-ben jelent meg, de azóta néhány évenként ismételt kiadták. Megjelenése óta tizenegy kiadást élt meg. Idegen nyelvű (olasz, spanyol, lengyel, szlovák) fordításaival is találkozhatunk. Az egyetemi tankönyvnek készült dogmatikát a *Kairosz Kiadó* jelentette meg, *Erdő Péter bíboros, prímás, érsek* pozitív, a könyv sajátosságait összefoglaló ajánlásával nyomatékosította az „imprimatur”-ját (XXV–XXVII).

Népszerűségének több oka is lehet: egyrészt viszonylagos rövidsége (785 oldal a bibliográfia nélkül) és didaktikus jellege, másrészt pedig az egyháziassága, ami konkrétan azt is jelenti, hogy megismerhető belőle a Katolikus Egyház hite. Az egyes témák kifejtésében táblázatokkal és különböző keretes kiemelésekkel is találkozunk, melyek nemcsak a megértést, hanem a tanulást is nagymértékben segíthetik. A szerző már a rövid teológiai ismeretelméletben is hangsúlyozza, hogy a dogmatika tárgya a kinyilatkoztatás, de az Egyház hitének közvetítő közegében. Ez a szemléletmód tükröződik sajátos dogmatika definíciójában is: „A dogmatika módszeresen, reflektált módon mutatja be a szentháromságos Isten Jézus Krisztusban megvalósult, minket, embereket megváltó önközlését, amint ez az önközlés kifejezésre jut az egyház hitvallásának közvetítő közegében” (34. old.).

A dogmatika első és legfontosabb forrása a Biblia, az Isten szava, mint norma normans. Mint katolikusok azonban nem fogadhatjuk el a reformáció alapelvét (sola Scrip-

tura); ezért a Szentírás mellett a szenthagyományra és a tanítóhivatali megnyilatkozásokra mint norma normata-ra is odafigyel a dogmatikus, hogy hűségesen értelmezze a ki nyilatkoztatást. A most megjelent dogmatika szerzője különösen is szükségesnek tartotta, hogy minden fejezetben időrendi sorrendben közölje a fontos tanítóhivatali megnyilatkozásokat, hogy az olvasó a vélemények sokaságában is egyértelműen lássa az Egyház tanítását. A szerző a könyv előszavában sajátos célkitűzését így fogalmazza meg: „*A Katolikus dogmatika c. tankönyv arra helyezi a hangsúlyt, hogy első tájékozódást nyújtson, és eleget tegyen azon olvasó igényének, aki biztos ismereteket akar szerezni a keresztény hit eredetéről, irányáról és jövőjéről*” (XXVIII).

A könyv olvasása közben jól láthatjuk, hogy egy tankönyvnek szánt dogmatikában, amikor a teológus a hitet akarja közvetíteni és elmélyíteni, nem veszt el a vélemények és nevek tömkelegében, hanem arra törekszik, hogy a szilárd tanítást a hallgatók igényének megfelelően érthetően kifejtse. Igazat kell adnunk Gál Ferencnek, sokunk tanító-mesterének, aki egyik könyvének előszavában a következőket írta: „Úgy gondolom, az igehirdetés és a teológiai előadás csak akkor számíthat elfogadásra, ha nem véleményeket közöl, hanem az olvasót elvezeti a hittel való találkozásra, sőt a hit szerzőjével, Jézus Krisztussal való találkozásra” (A teológus az Egyházban, Budapest, 1973, 5).

Ez a dogmatika is a napjainkra leginkább jellemző hermeneutikus módszert (vö. Gánóczy S, Hermeneutikus dogmatika, in: Vigilia 1997/5, 333–339.) követi, ami azt jelenti, hogy egy sajátos „hármás lépésben” fejt ki az Egyház hitét. Egy-egy téma kifejtésénél mindig a Szentírásból indul ki, majd a dogmatörténeti részben bemutatja, hogy Krisztus egyháza a Szentírásból kiindulva hogyan értette meg fokozatosan az adott ki nyilatkoztatott igazságot, végül pedig következik a szisztematikus reflexió.

Egyháziassága ellenére sem mondhatjuk ezt a dogmatikát konzervatívnak. A szerző a bibliai családátáéhoz hasonlóan „kincseiből újat és régít szed elő”. Szinte mindegyik fejezetben megtaláljuk az Egyház tanításának hagyományos kifejtését, és találkozunk azokkal az új szempontokkal is, melyek napjaink teológiájában megjelentek. Például szentségtanban megtanulhatjuk a klasszikus szentségtan alapfogalmait (612–621), de a szentségtan jelenkori megközelítéseit is megismerhetjük. Aki ezt a dogmatikát áttanulmányozza, megérti azt is, hogy az Egyház, illetve a dogmatika tanúságtétele a krisztusi hit mellett voltaképpen egyetlen folyamat, melyben a múlt és a jelen egybetartozik. Aki ezt a dogmatikát, illetve a dogmatikákat kezébe veszi, annak a tapasztalatnak a birtokába jut, hogy az egyház hite mennyire gazdag és milyen gazdaggá teszi azt a hívő embert, aki tudományos igényességgel átgondolja hitét.

A könyv fordítását és megjelentetését gyakorlati szempontok is indokolták. A II. Vatikáni Zsinat után használt két jól ismert tankönyv (Gál Ferenc, *Dogmatika*; Előd István, *Katolikus dogmatika*) ma már szinte elérhetetlenek az érdeklődők és a teológiát tanulók számára. Ezt a hiányt igyekezett pótolni a *Theodor Schneider* által szerkesztett német kétkötetes dogmatikai kézikönyv magyar kiadása (Vigilia, 1996). Az elmúlt években azonban nyilvánvaló vált, hogy a Schneider-féle dogmatika nem tankönyv, hanem kézikönyv: az oktatásban nem problémamentes a használata. Több szerző műve, nem eléggé didaktikus, és vannak olyan részei, amelyekben nincs eléggé világosan megfogalmazva a katolikus hit. A most megjelent új dogmatikának az is erénye, hogy egy auktor műve, s ez ráadásul olyan valaki, aki évtizedeken keresztül (1986–2002 között) egyetemi szinten tanította a dogmatikát.

A szerző előszóban megfogalmazott célja szerint nemcsak megtanulandó ismereteket akar közölni, hanem a teológiai szintézis állapotába is el akarja juttatni olvasóit. „A keresett általános perspektíva, amely biztosítja azt, hogy betekinthessek a teológia

egyres témáinak és módszereinek belső összefüggéseibe, nem más, mint *a szentháromságos Isten önkinyilatkoztatása, melyet a Názáreti Jézus személye és története közvetít, és amely az ember üdvösségét szolgálja.*” (4. old.). Az egyes témák és fejezetek közötti „vezérfonal” már minden fejezet főcímében is tükröződik (például: Az Ember mint Isten önközlésének címzettje – Teológia antropológia; Istennek, a világ Teremtőjének önkinyilatkoztatása – Teremtéstan).

Feltűnő sajátosság az is, hogy ez a dogmatika nem az eszkatológiával, hanem a Szentháromságtannal fejeződik be. A szerző megindokolja ezt a sajátos elgondolást (501. old.): „A kegyelemtan az egész keresztény teológia tetőpontjának és foglatának tekinthetjük. A kegyelemtan felől ugyanis áttekinthetjük a hit és a teológia egészét a szentháromságos Isten önközlésének szempontjából, aki az ember élete” (741).

Külön értéke ennek a tankönyvnek a bőséges és alapos bibliográfia. A szerző mindegyik traktátushoz megadja az alapvető szakirodalmat. A fordítók sajnálatos módon csak néhány esetben egészítették ki a főként német nyelvű irodalmat a magyar vonatkozásokkal. A Név- és tárgymutató is nagymértékben segíti a könyv használatát.

Nyilvánvaló, hogy ennek a könyvnek is vannak hiányosságai (pl. aránytalanságok az egyes fejezetek terjedelmében), de mégis megalapozottan állíthatjuk: ez a legújabb dogmatika az Egyház hitének korszerű, áttekinthető összefoglalását adja a papság, a kispapok, a teológiát tanuló világiak és a teológia iránt komolyan érdeklődők számára. A magyar nyelvű dogmatikai szakirodalom jelentősen gazdagodott ezzel a tankönyvvel, amely a „teológiai tanulmányozásához és alkalmazásához” (für Studium und Praxis) is megfelelő segédeszköz.

Dolhai Lajos

Tarnay Pál Brunó OSB (1924–2007)

Tarnay Brunó 1924. november 25-én született Budapesten. 1943. augusztus 6-án kezdte meg a noviciátust. 1947. november 26-án tett ünnepélyes fogadalmat, majd 1949. július 10-én szentelték pappá. Teológiai tanulmányait 1943–1949 között a Szent Gellért Hittudományi és Tanárképző Főiskolán Pannonhalmán, majd 1954–1956 között Budapesten a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián végezte, ahol 1957-ben védte meg doktori disszertációját, melyet *De fundamentis empiricis quinque viarum Sancti Thomae* címmel írt meg.

Tehetségét a nehéz történelmi idők miatt nem tudta a maga teljességében kibontakoztatni. Különféle ürügyekkel egyik helyről a másikra helyezték. „Így ismertem meg egyre inkább a magyar pasztorációs problémákat, amikor pedig különböző, bizonyos hatóságoktól eredő trükkök miatt arra kényszerültem, hogy külföldön éljek, megismersem a nyugati teológiát, *élőben*, sőt hat féléven át a salzburgi egyetem teológiai karán tanítottam megbízott előadóként – emlékezik vissza ezekre az időkre. (A *Teológia* beszélgetése Tarnay Brunó OSB-vel, 1994.)”

Két helyen szolgált segédlelkészként: 1950–1951 között Esztergomban, majd 1951–1953 között Ravazdon. 1953–1954-ben kántorként működött Ménfőcsanakon, majd 1956–1962 között Budapesten. 1962-től 1970-ig gimnáziumi tanárként dolgozott Pannonhalmán, 1962–1966 között diáktothoni nevelő volt. 1962-től 1969 főiskolai tanár, 1967–1969 között pedig a növendékek spirituálisa és prefektusa is. 1970–1972-ben lelképásztori kisegítőként működött Münchenben. 1970 és 1973 között tanulmányúton járt Kaliforniában. 1973-tól 1976-ig egyetemi előadó volt Salzburgban, és párhuzamosan egyetemi lelkész Münchenben. 1976–1981 között területi magyar lelkész volt Dél-Württembergben.

1981–1992 között a pannonthalmi Szent Gellért Hittudományi Főiskolán tanított. 1981-től 1995-ig a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia levelező tagozatának volt tanára, 1988 és 1996 között pedig a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián az Alapvető Hittan Tanszék tanszékvezető professzora. 1991-ben kapta meg professzori kinevezését. Katedráján fontosnak tartotta a fundamentális teológia korszerű felépítését. Nézete szerint a másként hívőkkel vagy máshol keresőkkel folytatott vitatkozás egyre inkább át kell, hogy adja helyét a hit pozitív kifejtésének. Számára a fundamentális teológiában azonban ez nem dogmatikai módszerrel történik: a kinyilatkoztatás olyan értékeinek felmutatása a célkitűzés, amelyek az ember egész mivoltát, emberi létét, egészs-

tenciáját érintik. Vallotta, hogy a fundamentális teológiának megmarad az apologetikai funkciója, de a múlttól eltérő szellemben és megújult módszerekkel. Az „ember-lét” és a kinyilatkoztatás összhangját – tanította – különféle módokon igyekeztek megmutatni, ezek egyike Karl Rahner „transzcendentális módszere” nem az egyetlen, de korszakalkotó a teológiában. Egy nagyon alapos történeti és irodalmi kritikával kell a kinyilatkoztatás egész üzenetének „világát”, történeti helyét, kultúráját megérteni, majd ugyanígy a mi világunk egészébe transzponálni – állapította meg.

Eredeti filozofikus beállítottságú személy volt, és az alapvető hittan, ami a katolikus egyetemen tárgya volt, teljesen megfelelt egyéniségének, és gyakran idézte, amit az apostol a lelkünkre köt: „Legyetek mindig készen a feleletre, ha valaki a bennetek élő reménység alapja felől kérdez.” (1Pt 3,15) Ez Tarnay Brunó számára nemcsak annyit jelentett, hogy „miben reménykedünk”, hanem azt is, hogy „milyen alapon”. A válaszadás volt tehát az igazán a rá jellemző tulajdonság, és mindig kereste a felvetődő kérdésekre adott válaszok mögött az átfogó és általános módszert, mely alkalmas a hit bemutatására és megvédésére. Nézete szerint a II. Vatikáni Zsinatig a teológia és a tanítói tisztség arra összpontosított, hogy a deizmus és az autonóm ész ellenvetéseivel szemben természetes ésszel, a metafizikai-filozófiai Istentan felépítésével igazolja Isten létezését, sajátosságait, a kinyilatkoztatás lehetőségét, majd külső jelek felmutatásával a kinyilatkoztatás ténylegességét, történeti valóságát. Tudatosította, hogy ez a feladat továbbra is időszzerű, jóllehet fejlettebb módszerrel és elmélyültebb reflexióval kell keresni a választ. Ő nem csak a hitről beszélt, hanem a hit alapjait tudta megvilágítani, kimutatva, hogy a hit tartalma egy olyan esemény, személy és személynek szóló felszólítás, amely az embert megragadni és vonzani képes (*Fundamentális teológia*, Levelező Tagozat, Budapest, 1993).

Önálló vállalkozása volt a vallások szerkezetének, összefüggéseinek a kutatása, mert így tudta feltárni a vallásos hit, a hiedelmek és a rítusok rejtett összhangját (*Vallástörténet – keresztény szemmel*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1995). A keresztény szemléletű vallástörténet nem lexikon vagy szótár, hanem az érdeklődő és a kutató kezébe adott rendezett körkép. Katolikus teológusként úgy látta, hogy a saját hite talaján állva elkerülheti a vitatkozást és az értelmetlen kritikát, mert az igazi katolicitás mindenkinek a hitét rokonszenvvel nézi. Megvan benne az a merészség, hogy minden utat integráljon egyetlen, mindent átfogó, értelmet kereső hitben. Tarnay Brunó szellemi munkássága arra irányult, hogy a keresők és a kérdezők világosabban lássák és érezzék az igazi tiszta vallássságot, a „szent vonzó és mégis mérhetetlen tiszteletet keltő erejét” megkülönböztetve a hamisítványoktól. Munkáját soha nem tekintette teljesnek vagy lezártnak. Nyitottan várta a tudományos észrevételeket, melyek véleménye szerint segíthetik az ő és egy későbbi generáció gondolkodását is.

Egyedülálló vállalkozásba fogott, amikor a *Katolicizmus és kultuszok* című írásával (Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1994) feltérképezte az új vallások, vallási csoportosulások, szekták, szervezetek és mozgalmak tanítását és tevékenységét. Szándéka az ismertett vallási csoportokkal az volt, hogy mindenkit meggyőzzön arról, hogy keresztény szeretettel mindenkivel lehetséges a párbeszéd.

A fordításokat és a szemléket nem számítva több mint ötven tanulmánya jelent meg magyar, angol, német és francia nyelven. Nagyobb munkái megírásában Horatius elvét követte: „nonum prematur in annum”, vagyis „kilenc évig nyomja az asztalt a kézirat”. Régebbi, nagyobb terjedelmű tanításra szánt jegyzeteit nem is adta ki, mert nem tartotta elég korszerűnek.

Teológiai munkáit mindig az élet parancsai és igényei vezették. A militáns ateizmus tetőpontján kezdett el írni, akkor kezdett el foglalkozni a modern logikával, Isten-

érvekkel, teológiai kérdések formális-logikai megfogalmazásával. A szemiotika mindig is érdekelte, mert a teológia mint tudomány nem művelhető az emberi beszéd, a kommunikáció formális sajátosságainak tanulmányozása nélkül.

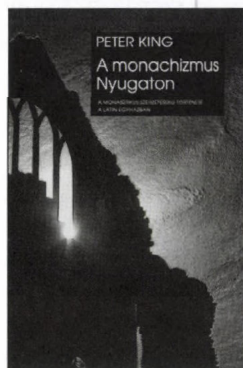
Alaposabban foglalkozott Jézus történetiségével, a Biblia szavahihetőségével, a „csodák” kérdésével. A teológia végigkísérte életét: tapasztalatai és teológiai munkája egymástól elválaszthatatlan volt (*Biztos, vagy jó teológiát?*, in: *Teológia* 26 (1992), 146–152; *Hogyan dolgozzék a teológus?*, in: *Teológia* 3 (1969/1) 23–31; *Ingadozó-e mai teológiánk?*, in: *Teológia* 16 (1982/2), 73–79).

A teológia és a lelki élet kapcsolatáról szólva kifejtette, hogy „nincs tudományos teológia imádságos, „térdeplő” teológia nélkül, nincs használható és megbízható teória az élet tapasztalata nélkül. És nem volna hitele a teológiának a hívek, a közélet, a más-ként gondolkodók előtt, ha nem volna meg bennük az ép hit öntudata.” (A *Teológia* beszélgetése Tarnay Brunó OSB-vel, 1994.)

Gondolkodásában mindig az vezérelte, hogy a tudomány a kritika révén alakul ki. Ennek ismeretében vállalta a kritikát, néha a sértegetést, és Pál apostol intelmét tartotta szem előtt: „Vizsgáljatok meg mindent, a jót tartsátok meg!”

Professzori munkája után 1995–1997 között kisegítő lelkészként tevékenykedett. 1997–2000 betegszabadságon volt, 2000-tól Pannonhalmán élt. Tarnay Brunó 2007. szeptember 30-án (élete 83. és szerzetessége 65. évében) hunyt el. 2007. október 5-én helyezték örök nyugalomra Pannonhalmán, a Boldogasszony-kápolna kriptájában.

Kránitz Mihály



528 oldal
keménytáblás

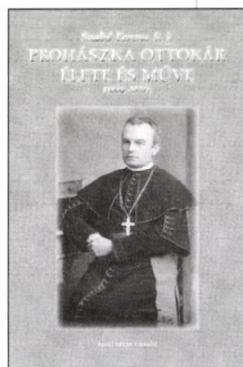
3900 Ft

PETER KING

A monachizmus Nyugaton

A monasztikus szerzetesség története a Latin Egyházban

Már a legősibb keresztény közösségekben is éltek nőtlen aszkéták, akik önmegtartóztatást fogadtak, önkéntes szegénységet vállaltak, s életüket az imának és a jótékonykodásnak szentelték. A kötet szerzőjének értelmezése szerint a monachizmus egyet jelent a regulát követő, imának és meditációnak szentelt étellel, ezért a szerzetesség más formáit, például a koldulórendek történetét nem tárgyalja könyvében. Először az antik szerzetesi közösségek kialakulását követi nyomon, majd bemutatja a Szent Benedek regulája szerint élő monasztikus rendeket (bencések, ciszterciek, trappisták), s bepillantást nyújt a protestáns alapítású, a monasztikus szemléletet magukénak valló szerzetesi közösségek életébe is. Peter King műve olyan nézőpontból tekinti át a kereszténység kétezer évét, melyhez hasonló még nem jelent meg a magyar könyvkiadásban.



384 oldal
keménytáblás
fekete-fehér
fotókkal

2900 Ft

SZABÓ FERENC SJ

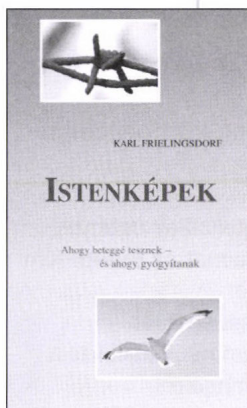
Prohászka Ottokár élete és műve

1858–1927

E kötet a legteljesebb monográfia, amely az elmúlt évtizedekben napvilágot látott. A torz értelmezések helyreigazításán túl megmutatja a ma emberének is Prohászka Ottokár életművének időszerűségét, üzenetének korszakokon átívelő igazságtartalmát.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat
Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881
E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: <http://www.stephanus.hu>



88 oldal
keménytáblás

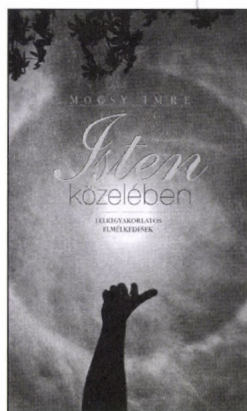
1300 Ft

KARL FRIELINGSDORF

Istenképek

Ahogy betegé tesznek – és ahogy gyógyítanak

Az okkult mozgalmak, a keleti kultuszok, a fundamentalista közösségek, a szekták gyakorta torz, démonikus istenképeket terjesztenek el a vallásos köztudatban, melyek hatással vannak lelki életünk alakítására. Nemkülönben azok a gyermekkori élmények, melyek nyomán a szülők negatívan megélt személyiségjegyeit kivetítjük Istenre. Így lesz a valóságos Istenből „könyvelő”, „hajcsár”, „büntetésbíró” stb. Hogyan szabadulhatunk meg a helytelen elképzelésektől, és hogyan ismerkedhetünk meg az igazi Istennel? Erre próbál rávezetni minket e kötet szerzője, a valláspedagógia és a pasztorálpszichológia professzora.



216 oldal
puhafedeles

1400 Ft

MÓCSY IMRE

Isten közelében

Lelkigyakorlatos elmélkedések

Ez a kötet a jezsuita lelki írónak Loyolai Szent Ignác híres lelkigyakorlataihoz írt elmélkedéseit gyűjti egybe. A kötet vezérfonál lehet a lelkigyakorlatokat vezetőnek s végzőnek egyaránt. A kiadó e könyvvel tiszteleg a kiváló jezsuita előtt, születésének 100. évfordulóján.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat

Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881

E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvtáruháza: <http://www.stephanus.hu>



440 oldal
keménytáblás

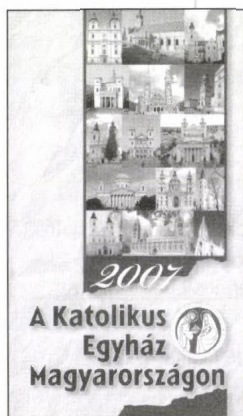
2980 Ft

AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA

Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma *Szent István Kézírónyvek Sorozat, 12.*

A katolikus szociális tanítás az evangelizálás eszköze, mert az emberi személyt és a társadalmat az Evangélium világosságával hozza összefüggésbe.

Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa által összeállított kötet rendszerbe foglaltn nyújt áttekintést a katolikus társadalmi tanítás sarokpontjairól.



52 oldal
puhafedeles

980 Ft

A Katolikus Egyház Magyarországon *2007*

A kötet bemutatja a Magyar Katolikus Egyház szervezeti felépítését, a püspöki konferencia működését és bizottságait, az egyházmegyéket, a főpásztorokat, a központi intézményeket, az egyházmegyék történetét és nemzeti kegyhelyeinket. Tartalmazza a lelkipásztori és hitéleti adatokat, statisztikákat, valamint az egyházmegyék térképeit.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

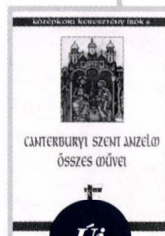
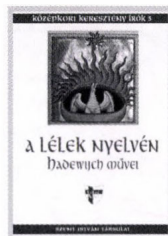
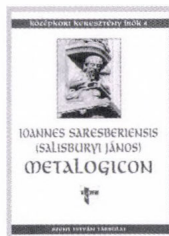
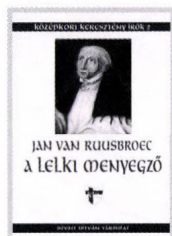
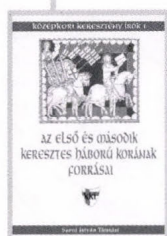
1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat

Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881

E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvruház: <http://www.stephanus.hu>

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

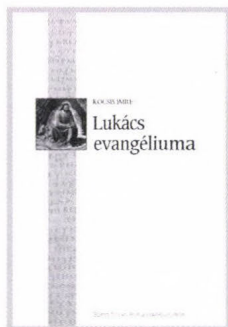
KÖZÉPKORI KERESZTÉNY ÍRÓK S O R O Z A T



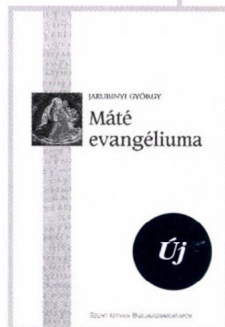
A sorozat eddig megjelent kötetei:

1. Az első és második keresztény háború korának forrásai. Ára: 1120 Ft
2. JAN VAN RUUSBROEC: **A lelki menyegző**. Misztikus írások. Ára: 1620 Ft
3. **Magyarország virága**. XIII. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről. Ára: 2500 Ft
4. IOANNES SARESBERIENSIS: **Metalogicon**. Ára: 2600 Ft
5. HADEWIJCH: **A lélek nyelvén**. A XIII. századi németalföldi misztikus író nő levelei, látomásai, versei. Ára: 2600 Ft
6. **Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei**. Ára: 4200 Ft

SZENT ISTVÁN BIBLIAKOMMENTÁROK S O R O Z A T

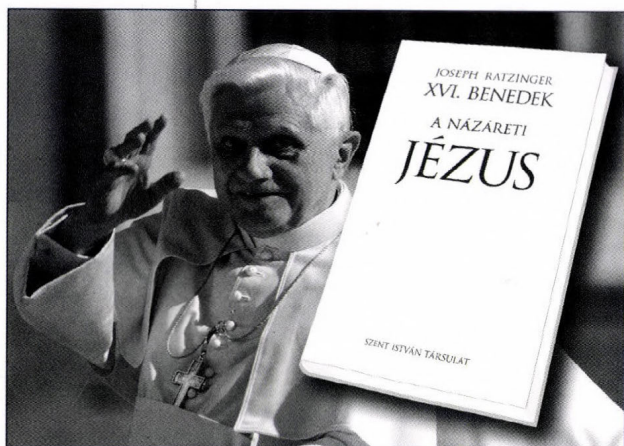


1. GÁL FERENC:
Pál apostol levelei
Ára 1860 Ft
2. KOCSIS IMRE:
Lukács evangéliuma
Ára 2600 Ft
3. JAKUBINYI GYÖRGY:
Máté evangéliuma
Ára: 1800 Ft



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat
Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881
E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvruház: <http://www.stephanus.hu>



MEGJELENT!

**JOSEPH RATZINGER
XVI. BENEDEK**

A Názáreti Jézus

340 oldal
2600 Ft

„Meg akartam kísérlni, hogy bemutassam az evangéliumok Jézusát, mint az igazi Jézust, mint a tulajdonképpen értelemben vett »történeti Jézust«. Meg vagyok róla győződve, és remélem, hogy az olvasó is megláthatja, hogy ez a Jézus sokkal logikusabb és történetileg szemlélve is sokkal érthetőbb, mint azok a rekonstrukciók, amelyekkel az utóbbi évtizedekben szembesültünk.

Minden bizonnyal nem kell külön mondanom, hogy ez a könyv semmiképpen sem tanítóhivatali aktus, hanem csupán »az Úr arca« (vö. *Zsolt 27,8*) személyes keresésének kifejeződése a részemről. Így mindenki szabadon ellentmondhat nekem. Mindössze a rokonszenvnek azon megelőlegezését kérem az olvasóktól, amely nélkül nem létezik semmilyen megértés.”

*Joseph Ratzinger
XVI. Benedek*

Fordította: Prof. Dr. Rokay Zoltán

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat
Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881
E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: <http://www.stephanus.hu>

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLI. ÉVFOLYAM, 3–4.

Ára: 600 Ft