

Teológia

ERDŐ PÉTER

*A hívők nyelvének ismerete mint a plébánosi kinevezés feltétele
– Az egyházfegyelem fejlődése III. Ince korától a Trentói Zsinatig*

AVERY DULLES S.J.

A hitaktus kognitív dimenziója

KRÁNITZ MIHÁLY

Az irgalmasság témája a Rendkívüli Szentévben

LAURINYECS MIHÁLY

*A megtérés közösségi formái Ferenc pápa Evangélii Gaudium
című apostoli buzdításában*

PERENDY LÁSZLÓ

*Egyházüldözés a III. század közepén Cyprianus levelezésének
tükrében*

PUSKÁS ATTILA

*Megújulás a pneumatológiában és a Szentlélekről szóló tanítás
Gál Ferencnél*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A vegyes házasságokra vonatkozó latin egyházfegyelem
a kánonjogi források tükrében*

VINCZE KRISZTIÁN

*Ember-, egyház és jövőkép Eugen Biser teológus és vallásfilozófus
írásaiban*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLIX. évfolyam, 2015. 3–4.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
RÓZSA HUBA

KUMINETZ GÉZA

ROKAY ZOLTÁN

GERHARD LUDWIG MÜLLER

(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE

(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ
FODOR GYÖRGY

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

BOLBERITZ PÁL

FODOR GYÖRGY

PERENDY LÁSZLÓ

PUSKÁS ATTILA

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

TARJÁNYI BÉLA

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.

TELEFON: 318-1332

(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: 900 FT

KÉSZÜLT
A PRIME RATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ
DR. TOMCSÁNYI PÉTER

TARTALOM

- **ERDŐ PÉTER:** A hívők nyelvének ismerete mint a plébánosi kinevezés feltétele – Az egyházfegyelem fejlődése III. Ince korától a Trentói Zsinatig **141–162**
- **AVERY DULLES S. J.:** A hitaktus kognitív dimenziója **163–172**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Az irgalmasság témája a Rendkívüli Szentévben **173–181**
- **LAURINECZ MIHÁLY:** A megtérés közösségi formái Ferenc pápa *Evangelii Gaudium* című apostoli buzdításában **182–189**
- **PERENDY LÁSZLÓ:** Egyházüldözés a III. század közepén Cyprianus levelezésének tükrében **190–202**
- **PUSKÁS ATTILA:** Megújulás a pneumatológiában és a Szentlélekről szóló tanítás Gál Ferencnél **203–210**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A vegyes házasságokra vonatkozó latin egyházfegyelem a kánonjogi források tükrében **211–219**
- **VINCZE KRISZTIÁN:** Ember-, egyház- és jövőkép Eugen Biser teológus és vallásfilozófus írásaiban **220–229**
- **MEGEMLÉKEZÉS 230–234**
Száz éve született: *Alszeghy Zoltán* és *Gál Ferenc*
Megemlékezés Alszeghy Zoltánról **230–232**
Megemlékezés Gál Ferencről **232–234**
- **KÖNYVSZEMLE 235–247**
Codex Iuris Canonici – Az Egyházi Törvénykönyv – Hivatalos latin szöveg magyar fordítással és magyarázattal. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ PÉTER **235–237**
MOYNIHAN, R. – SOMOGYI, V.: La fiamma della Fede. Un dialogo con il cardinale Péter Erdő **238–239**
SZUROMI, SZABOLCS ANZELM: Dottrina e disciplina della Chiesa. Teoria – fonti – istituti **239–240**
ROUCO VARELA, A. M.: La familia, motivo de esperanza **241–242**
ROKAY ZOLTÁN: Iszokratész attikai rétor művei (II. kötet) **242–243**
BRIAN EVAN ANTHONY DAVIES OP: Thomas Aquinas's Summa Theologiae. A Guide and Commentary **244–245**
FREDERICK CHRISTIAN BAUERSCHMIDT: Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ **246–247**
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK 248–249**

A hívők nyelvének ismerete mint a plébánosi kinevezés feltétele

AZ EGYHÁZFEGYELEM FEJLŐDÉSE III. INCE KORÁTÓL A TRENTÓI ZSINATIG



1. A PROBLÉMA

Korunkban a katolikus egyházon belül is számos olyan probléma merül fel, amely a laosság fokozott mobilitásával, a nagy kulturális különbségekkel, az integráció és az asszimiláció jelenségével függ össze. A nyelv a kultúra alapvető eleme, amely kapcsolatot teremt a közösség tagjai között. Ugyanakkor a helyi egyházakon belüli csoportok kristályosodási pontja is. Ezért egyesek úgy tekintenek rá, mint olyan tényezőre, amely a plébániákon és az egyházmegyékhöz belső megoszlást okozhat. Milyen módon és mértékben kell a lelképásztori struktúráknak és a velük kapcsolatos kánonjogi szabályozásnak figyelembe vennie a hívők nyelvét, különösen a latin egyházban végbement liturgikus reform óta, mely lehetővé tette, hogy az eukarisztiát és a szentségeket a nép nyelvén ünnepezzék?

Erre a kérdésre megfelelő választ csak az egyház kellő teológiai szemlélete alapján adhatunk, de szükséges hozzá az egyházfegyelem történetének figyelmes vizsgálata is, mely egyrészt a teológiai meggyőződés fontos megismerési forrása, másrészt lehetővé teszi a mai problémák árnyalt megközelítését.

III. Ince pápasága, különösen pedig a IV. Lateráni Zsinat, úgy tűnik, fordulatot hozott ennek a kérdésnek az intézményes kezelésében. Az alábbiakban megkíséreljük bemutatni az erre vonatkozó lateráni konstitúció jelentőségét és hatásait, valamint az azt követő tudományos és egyházfegyelmi fejlődést a hívők nyelvének mint az egyházszervezés szempontjának érvényesítése terén, elsősorban a plébániák szintjén.

2. ELŐZMÉNYEK AZ ÓKERESZTÉNY EGYHÁZBAN ÉS A KORAI KÖZÉPKORBAN

Már a zsidóság körében, ahol Krisztus korában bizonyos univerzalizmusra hajló és miszsióra törekvő irányzatok is jelen voltak,¹ és amelyre rányomta bélyegét a diaszpóra kulturális sokfélesége, a különböző helyi közösségek, zsinagógák szervezésének ismert szempontja volt tagjaik származási helyének, esetleg nyelvi és társadalmi hovatartozásának figyelembevételére. Az *Apostolok Cselekedeteiben* olvashatunk „a libertinusok, kireneiek,

¹ ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Budapest 2006, 467–468, n. 204; SCHÜRER, E., *Stona del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C. – 135 d. C.)*, Edizione italiana a cura di Gianotto, C., III/1, Brescia 1997, 211–244.

alexandriaiak, kilikiaiak és ázsiaiak zsinagógájáról” (ApCsel 6,9). Az újabb időkben is rendre előfordult, hogy ugyanabban a városban különböző zsinagógája volt az askenáziaknak és a szefárdoknak, a különböző helyről érkezett vagy különböző nyelvű hívőknek. Az elkülönülés szempontja volt az eltérő rítus is, mely a különböző hagyományokhoz kapcsolódott.²

A hívek közti etnikai probléma már az apostoli kor egyházában jelentkezett. A jeruzsálemi egyházban, ahol eleinte gyakorlatilag mindenki a zsidóság köréből került ki, eltérés mutatkozott „a görög nyelvű” és a „zsidó (arám) nyelvű” keresztények között (ApCsel 6,1). Nem sokkal később etnikai, de teológiai vonatkozásokkal is rendelkező különbség merült fel a „zsidó keresztények” és a pogányságból, vagyis a „nemzetek közül” megtért keresztények között. A hitvallásnak az egyház egységéről szóló cikkelye, úgy tűnik, eredetileg ezzel a helyzettel állt kapcsolatban. Szent Pál ismételtén szól erről. Az *Efezusiaknak írt levélben* például kijelenti: „Gondoljatok arra, hogy azelőtt születésektől fogva pogányok voltatok... Krisztus nélkül éltetek, idegenek voltatok Izrael közösségétől, kívül álltatok az ígért szövetségein... Most azonban Jézus Krisztusban ti, akik egykor távol voltatok, közel jutottatok Krisztus vére árán. Mert ő a mi békeségünk, aki a kettőt egygé tette és a közéjük emelt válaszfalat ledöntötte.” (Ef 2,11–14)

A legrégebbi keresztény szerzők, mint Antiochiai Szent Ignác megerősítik az egyház egységének ezt az értelmezését,³ amely később is visszatér, például Szent Ágoston műveiben.⁴

Az egyház egységének ebből a teológiai fogalmából szervezeti szinten az következik, hogy ugyanannak a városnak a keresztényei nem alkothatnak két közösséget, egyet a zsidóságból származó, egy másikat pedig a pogányok közül megtérő híveknek. Úgy látszik, ez lehetett később a modell azoknak a csoportoknak a kezelése során, akik valamilyen eretnokségből tértek a katolikus egyház közösségébe. A IV. század elején a Niceai Zsinat, illetve bizonyos szempontból más zsinatok is tárgyaltak hasonló témákról, különösen arról a helyzetről, amikor a megtérő eretnekek csoportjának már saját püspöke volt. Ilyenkor a város egyetlen főpásztora a katolikus püspök maradt, az eretnokségből áttérő püspök pedig alárendelt szerepet kapott, presbiterként, illetve khórepiszkoposzként szolgálhatott⁵.

Az etnikai elemnek lehetett egy bizonyos szerepe abban is, hogy egyes csoportok, vagy akár „nemzetek” heterodoxnak vagy szakadárnak minősített irányzathoz csatlakoztak. Elég itt az örmény⁶ és főként a kopt⁷ egyháznak a bizánci birodalmi egyháztól való elkülönülésére utalnunk.

² A Rómában a XVI. század elején működő közösségekhez lásd pl. CAVIGLIA, S., *Alla scoperta della Roma ebraica. La storia, i luoghi, la vita della più antica comunità della diaspora*, Napoli 2013, 28 („Az eredmény a különböző csoportok közötti elkülönülés volt. Ezek mindegyike megalapította a maga zsinagógáját, amelynek nemcsak vallási, hanem szervezési és igazgatási feladatai is voltak. A spanyolok egyenesen kettőt hoztak létre. De volt szicíliai, francia és német zsinagóga is azon a négyen kívül, amelyekhez kizárólag itáliai zsidók tartoztak”); a későbbi évszázadokról vö. uo. 29–32. Budapestről lásd FROJIMOVICS K.–KOMORÓCZY G.–PUSZTAY V.–STRBIK A., *A zsidó Budapest. Emlékek, szertartások, történelem* (Hungaria Judaica 7), Budapest 1995, I, 118 (a „lengyelek” zsinagógája), 119–120 (a „frank” – szefárd község), II, 476–477 („Csertkovo sül”), 479 („szochré Pólin”) stb.

³ IGNATIUS, *Smyrn.* 1, 2.

⁴ AUGUSTINUS, *Ps.* 126, 2: CCL 40, 1857.

⁵ Conc. Nic. c. 8; vö. Conc. Antioch. (a. 331?) cc. 13 és 16; Conc. Sardic. cc. 11 és 17 vagy bizonyos vonatkozásban Conc. Arelat. (a. 314) c. 17.

⁶ Vö. pl. BECK, H.-G., *Die frühbyzantinische Kirche*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hrsg. v. Jedin, H., II/2, Freiburg–Basel–Wien 1975/1985, 3–92, különösen 59–63.

⁷ Uo. 49–55.

A kora-középkori misszió és egyházszerzés során az eltérő nyelvű, etnikumú és szokásrendű keresztények közti feszültség többször nehéz helyzeteket okozott, például a britek, illetve más kelta népek és az angolszászok között.⁸ A misszióban a Biblia és a liturgikus könyvek, valamint az egyházfegyelmi, kánonjogi szövegek fordításának fontos szerepe volt. Szent Cirill és Metód műve – melyről a maga korában heves viták folytak – értékes eredményeket és emlékeket hagyott a szláv népek körében.⁹ Szent Cirill és Metód akciója nem csupán a szláv nyelvnek a latin rítusban való használata miatt ütközött ellenállásba, hanem a püspöki szék(ek) alapítása miatt is a szláv népek számára (Pannonia részére). Erre azonban nem úgy került sor, hogy két joghatóság jött volna létre egyazon területen, hanem már meglévő egyházmegye területének felosztásáról,¹⁰ illetve az ősi siriumi érseki szék felújításáról (újra betöltéséről)¹¹ volt szó.

A kereszties hadjáratok nyomán, főként pedig a velenceiek akciója következtében, melynek során a nyugatiak 1204-ben elfoglalták Konstantinápolyt, a latin kereszténység fontos és új típusú tapasztalatokat szerzett a különböző keleti és nyugati keresztény közösségek együttéléséről, akár egyetlen városon belül is. Hasonló helyzetek korábban sem voltak teljesen ismeretlenek sajátosan is Itáliában, a Balkánon vagy Kelet-Európában.

3. A IV. LATERÁNI ZSINAT 9. KONSTITÚCIÓJA

3.1. A zsinati rendelkezés szövege és jelentése

Közvetlenül a IV. Lateráni Zsinat (1215) előtt nézeteltérés támadt a konstantinápolyi latin pátriárkai szék betöltése körül. A városban lévő Szent Pál-templom velencei plébánosa és a herakleiai érsek egyaránt azt állították, hogy törvényesen megválasztották őket erre a pátriárkai tisztségre. Mindketten Rómába utaztak, hogy megvédjék jogaikat. A pápa a zsinat hajnalán a bíborosok tanácsára Gervasius herakleiai latin érsek javára döntötte el a kérdést.¹² A zsinaton a nemzetek nyelvének és rítusának különbözőségével a 9. konstitúció foglalkozott. Háttérül a pápának az az elgondolása szolgált, hogy a Konstantinápolyi Latin Császárság megalapításával a keleti keresztényekkel létrejött az egység.¹³ „Mivel sokhelyütt ugyanabban a városban és ugyanabban az egyházmegyében különböző nyelvű népek keverednek, melyeknek ugyanabban a hitben különböző rítusaik és szokásaik vannak, szigorúan megparancsoljuk – mondja a zsinat –, hogy az ilyen városok vagy egyházmegyék főpapjai gondoskodjanak alkalmas férfiakról, akik a rítusok

⁸ Vö. EWIG, E., *Die lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hrsg. v. Jedin, H., II/2, Freiburg–Basel–Wien 1975/1985, 95–179, főként 168. 171–173. Egy ilyen összeütközésről lásd pl. BEDA, *Hist. Eccl.* III, 25.

⁹ Vö. pl. BALICS, L., *A kereszténység története hazánk mai területén a magyarok letelepedéséig*, Budapest 1901, 266–269.

¹⁰ Vö. pl. WOLFRAM, H., *Am von Salzburg und Karl der Große*, in *1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum* (Hrsg. Dopsch, H.–Kramml, P. F.–Weiß, A. S.; Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 18. Ergänzungsband), Salzburg 1999, 23–25. 28. 30 n. 14.

¹¹ Vö. VIII. János pápa levelét: JE 2973 = JAFFÉ, Ph., *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Curaverunt Loevenfeld, S.–Kaltenbrunner F.–Ewald, P., Lipsiae 1885 (úny. Graz 1956), nr. 2973.

¹² HEFELE K.-J. V.–LECLERCQ, H., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, VI/1, Paris 1914. 1318. Vö. WOLTER, H., *Das Papsttum auf der Höhe seiner Macht (1198–1216)*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hrsg. v. Jedin, H., III/2, Freiburg–Basel–Wien 1968/1985, 168–236, különösen 210.

¹³ WOLTER 211, 8. jegyz. Vö. Conc. Later. IV, cc. 4, 5, 14.

és nyelvek különbözőségének megfelelően végezzék számukra a szent officiumot, szolgáltassák ki az egyházi szentségeket, és tanítsák őket szavukkal és példájukkal egyaránt. Teljességgel megtiltjuk azonban, hogy ugyanannak a városnak vagyis egyházmegyének több főpapja legyen, mintha egy testnek több feje volna, akár egy szörnyszülöttnek. Ám ha a fent említett okok miatt a sürgető szükség úgy kívánná, a helyi püspök nevezzen ki magának egy katolikus főpapot, aki vikáriusként gondoskodik ezekről a nemzetekről¹⁴ az említett dolgokban, és mindenben engedelmességen neki mint alárendeltje¹⁵. A rendelkezés végül önmagától beálló kiközösítést, makacsság esetére pedig letételt (*depositio*) helyez kilátásba azok ellen, akik – a szükséges kinevezés nélkül – befurakodnak más egyházmegyéjébe és ott ilyen funkciókat gyakorolnak. Ezekben az esetekben, ha szükséges, a világi karhatalom (*brachium saeculare*) segítségét is igénybe kell venni.¹⁶ Az említett történeti előzményeken túl a rendelkezés eredeti jelentésének és hatástörténetének megértéséhez hangsúlyoznunk kell, hogy Antonio García y García kutatásai alapján „a lateráni rendelkezések kidolgozása nem a zsinatnak mint olyannak a műve, hiszen azokat a gyűlés előtt a kánonjogász és teológus pápa, III. Ince szerkesztette meg”.¹⁷ A 9. konstitúció szövegszerű alapjául szolgáló esetleges régebbi forrásokra mindeddig nem bukkantak.¹⁸ A szöveg a benne említett csoportokat nyelvük, rítusaik és szokásaik (*mores*) alapján azonosítja. A papoknak, akiket a helyi püspöknek meg kell bíznia ezeknek a csoportoknak az ellátásával, három fő feladatuk van: a liturgia végzése, a szentségek kiszolgáltatása – ami nem csupán liturgikus, hanem fegyelmi szempontok figyelembevételét is kívánja – és az emberek oktatása szóval és példával. Ez utóbbi tevékenység különösen is megkívánja a hívek nyelvének ismeretét. A helyi püspöknek ezenkívül megfelelő katolikus vikáriust is ki kell neveznie az adott csoport (*natio*) ellátására ezeknek a tevékenységeknek a területén. Ennek a vikáriusnak a város püspökétől függő főpaprak (*praesul*) kell lennie. Tehát nem egyenrangú a város püspökével. Összhangban a Niceai Zsinat 8. kánonjával, a rendelkezés szigorúan tiltja, hogy ugyanannak a városnak vagy egyházmegyének két püspöke legyen. Amint már Carl-Joseph von Hefele hangsúlyozta, tévesek azok a vélemények, amelyek a lateráni rendelkezésben említett különbséget csupán a prédikáció eltérő nyelvére igyekeztek korlátozni feltételezve, hogy a misét magát és a többi liturgikus szertartásokat mindenkinek latinul kellett végeznie¹⁹.

Az előírás értelmének további megvilágítása érdekében hasznos lehet áttekinteni a 9. konstitúció tartalmát megjelölő címeket azokban a kéziratokban, melyek ennek a zsinatnak a rendelkezéseit foglalják magukban. A kódexekben ezek a rubrikák eléggé különbözőek, egyes kéziratokban pedig teljesen hiányoznak. Sokszor csupán a rítusok különbözőségét említik.²⁰ Egyetlen kódexben beszél csak a megfelelő rubrika kifejezetten a nyelvről: „A különböző nyelvek szertartásainak végzéséről.” (*De officii diuersarum lingua-*

¹⁴ A nemzet (*natio*) fogalma ekkor még nem egyértelmű. Az egyetemeken sokszor elszakad a nyelvi-etnikai szempontoktól. A Konstanzi Zsinaton (1414–1418) a szavazást *nationként* rendezik. Vö. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Église nationale. Histoire d'une expression*, in UÖ., *Église et Autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval* (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique 14), Paris 2006, 286–289.

¹⁵ Conc. Later. IV, c. 9: *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. García y García, A. (Monumenta Iuris Canonici A, 2), Città del Vaticano 1981, 57–58.

¹⁶ Uo. 58.

¹⁷ GARCÍA, *Constitutiones* 6.

¹⁸ Vö. uo. 12–15.

¹⁹ HEFELE-LECLERCQ VI/1, 1340.

²⁰ GARCÍA, *Constitutiones* 143.

rum celebrandis.)²¹ Ez az összefoglalás azonban túlzottan leszűkíti a rendelkezés értelmét, amely a hívek tanításáról is szól, a szentségek kiszolgáltatása pedig többet jelenthet a pusztaszertartásnál. Mindenesetre úgy tűnik, ez a rubrika is keleti keresztény közösségeket tart szem előtt, akiknek megvolt a saját rítusuk és a saját liturgikus nyelvük.

3.2. A lateráni rendelkezés magyarázata a kánonjogászok műveiben

Kevéssel a zsinat után a kánonjogászok már kommentálni kezdték a lateráni rendelkezéseket.²² Az ő magyarázataik is arról árulkodnak, hogy hogyan értelmezték a kortársak a szöveget. Ioannes Teutonicus a IV. Lateráni Zsinat konstitúcióihoz írt glosszaapparátusában megjegyzi, hogy a püspökök fizetni is kötelesek azokat a papokat, akiket a különböző csoportok lelkipásztori ellátásával megbíztak.²³ Foglalkozik az ilyen közösségek számára esetleg kinevezett vikáriusok hatalmának jellegével is. Megállapítja, hogy nem delegált, hanem rendes hatalmuk (*potestas ordinaria*) van.²⁴ A szerző feltételezi, hogy az ilyen vikárius felszentelt püspök.²⁵ Ennek a püspöknek eszerint teljesen hasonló jogállása volt, mint a hatályos kánonjog szerint püspöki helynökké kinevezett segédpüspöknek.²⁶

Vincentius Hispanus apparátusában ugyancsak hangsúlyozza, hogy a sajátos csoportok számára kinevezett személyt a püspöknek kell díjazásban részesítenie.²⁷ Kidomborítja annak lehetetlenségét, hogy két püspök legyen a feje ugyanannak az egyházmegyének, ám természetesen elismeri, hogy egy egyházmegyét vagy egy plébániát, illetve más javadalmat két részre lehet osztani. Ilyenkor azonban a korábbi egyetlen (területileg körülhatárolt) szervezeti egységből kettő keletkezik.²⁸ Vincentius apparátusának ez a szakasza volt az alapszövege Damasus Hungarus magyarázatának, melyet a IV. Lateráni Zsinat 9. konstitúciójához fűzött.²⁹ Damasus azonban átalakította Vincentius szövegét és hozzáfűzte a saját megjegyzéseit. Megismételte Vincentius utalását az egyházmegye kettéosztásának lehetőségéről, de világosabban utalt arra, hogy ezt a megosztást területi (és nem személyi) alapon kell érteni.³⁰ Pontosította, hogy az említett csoportok számára kinevezett vikáriusnak bírói és végrehajtó hatalma, illetve a korabeli fogalmakkal élve *contentiosa*

²¹ Roma, Archivio della Basilica Lateranense, MS A.70 fol. 37r–43v; vö. GARCÍA, *Constitutiones* 143.

²² VÖ. GARCÍA Y GARCÍA, A., *The Fourth Lateran Council and the Canonists*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, ed. Hartmann, W. – Pennington, K. (*History of Medieval Canon Law*), Washington, D. C. 2008, 367–378.

²³ IOANNES TEUTONICUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense*, ad c. 9 v. Quoniam ... prouideant uiros idoneos: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 201 („suis expensis”).

²⁴ Uo. ad c. 9 v. constituat sibi uicarium in predictis: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 202.

²⁵ Uo. („Set a quo consecrabitur iste episcopus?”).

²⁶ Lásd már HEFELE – LECLERCQ VI/1, 1339, 2. jegyz.

²⁷ VINCENTIUS HISPANUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense*, ad c. 9 v. prouideant uiros idoneos: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 303 („in expensis episcopi”).

²⁸ Uo. ad c. 9 v. unum corpus: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 303 („Istud determinat totum. Non enim est dubium quin una parochia diuidi possit in duas et unus episcopatus in duos et una prebenda in duas ut de cetero non sit una, quia illud prohibetur in Turonensi concilio, supra de prebend. Maioribus lib. i. [1 Comp. 3.5.10; X 3.5.8]. Possunt autem diuidi, ut sint due de cetero sicut fundus, ff. commun. predior. Si quis duas § i. [Dig. 8.4.6.1]”).

²⁹ GARCÍA, *Constitutiones* 414, 33. jegyz.

³⁰ DAMASUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense*, ad c. 9 v. diuersos pontifices habeat: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 423 („Fiunt enim duo, ita quod resultant due conterminaciones, non autem quod in una conterminacione sint duo episcopi, ut xvi. q. i. Plures [C. 16 q. 1 c. 54]”).

és *voluntaria* joghatósága van, és olyan feladatokkal is rendelkezik, melyek az egyházi rend szentségének gyakorlását kívánják.³¹ A sajátos rítusú csoportok részére adott helynőkök bírói tevékenysége egyébként a késő középkori Magyarországon egyértelműen igazolt. Az esztergomi érseknek például volt „görög vikáriusa”, akit a pápa engedélyével nevezett ki.³² Damasus hangsúlyozza, hogy az ilyen helynőkök a megyéspüspök halála után is megőrzik hivatalukat, mert (mint püspökök) a pápától kapták kinevezésüket.³³

Megjegyzendő, hogy a hívők rítusára és nyelvére vonatkozó előírás a IV. Lateráni Zsinat rendelkezéseiben egy lelkipásztori reform keretében helyezkedik el. Több konstitúció³⁴ is foglalkozik az alkalmas, jól képzett és jó erkölcsű papok kiválasztásával a lelkipásztori gondozással járó hivatalokra. Közülük is kiemelkedik a 10. rendelkezés, mely közvetlenül követi az általunk vizsgáltat és arról szól, hogy alkalmas papokat kell megbízni a prédikálásra, a gyóntatásra és más lelkipásztori feladatokra.³⁵ Az ilyen papok kiküldésének indoka főként az, kivált a nagy egyházmegyékben, hogy a püspök nem tudja (személyesen) meglátogatni és gondozni az egész rábízott népet.³⁶ Ezek a papok tehát a püspök helyetteseiként dolgoznak, ezért a püspöknek kell díjazni őket.³⁷ A zsinat 9. konstitúciójának első magyarázói, Ioannes Teutonicus,³⁸ Vincentius Hispanus³⁹ és Damasus Hungarus⁴⁰ egyaránt kifejezetten utalnak a 10. konstitúcióra, érvként használva azt annak igazolására, hogy a hívők nyelv vagy rítus szerinti csoportjainak ellátásával megbízott papokat is a püspöknek kell fizetnie. Tehát ez utóbbiak feladatát a prédikálni, ta-

³¹ Uo. ad c. 9 v. *constitua tibi uicarium in predictis*: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 423 („et ita erit uicarius episcopi in hiis que ad uoluntariam iurisdictionem pertinent et in hiis que ad contentiosam iurisdictionem. Item in hiis que sunt ordinis”).

³² Leo X, 1521. V. 16: BÓNIS Gy., *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bírászkodás történetéhez a középkori Magyarországon* (ed. Balogh, E.) (Jogtörténeti Tár 1/1), Budapest 1997, n. 4290 („episcopus circa negotia et causas dictorum Grecorum, vicarium Grecum in pispis Grecis gratum, vel per ipsos Grecos eligendum ... deputare, quodque in causis appellationis ad metropolitanum ... dictus metropolitanus similiter in dictis causis iudicem Grecum deputare teneatur”), ed. TÖRÖK J., *Magyarország primása. Közjogi és történeti vázlat*, Pest 1859, II, 94. Fennmaradt azonban 1525-ből olyan dokumentum is, mely azt igazolja, hogy az esztergomi (latin) általános helynök ítélkezett olyan ügyben, ahol az alperesek görögök voltak; vö. ERDŐ, P., *Das älteste Protokollbuch des Vikariatsgerichts von Esztergom (Ungarn)*, in *Festschrift Rudolf Weigand* (Studia Gratiana 27), 1996, 79 = Uő., *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien* (Aus Religion und Recht 3), Berlin 2005, 110 („Domine Agathe contra Grecos”). Vö. Uő., *Eastern Europe*, in *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law* (ed. Hartmann, W.–Pennington, K.) (*History of Medieval Canon Law*), Washington, D. C. 2015, 599–654, főként 622 (sajtó alatt).

³³ DAMASUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. *constitua tibi uicarium in predictis*: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 423 („Et remanebit iste presul etiam mortuo maiori episcopo et alio ei substituto, cum constitua tur per auctoritatem pape, licet sit uicarius episcopi, ut supra de offic. uicar. Ad hec lib. i. [1 Comp. 1.20.4]”).

³⁴ Pl. cc. 10, 26, 27, 29 stb.

³⁵ Ed. GARCÍA, *Constitutiones* 58–59, cit. 59 („episcopi possint coadiutores et cooperatores habere, non solum in predicationis officio uerum etiam in audiendis confessionibus et penitentis iniungendis ac ceteris que ad salutem pertinent animarum”).

³⁶ Uo. 58.

³⁷ Uo. („qui plebes sibi commissas uice ipsorum ... sollicite uisitantes, eas uerbo edificent et exemplo; quibus ipsi cum indiguerint, congrue necessaria subministrent”).

³⁸ IOANNES TEUTONICUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. Quoniam ... prouideant uiros idoneos: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 201 („suis expensis, ut infra c. proximo [Conc. Later. IV, c. 10; 4 Comp. 1.13.3; X 1.13.15]”).

³⁹ VINCENTIUS HISPANUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. Quoniam in plerisque ... prouideant uiros idoneos: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 303.

⁴⁰ DAMASUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. Quoniam in plerisque ... prouideant uiros idoneos: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 423.

nítani és gyóntatni kiküldött papok funkciója egyik alfajának, vagy legalábbis ahhoz hasonlónak (azzal analógnak) tekintik.

A 9. lateráni konstitúció két további rövid összefoglalását találjuk a *Casus Parisienses*-ben⁴¹ és a *Casus Fuldenses*-ben. Ez utóbbi mű azonban nem említi összefoglalójában a rítust, hanem csak a hívek nyelvét,⁴² vagyis már a puszta nyelvi különbséget is olyan indoknak tekinti, amely miatt az adott közösségnek külön lekipásztori figyelmet kell szentelni.

4. A IV. LATERÁNI ZSINAT 9. KONSTITÚCIÓJA A DEKRETÁLIS GYŰJTEMÉNYEK BEN

4.1. A rendelkezés beillesztése a gyűjteményekbe és a korai magyarázatok

Röviddel a zsinat után annak rendelkezéseit beiktatták a *Compilatio quarta* (1216–1217) néven ismert dekretális gyűjteménybe, amelyben így a 9. konstitúció is szerepel.⁴³ Ennek a kollekciónak a szerkesztője a már említett Ioannes Teutonicus volt, aki ehhez a gyűjteményhez az egyetlen⁴⁴ glosszaapparátust is összeállította. Ehhez felhasználta a IV. Lateráni Zsinat konstitúcióihoz írt saját glosszaapparátusát, de figyelembe vette Vincentius Hispanus apparátusát is.

Ugyanez a 9. konstitúció bekerült azután a IX. Gergely pápa által közreadott *Liber Extraba* is.⁴⁵ Így gyakran elmélyült és kreatív magyarázatok kapcsolódtak hozzá a dekretalisztikában évszázadokon át. A hosszú *summarius*, mely a gyűjteményben tartalmi összefoglalásként ezt a fejezetet megelőzi, csupán a nyelvek sokféleségéről beszél, és nem szól a rítusról, sem más ismérvekről, amelyek a hívek egyes csoportjainak azonosságát meghatározhatják⁴⁶. Mégis megjegyzi, hogy ezeknek a csoportoknak a számára a liturgikus szertartásokat (*officia*) a nyelvek sokféleségének megfelelően kell végezni.

IX. Gergely gyűjteményének Bernardus Parmensis által összeállított *glossa ordinaria*-ja a megelőző évtizedek magyarázatait foglalja össze. Világosan megfogalmazza, hogy a vikáriusi tisztséget betöltő püspök hivatala miatt van alárendelve a helyi megyéspüspöknek.⁴⁷ Felmerül benne az a már Damasus Hungarus apparátusából ismert gondolat is, hogy ez a vikárius megtartja hivatalát a megyéspüspök halála után is. Egy ilyen „segéd-püspök” helyzete megfelel ebből a szempontból a szuffragáneus püspökének. Ez utóbbi

⁴¹ *Casus Parisienses* c. 9: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 468 („populi diuersarum linguarum et rituum et unius fidei”).

⁴² *Casus Fuldenses* c. 9: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 485 („Vbi sunt diuerse lingue, conformes rectores debent poni qui ministrent sacramenta et instruant uerbo et exemplo”).

⁴³ 4 Comp. 1.13.2.

⁴⁴ Vö. pl. CAIRNS, J. W.–DU PLESSIS, P. J., *The Creation of the Ius Commune: From Casus to Regula*, Edinburgh 2010, 42.

⁴⁵ X 1.31.14: ed. *Corpus Iuris Canonici. Pars secunda: Decretalium collectiones*, ed. Friedberg, Ae., Lipsiae 1881, 191–192.

⁴⁶ *Summarius* ad X 1.31.14: ed. *Corpus Iuris Canonici*, II, *Decretales Gregorii Papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, Romae 1582, 413 („Cum in civitate vel dioecesi sunt populi diuersarum linguarum, episcopus debet providere eis per viros idoneos, qui secundum varietatem linguarum officia eis celebrent, et sacramenta ministrent. Et si urgens est necessitas, constituat sibi vicarium pontificem illius linguae, non tamen propter hoc eadem dioecesis debet habere duos episcopos”).

⁴⁷ BERNARDUS PARMENSIS, *Glossa ordinaria* ad X 1.31.14 v. Necessitas: ed. *Corpus Iuris Canonici*, II, *Decretales Gregorii Papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, Romae 1582, 413 („... ille pontifex subest diocesano ratione officii quod exercet in eius dioecesi tamquam vicarius, ut sequens littera dicit: secus in illa decre. ad supplicationem”).

kifejezés ebben a vonatkozásban felbukkan már Ioannes Teutonicusnak a IV. Lateráni Zsinat konstitúcióihoz fűzött apparátusában.⁴⁸

4.2. Innocentius és Hostiensis

A IX. Gergely dekretális gyűjteményéhez fűzött egyik legtekintélyesebb kommentár IV. Ince pápa műve, melyről néhány mai szerző megjegyzi, hogy csak kis mértékben tartalmaz eredeti megállapításokat. Ennek a kommentárnak a *Liber Extra* említett fejezetről szóló részéből kitűnik, hogy a szerző szeme előtt a IV. Lateráni Zsinat 9. konstitúciójában említett csoportokról olyan kép lebegett, amely szerint azokat saját nyelvük és rítusuk egyaránt meghatározza, sőt saját liturgikus nyelvvvel rendelkeznek. Szaracénokról, latinokról és görögökről szól, akik „köztünk laknak”.⁴⁹ Az ilyen népek számára kinevezett, püspökké szentelt vikáriusok jogállásáról a szerző kijelenti, hogy meghívhatók más egyházmegyéből, és ilyenkor a helyi megyéspüspök iránti engedelmisségi kötelezettségük abból fakad, hogy tőle kapták vikáriusi hivatalukat.⁵⁰

Ennek a fejezetnek a kapcsán hosszú évszázadokon át idézik Hostiensis megállapítását, aki igyekszik pontosan meghatározni e sajátos helynökök joghatóságának terjedelmét. Hangsúlyozza, hogy az ilyen vikáriusnak azok körében van joghatósága, akik a „saját nyelvéhez tartoznak”.⁵¹ Ez az a pont, ahol mégiscsak feltűnik a joghatóság személyi – és nem csupán területi – vonatkozása. Nem a megyéspüspökök vagy a személyi egyházmegyék szintjén, hiszen fontosnak tekintik, hogy egy városban csak egy (megyéi) püspök lehessen, megőrizve ezzel az egyházmegye területi fogalmát, vagyis továbbra is nagyobb hangsúlyt helyezve a területi, mint a személyi elemre, hanem egyazon püspök különböző (általános) helynökeinek szintjén, akiknek hatáskörét mégiscsak a személyi elem alapján határozzák meg. E tekintetben már a nyelv maga is megfelelő kritériumnak látszik. A nyelvi hovatartozás fogalmának pontos kidolgozása azonban még várat magára. Maga Hostiensis is *Summájában* a nemzetek (*natio*) számára kinevezett vikáriusokról beszél.⁵²

⁴⁸ Uo. ad X 1.31.14 v. Vicarium: ed. Romae 1582, 413 („Et tamen habebit iste vicarius ordinariam iurisdictionem sive potestatem, supra de offi. archid. ad hoc. [X 1.23.7] et 25. dist. perlectis. [D. 25 c. 1] ubi archidiaconus est vicarius episcopi, et tamen iurisdictione sua ordinaria est perpetua. Sic videtur quod aliquis qui non est archiepiscopus, potest habere suffraganeum”). Vö. IOANNES TEUTONICUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. constituat sibi vicarium in predictis: ed. GARCÍA, *Constitutiones* 202.

⁴⁹ SINIBALDUS FLISCUS (INNOCENTIUS IV), *Commentaria super libros quinque Decretalium*, ad X 1.31.14 v. Quoniam in plerisque, ed. Francofurti ad Moenum 1570, fol. 152vb („Populi Saraceni, Latini et Graeci, qui inter nos habitant”).

⁵⁰ Uo. ad X 1.31.14 v. Necessitas: ed. Francofurti ad Moenum 1570, fol. 152vb („hic apparet hoc ipsum de dispositione esse. arg. 7. q. 1. non autem [C.7 q.1 c.12]. 1. q. 7. quod pro remedio [C.1 q.7 c.7] ad idem. sup/ra/. de renun. ad sup. [X 1.9.9] et hoc ex verbo apparet, ibi cui concessimus. Et hoc intelligo, nisi primo episcopus in dioce/si/ alterius ad aliquod officium cui ratione illi debebant subesse, secus si alias vocaret ad supplendum defectum suum. 7. q. 1. pontifices [C.7 q.1 c.4]”).

⁵¹ HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Commentaria in Decretales*, ad X 1.31.14 v. Vicarium: ed. Venetiis 1581 (úny. Torino 1965), I, fol. 165v, n. 5 („Qui etiam inter illos qui suae linguae sunt ordinariam iurisdictionem habebit, sicut dicitur de archidiacono et archipresbytero, qui vicarii episcopi sunt, et tamen ordinariam iurisdictionem dicuntur habere xxv. di. perlectis. [D. 25 c. 1] supra de of. archi. et de of. archipr. c. i. c. j. [X 1.23.1; X 1.24.1]”).

⁵² HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Summa*, Lib. I, tit. de officio vicarii (31), n. 5: ed. Lugduni 1537 (úny. Aalen 1962), fol. 46rb („In quibus casibus sit licitum per vicarium deservire ... Sextus est ratione diverse nationis. infra. de offi. ordi. quoniam. [X 1.31.14] supra de tempo. ordi. quod translationem [X 1.11.11]”).

Külön figyelmet érdemel az a mód is, ahogyan a szerző a sajátos csoportok lelki gondozására kijelölt vikáriust vagy megfelelő papot azonosítja. Nem elégszik meg a nyelv ismeretével, hanem az adott csoporthoz való tartozást kívánja. Ez mindenképpen érthető feltétel, ha meghatározott rítusú közösségekre vonatkozik.⁵³ Szem előtt tartja azonban azt a lehetőséget is, hogy az illető lelképásztor más környezetből érkezik. Ebben az esetben alkalmazkodnia kell a rábízott közösséghez és az ő képességeiknek és szokásainak megfelelően kell eljárnia.⁵⁴

4.3. Ioannes Andreae szintézise

Ioannes Andreae lesz az később, aki a korábbi kánonjogászok gondolatait összefoglalva *Commentaria Novella* néven ismert nagyszabású művében, a dekretálisok említett fejezetéhez írt bevezető *casuban* a szöveg négy fontos állítását különbözteti meg: 1. Ahol a város népe különböző nyelveken beszél, a püspöknek úgy kell gondoskodnia a hívekről, hogy alkalmas személyeket nevez ki számukra a szent szolgálatra (*officiare*), a liturgia végzésére és a szentségek kiszolgáltatására. A helyi püspök vikáriusokat is kinevezhet ilyen közösségek részére. 2. Tilos azonban, hogy ugyanannak az egyházmegyének több megyéspüspöke legyen. 3. Ha a sürgető szükség úgy kívánja, a megyéspüspök kinevezhet magának az ilyen csoportok számára vikárius gyanánt valamely katolikus főpapot. 4. Ha valaki (máshová tartozó püspök, stb.) bitorolja ezeket a funkciókat, súlyos büntetés alá esik.⁵⁵ A nyelvek tekintetében, a megfelelő dekretális helyet magyarázva a szerző görögökről, latinokról, „herminii”-ről (örményekről?) és a hozzájuk hasonlókról beszél, továbbá hegyeken inneniekről (*Citramontani*) és hegyeken túliakról (*Ultramontani*), akik „mint mondják, a Trentói és a Veronai egyházmegyében élnek”.⁵⁶ Később Panormitanus az egy városban belüli kétnyelvűsége további konkrét példákat sorol fel. „Mert gyakran megesik – írja –, hogy ugyanabban a városban vannak görögök és latinok, mint Konstantinápolyban vagy sokhelyütt Calabriában. Vagy olaszok és németek [élnek együtt], mint Trento városában. Vagy franciák és németek, mint Metzben.”⁵⁷

⁵³ HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Commentaria ad X 1.31.14 v. Conformem*: ed. Venetiis 1581 (úny. Torino 1965), I, fol. 165v, n. 4 („sicut parochiani Graeci sunt, ita et ipse Graecus sit, et ipsorum ritus servet”).

⁵⁴ Uo. n. 5 („Nota ergo hic, quod quilibet debet se conformare quantum potest et decet illorum moribus, inter quos conversatur xli. di. quisquis [D. 41. c. 1] et capacitati eorum quos decet viii. quaestio i. oportet [C. 8 q. 1 c. 12] et intelligentiae eorum, quibus praedicat xliii. di. sit rector. [D. 43 c. 1] et c. in mandatis. [D. 43 c. 2] et in summa. magni sibi faciunt provinciales et honorificum reputant, si eorum consuetudines observentur et commendentur, ut patet ff. de of. procon. si in aliquam [Dig. 1.16.7]”).

⁵⁵ IOANNES ANDREAE, *In Primum Decretalium Librum Novella Commentaria*, ad X 1.31.14 Casus: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb.

⁵⁶ Uo. ad X 1.31.14 v. Linguarum: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb („Ut Graeci et Latini, de tempo. ordi. cum secundum [X 1.11.9], vel Herminii, et his similes, vel Citramontani et Ultramontani, ut fertur in dioecesi Veronen/si/ et Tridentina. Et est simile de decimis. in aliquibus [X 3.30.32]”).

⁵⁷ NICOLAUS DE TUDESCHIS (PANORMITANUS), *Commentaria in Decretales*, ad X 1.31.14 v. Prohibemus, n. 2: ed. Venetiis 1570, I/2, fol. 154vb („...in eadem civitate sunt Graeci et Latini ut in civitate Constantinopolitana, et in multis locis Calabriae. Item Italici et Teutonici, ut in civitate Tridentina. Item Gallici et Teutonici, ut in civitate Meten.”).

Ioannes Andreae szerint a *ritus* szó a magyarított fejezetben a szentségekre, a *mores* kifejezés pedig pedig a többi cselekményekre vonatkozik.⁵⁸ Rövid utalás után arra a kérdésre, hogy kik alkalmasak erre a sajátos szolgálatra és milyen oktatást kell adniuk a híveknek,⁵⁹ Ioannes Andreae megemlíti Velence sajátos helyzetét, megjegyezve, hogy az nem ellenkezik az itt szereplő szabállyal, mivel a pátriárka Grado (és nem Velence) címét viseli.⁶⁰ A *praesul* szó a lateráni rendelkezésben arra a személyre vonatkozik, akit a megyéspüspöknek vikáriussá kell kineveznie a sajátos csoportok számára, és – a szerző szerint – bármilyen főpapot jelenthet, nem csupán püspököt. De Hostiensis és mások ebben a szövegösszefüggésben a preláton mégis felszentelt püspököt értenek. Ha nem volna püspök, nem szolgálthatná ki a szent rendeket. Ám ez a püspök nem megyéspüspök, hanem a helyi püspök vikáriusa.⁶¹ Ioannes Andreae kellő figyelmet szentel a lelkipásztori vonatkozásoknak is. Hostiensishez hasonlóan *parochiani* néven említi a bizonyos nyelvhez vagy rítushoz tartozó híveket.⁶² Szerzőnk mindenesetre Goffredus Tranensisre utalva jogi és lelkipásztori elvként fogalmazza meg, hogy a papoknak alkalmazkodniuk kell annak a közösségnek a törvényes szokásaihoz, amelyhez küldetést kaptak, azok adottságaihoz, akiket tanítaniuk kell, és azok felfogóképességéhez, akik számára prédikálni kötelesek.⁶³ Hozzáfűzi ehhez azt a Római Birodalom közigazgatásának tapasztalatából származó – Hostiensis által említett – megfigyelést is, hogy a tartományok lakossága nagyra értékeli, ha szokásaikat tiszteletben tartják.⁶⁴ Ez az elv pedig, bár Ioannes Andreae nem mondja kifejezetten, jelenti a hívek saját szokásainak és nyelvének tiszteletét is. Követése tehát akkor is ajánlatos, ha ezek a hívek esetleg értenek más nyelvet is.

5. A HÍVEK NYELVÉNEK ISMERETE AZ APOSTOLI KANCELLÁRIA SZABÁLYAIBAN

A hívek nyelvének ismeretére vonatkozó különböző kánonjogi normák közül, melyek ezt a készséget mint a javadalom elnyerésének feltételét tárgyalják, kiemelkednek a kancelláriai szabályok (*Regulae Cancellariae*), amelyek XXII. János pápa korától fogva az Apostoli Kancellária többi dokumentumától különböző műfajt alkotnak.⁶⁵ XI. Gergely

⁵⁸ IOANNES ANDREAE, *Commentaria ad X 1.31.14 v. Ritus e v. Mores*: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb.

⁵⁹ Uo. ad X 1.31.14 v. *Idoneos*: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb („de rescrip. cum adeo [X 1.3.17], de electio. causam [X 1.6.8]”) e v. *Instruendo*: uo. („, sic supra de electio. cum in cunctis [X 1.6.7], supra de statu monac. cum ad mona. [X 3.35.6] Hostien/sis/”).

⁶⁰ Uo. ad X 1.31.14 v. *Pontifices*: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb („80. distinctione. capitulo secundo [D. 80 c. 2], nec. ob. de Venetis: quia patriarcha Gradensis est, ut ibi no.”).

⁶¹ Uo. ad X 1.31.14 v. *Praesulem*: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb („id est praelatum, sive rectorem, non tamen episcopum. Est enim praesulis nomen generale, sicut et praesidis. ff. de officio praesi. leg. 1 [Dig. 1.18.1], et praepositi, infra de verborum significato. quamvis. [X 5.40.9] secundum Goffred/um/. Sed Hostiens/is/ et Abb/as/ intelligunt de praesule episcopo: alias non posset ordines celebrare; non tamen erit episcopus illius loci, sed episcopi vicarius: ut dicitur hic, si ergo sunt parochiani Graeci, habebit episcopus vicarios Graecos”).

⁶² Uo.

⁶³ Uo. ad X 1.31.14 v. *Conformem*: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb („conformare se debet quis moribus ipsorum, cum quibus vivit. 41. distinctio. quisquis. [D.41 c.1] et capacitati eorum quos decet. octava quaestione prima. oportet. [C.8 q.1 c.12] et intelligentiae eorum, quibus praedicat. 43. distinctione sit rector [D.43 c.1], Goffred/us/ et provinciales sibi magnum reputant, si suae consuetudines commendentur, et servantur. ff. de officio procons. si in aliqua [Dig. 1.16.7], Hostiens/is/”).

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Vö. TANGL, M., *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500*, Innsbruck 1894 (úny. Aalen 1959), IV; OTTENTHAL, E. v., *Regulae Cancellariae Apostolicae. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nikolaus V.*,

pápa 71. regulája szerint azoknak, akik plébániát akarnak elnyerni pápai intézkedéssel vagy pápai parancs (*mandatum*) útján, érteniük és érthetően beszélniük kell annak a helynek a nyelvét, ahol a plébánia található. Ellenkező esetben az intézkedés vagy a parancs érvénytelen volt.⁶⁶ A megfogalmazás elég óvatosságnak tűnik, hiszen nem a hívek nyelvét említi, hanem a helyi nyelvet. Ugyanezt tartalmazta XIII. Benedek pápa 75. regulája,⁶⁷ valamint V. Sándor 6. regulája⁶⁸ is, mely a korábbi szabályokat általános formulával újítja meg. Ugyancsak megújítja ezt a szabályt IV. Jenő pápa 63. regulája, de kiterjeszti hatályát a várományokra (*gratiae expectativae*) is.⁶⁹ IV. Jenőnek ez a rendelkezése ismétlődik azután V. Miklós 19. regulájában⁷⁰. A XV. század közepétől a *Regulae Cancellariae* állandó formulaként kerül kibocsátásra minden pápa uralkodása alatt.⁷¹ V. Sándor 24. regulájában új elemek merülnek fel: a plébániákról szóló szabály ugyanennek a pápának egy másik regulájában⁷² ismétlődik, itt viszont a lelkipásztori gondozás kötelességével járó javadalmakról van szó, amelyek nagyobbak is lehetnek, mint egy plébánia. Ezek elnyerésére nézve hangsúlyozza a szabály, hogy senki sem kaphat érvényesen ezek adományozásáról vagy velük kapcsolatos várományi vagy más jogról szóló pápai intézkedést „saját nyelv/terület/én kívül” (*„extra suum proprium ydionia”*).⁷³ Az ilyen kegyek érvénytelenek lennének, ezért a róluk szóló apostoli levelet sem szabad kiküldeni, kivéve ha a címzett bíboros⁷⁴. Ezen a ponton a nyelv tudás többé-kevésbé politikai jelentőséget nyer. Ez válik nyilvánvalóvá abban a megfogalmazásban, ahogyan IV. Jenő pápa 32. regulája ezt a szabályt megújítja. Kijelenti ugyanis, hogy senki nem nyerhet el várományi jogot saját nemzetén (országán, *natio*) kívül, kivéve ha az adott nyelvet ismeri.⁷⁵ A rendelkezésnek ez az utóbbi formája ismétlődik V. Miklós 85. regulájában is.⁷⁶ Megjegyzendő azonban, hogy IV. Jenő 32. regulájának szövegéből a kéziratos hagyományban előfordul egy hosszabb változat is, amely így szól: „Senki sem kérhet várományi /jogot tartalmazó/ kegyet nemzetén kívüli városban vagy egyházmegyében, ha nem érti a hely általános

Innsbruck 1888 (úny. Aalen 1968), VIII–XIII; DEL RE, N., *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici* (Sussidi eruditi 23), ³Roma 1970, 285–286; MEYER, A., *Spätmittelalterliche päpstliche Kanzleiregeln*, in *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Frühen Neuzeit*, Hrsg. Drossbach, G., Paderborn 2010, 95–108, különösen 101. A műfajról szóló irodalomhoz lásd FRENZ, Th., *Bibliographie zur Diplomatie und verwandten Fachgebieten der Historischen Hilfswissenschaften mit besonderer Berücksichtigung der Papsturkunden. Herscherurkunden, Päpste, Geschäftsgang, Kanzleiordnungen, -regeln, -leitfäden*: vö. <http://www.phil.uni-passau.de/histhw/bibliographie/> (a kutatás ideje: 2015. 08. 04.).

⁶⁶ Ed. OTTENTHAL 40 („nisi persona bene intelligat et intelligibiliter loquatur ydionia illius loci ubi dicta parrochialis ecclesia consistat”).

⁶⁷ Ed. OTTENTHAL 136.

⁶⁸ Uo. 161 („dominus noster approbavit et renovavit omnes regulas et ordinationes alias non revocatas vel limitatas suorum predecessorum usque ad Gregorium XI. inclusive”).

⁶⁹ Uo. 247 („provideri aut gratiam expectativam concedere”). Az ilyen kegyekhez lásd pl. MOLLAT, G., *Expectatives*, in *Dictionnaire de droit canonique*, Dir. Naz, R., V, Paris 1953, 678–690; FAJARDO FERNÁNDEZ, J., *Expectativa de derecho*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, Dir. Otaduy, J. – Viana, A. – Sedano, J., Cizur Menor–Pamplona 2012, III, 860–861.

⁷⁰ OTTENTHAL 257.

⁷¹ Uo. XIV.

⁷² Lásd fent: Alexander V, Reg. 6: ed. OTTENTHAL 161.

⁷³ Ed. OTTENTHAL 168.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo. 243 („Item voluit quod nullus extra suam nationem, nisi ydionia intelligat, gratiam expectativam impetret, alias gratia sit nulla”).

⁷⁶ Uo. 265 (1447; vö. Nicolaus V, Reg. 41: ed. uo. 261).

nyelvét, vagy ha azon a helyen több nyelv /használatos/, azok valamelyikét, egyébként a kegy érvénytelen lesz”.⁷⁷ Noha az a kézirat, amely ezt a változatot tartalmazza, „egyike a legpontosabbaknak”,⁷⁸ a többi kódex a rövidebb formát közli. Ottenthal szövegkiadása is az utóbbit fogadja el eredetinek. A hosszabb variáns mégis jelentősnek tűnik a későbbi, főként francia magyarázatok tükrében.

IV. Sixtus megismétli mind a plébánosoktól a helyi nyelv tudását követelő szabályt,⁷⁹ mind azt az előírást, amely a külföldi javadalmasoktól annak a nyelvnek az ismeretét kívánja, amelyet „az emberek ott általában beszélnek”.⁸⁰ VIII. Ince 19. regulája lényegében változatlanul újítja meg a plébános nyelvtudásáról szóló intézkedést, de a szabálynak adott cím (*summarium*) már nem a templom helyének, hanem az országnak a nyelvéről beszél.⁸¹

6. A KANCELLÁRIA SZABÁLYAINAK MAGYARÁZATAI

A *Kancelláriai szabályok*at a megszilárdulásukat követő évszázadok kánonjogászai bőségesen kommentálták.⁸² Ezek közül a magyarázatok közül háromra térünk ki, melyek különösen jelentősek témánk szempontjából: Alfonsus de Soto nagy kuriális tapasztalatra támaszkodó, kritikus hangú glosszájára, mely a *Kancellária szabályainak* legrégebbi részletes magyarázata (legalább részben 1484 és 1486 közt íródott),⁸³ a kuriális tisztségviselő, majd püspök Luis Gómez (1484–1543) magas színvonalú művére⁸⁴ és a sok tekintetben vele ellentétes nézetet képviselő, gallikán szemléletű Pierre Rebuffi (1487–1557)⁸⁵ munkájára.

⁷⁷ Cod. Vat. 4138 foll. 115–121: ed. OTTENTHAL 243, jegyz. g („nationem in aliqua civitate vel diocesi gr/atiam/expect/ativam/ impetret, nisi ydioma ibidem commune, vel si diversa sint ibidem ydiomata, aliquod eorum intelligat, alias huiusmodi gratia nullius sit roboris vel momenti”).

⁷⁸ OTTENTHAL XLV, aki szerint IV. Jenő regulái szövegének azt a példányát, mely ebben a kódexben található, nem írhatták 1436 után.

⁷⁹ Sixtus IV, Reg. 19 (1471: VIII. 27): ed. pl. *Decisiones Rote. Noue ac antique cum marginalibus additionibus et casibus dubijsque et regulis cancellarie apostolice*, Per Iacobum Bragueyrac, Lugduni 1531, fol. 143ra („Item voluit quod si contigit ipsam alicui persone de parochiali ecclesia providere, vel gratiam expectatium concedere nisi dicta persona intelligat et intelligibiliter loquatur idioma ubi ecclesia huiusmodi consistit: prouisio vel mandatum et gratia desuper quo ad parochialem ecclesiam nullius sit momenti”).

⁸⁰ Sixtus IV, Regule expectatiuarum, Reg. 24 (1471. XII. 19): ed. Lugduni 1531, fol. 146ra („Item nullus expectatium gratiam extra suam nationem impetret nisi idioma quod communiter homines loquuntur ibidem intelligat et intelligibiliter loqui sciat, alioquin gratia huiusmodi sit nulla”).

⁸¹ Innocentius VIII, Reg. 19: ed. *Decisiones Rote. Noue ac antique cum marginalibus additionibus et casibus dubijsque et regulis cancellarie apostolice*, Per Iacobum Bragueyrac, Lugduni 1531, fol. 153va (*Summarium*: „Cui concedatur de parochiali ecclesia debet intelligere et loqui idioma illius patrie”).

⁸² Vö. GÖLLER, E., *Die Kommentatoren der päpstlichen Kanzleiregeln vom Ende des 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 85 (1905) 441–460; 86 (1906) 20–34; 259–265.

⁸³ GÖLLER (1905) 444–445. Kiadása a szerző nevének említése nélkül pl. *Regule ordinationes et constitutiones Cancellarie Sanctissimi domini nostri Innocentii diuina prouidentia pape VIII. scripte et correcte in Cancellaria apostolica*, Eucharius Silber (Romae 1484. IX. 13 vel postea) (GW [=Gesamtkatalog der Wiegendrucke, I–VII, Stuttgart–New York 1968; VIII, Stuttgart–Berlin–New York 1978; IX, Stuttgart–Berlin 1991; Xkk., Stuttgart 2000kk.] M12377); *Regule cancellarie apostolice: cum earum notabili et subtilissima glossa: nuper excorrecta et emendata, et multis additionibus non tam nitide quam utiliter decorata*, (Johann Prüss, Strassburg ca. 1500) (GW M12443).

⁸⁴ GÓMEZ, L., *Commentaria in Regulas Cancellarie Iudiciales, quae usu quotidiano, in Curia et foro saepe versantur. Quae, praeter caetera, non inuicundum Utriusque signaturae Compendium, ac Quingentas fere novissimas Rotae Decisiones ... continent*, Impensis Michaelis Tramezini, (Bladi, Romae) 1540.

⁸⁵ REBUFFUS, P., *Praxis beneficiorum*, Romae 1595.

6.1. Alfonsus de Soto

VIII. Ince pápa 19. reguláját magyarázva Soto mindenekelőtt hangsúlyozza, hogy ez érvet jelent „azok ellen a népek ellen, akik az mondják, hogy minden országnak megvan az a kiváltsága, hogy senki sem nyerhet el ott várományi jogot vagy javadalmat a király jóváhagyása nélkül. Ez ugyanis csalás, mert ha érthetően tudja beszélni és érti a nyelvet, az elegendő”.⁸⁶ Ezért a spanyol vagy kasztíliai királyságban királyi engedély nélkül is lehet javadalmuk az aragóniaiaknak, a katalánoknak, a portugáloknak és még a genovaiaknak is, ha értik és beszélnek a nyelvet. Plébániát is kaphatnak. Más javadalmakra ugyanis ez a tilalom nem vonatkozik. Igaz ugyan, hogy IV. Sixtus pápa saját kezdeményezésű (*motu proprio*) bullát adott a spanyol királynak arról, hogy országában külföldi nem kaphat javadalmat a király egyetértése nélkül, de ezt a szerző szerint még a toledói kanonokságokra sem kell alkalmazni, egyrészt mert a bulla kiment a gyakorlatból, másrészt mert Toledo nem tartozik a legszorosabb értelemben vett Kasztíliahoz, hanem külön egységet alkot. Mivel azonban az ügy a magyarázat írásakor harmadfokon még függésben van, Soto nem kíván véglegesen nyilatkozni.⁸⁷ Elvileg azonban azt vallja, hogy a plébánosok nyelvtudásáról szóló regula, mivel érvénytelenné teszi az áthágásával végzett kinevezést, a cselekményt érvénytelenné tevő (*irritans*) rendelkezés, vagyis a büntető törvények módjára szoros értelemben kell magyarázni.⁸⁸ Ezért az ordinárius által adott plébánosi kinevezésekre nem vonatkozik. Ezt egyébként Soto szerint az is alátámasztja, hogy az ordinárius a helyszínen jobban ismeri a jelölteket. Ha nem is teljes biztonsággal, de a szerző az is felveti (*forte dici posset*), hogy ennek a szabálynak az áthágásával maga a pápa is nevezhet ki a nyelvet nem ismerő plébánosokat, ha az okmányban az *ex certa scientia* vagy a *motu proprio* záradékot használja.⁸⁹ Mindent egybevetve Soto magyarázata a kúriai tisztségviselőknek és a kérelmezőknek kedvez, mert szűken értelmezi azt a szabályt, amely az adományozható javadalmak körét korlátozza.

6.2. Luis Gómez

Gómez magyarázatait a *Kancelláriai szabályok* VIII. Ince által kiadott változatához fűzi.⁹⁰ Az ott 19. regulaként *De idiomate* (A nyelvről) cím alatt szereplő szabály kapcsán először a rendelkezés eredetének és természetének kérdését vizsgálja. Megállapítja, hogy a *Kan-*

⁸⁶ (ALFONSUS DE SOTO), *Glossa ad Reg. 19: ed. Regule ordinationes* (GW M12377), (fol. 20v) („Ista regula facit contra vulgares dicentes quod unumquodque regnum habet hanc prerogativam quod nullus potest ibi habere gratiam expectativam nec beneficium sine legitimatione Regis quia hoc est una truffa, nam si sciat loqui ideoma intelligibiliter et intelligat satis est”).

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo. („ista regula est penalís ex quo annullat, ut dicit glo. in c. decet. de immu. eccle. li. vi. [VI 3.23.2] ergo non debet extendi sed restringi regula in penis [VI 5.13.49] et regula odia. de reg. iu. li. vi. [VI 5.13.15]”). Vö. IOANNES ANDREAE, *Glossa ordinaria*, ad VI 3.32.2 v. Processus: ed. *Sextus Decretalium liber a Bonifacio octavo in Concilio Lugdunensi editus. Cum Epitomis, divisionibus et Glossa ordinana Ioannis Andree*, Venetiis 1567, 317a–b (eszerint a templomban folytatott világi perek és az ott hozott ítéletek érvénytelenek, de a templomban kötött szerződések nem. „Nam cum tantum processus et sententias iudicum irritet, et poenalis sit constitutio. poenam non extendendam. infra de reg. iu. in poenis [VI 5.13.49]”).

⁸⁹ (ALFONSUS DE SOTO), *Glossa ad Reg. 19: ed. Regule ordinationes* (GW M12377), (fol. 20v).

⁹⁰ GOLLER (1906) 25; vö. uo. (1905) 449, Gómez a Soto által magyarázott változatot, vagyis VIII. Ince reguláit tartja szem előtt.

cellária szabályai közé ezt a normát először XI. Gergely vette fel.⁹¹ Kijelenti, hogy ez a regula nem csupán hasonlít az isteni joghoz, a természetjoghoz és a *ius communéhoz*, hanem rokonságot, sőt azonosságot mutat velük, vagy akár éppen ezekből került átvételre.⁹² Ennek alátámasztására bőséges érvrendszerre hivatkozik, többek között bibliai szabályokra, az egyetemes kánonjog előírásaira, köztük a IV. Lateráni Zsinat 9. konstitúciójára is (X 1.31.14).⁹³ A plébános kötelességeit felsorolva arra a következtetésre jut, hogy lehetetlen teljesíteni azokat, ha valaki nem érti és nem beszéli érthetően a hívők nyelvét. A megértésen túl azonban felfigyel egy másik szempontra is. Mindenki baráti érzéseket táplál azok iránt, akik a saját nyelvét beszélik és a saját hazájából származnak. Ez is levezethető a kánonjog forrásaiból és a Római Kúria gyakorlatából.⁹⁴ Hozzáfűzi, hogy ez a regula megfelel a közös jognak (*ius commune*) is, vagyis nem kivételt jelent az általános szabály alól, és ezért mint kedvező rendelkezést tág értelemben kell magyarázni.⁹⁵ Ebből a tényből és a *Rota Romana* gyakorlatából arra következtet, hogy a szabály a bíborosokat is kötelezi, akikre a *Kancellária szabályai* általában nem vonatkoznak.⁹⁶ Ugyanez a tág értelmezés kívánja, hogy a szabályt a Római Kúrián kívül is alkalmazzák, nevezetesen a plébániák püspöki intézkedéssel való betöltésekor is. Ezt erősíti meg a rotai joggyakorlat is a betegség miatt történő lemondás vonatkozásában. Itt pedig az analógia alkalmazható, mivel mindkét esetben a feladat ellátására való képtelenségről van szó.⁹⁷

A hívők nyelvét nem ismerő jelöltnek nemcsak a kinevezése vagy a kinevezési utasítása érvénytelen a plébániára, amit a regula kifejezetten említ, hanem a választása vagy a bemutatása is, hiszen a regulát Gómez szerint – mint mondtuk – tág értelemben kell magyarázni.⁹⁸ Sőt azokra is alkalmazni kell, akik egy plébániát *commendam* gyanánt kapnak, egyfelől mert a kor rotai joggyakorlata többségében ezt az elvet követi, másfelől mert – és ez tűnik a lényegesebb érvnek – a lelkek üdvössége azt kívánja, hogy a lelkipásztor „lássa juhainak arcát, látogassa a templomokat, gyóntasson, prédikáljon a népnek, és végezze mindazokat a dolgokat, amelyek a lelkipásztori gondozáshoz tartoznak”. Ezeknek a feladatoknak az ellátására pedig az is köteles, aki a plébániát megbízottként *commendam* vezet.⁹⁹

⁹¹ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, praefatio: ed. (Romae) 1540, fol. 57v („meminisse oportet, istius regulae primum conditorem Gregorium undecimum fuisse, quod ex eo apparet, quia inter regulas praedecessorum Pontificum ista regula non reperitur”).

⁹² Uo. q. 1 n. 21: ed. (Romae) 1540, fol. 60r („concludendum est, regulam istam cum dictis iuribus, non solum similitudinem, sed quandam affinitatem et identitatem habere: quin potius conflam, ac compositam ex eorum visceribus fuisse”).

⁹³ Uo. q. 1 n. 2: ed. (Romae) 1540, fol. 58r.

⁹⁴ Uo. q. 1 n. 4: ed. (Romae) 1540, fol. 58r („Et adeo hoc verum est, quod propter hanc rationem in litteris apostolicis expressio nationis requiritur, ut sic Papa unicuique provideat in patria ipsius: ubi melius originarius et cum maiore animi charitate inter notos eiusdem linguae ministrabit sacramenta, quam exterus, ut patet in c. quoniam. de offi. ordi. [X 1.31.14] et tradunt docto/res/ in c. si proponente. de rescrip. [X 1.3.42]. Et est etiam de hoc edita regula cancellariae ordine xv.”).

⁹⁵ Uo. q. 1 n. 3: ed. (Romae) 1540, fol. 58r („sicut ex iure communi lata interpretatio fieri debet: quia favorabile, ut notat glo. in c. primo de rer. permuta. lib. vi. [VI 3.10.1] et ibi per Gemini. et in glos. iii. capitu. statutum. de preben. lib. vi. [VI 3.4.3]. Ita pari ratione interpretanda erit ista regula”). Vö. IOANNES ANDREAE, *Glossa ordinaria* ad VI 3.4.3 v. Numerandum: ed. *Sextus Decretalium...*, Venetiis 1567, 234.

⁹⁶ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, q. 3. nn. 5–6. 8: ed. (Romae) 1540, fol. 61v.

⁹⁷ Uo. q. 6: ed. (Romae) 1540, fol. 63r.

⁹⁸ Uo. q. 4 nn. 1–2: ed. (Romae) 1540, fol. 62r.

⁹⁹ Uo. q. 5 nn. 3–4: ed. (Romae) 1540, fol. 62v.

A szerző figyelemreméltó biblikus, jogi és humanisztikus felkészültséggel mutatja be az anyanyelv lélektani és társadalmi szerepét, mely a közösségi kötelekek létrehozásában és megerősítésében is megnyilvánul. A bábeli nyelvzavar bibliai történetére utalva úgy ábrázolja a nyelvek különbözőségét mint Isten büntetését (Ter 11,7),¹⁰⁰ de kitér a *Deuteronomium* (MTörv 28,48) és Jeremiás próféta könyvének (Jer 5,15) megfelelő részleteire is, melyek Isten büntetéseként említik azt a helyzetet, amikor a népnek külföldi urak parancsolnak, akik más nyelvet használnak.¹⁰¹ Ezért hát a hívők is szívesebben fogadják a szentségeket, a prédikációt és az egyéb cselekményeket azoktól, akiknek anyanyelve azonos az övékkel, mint olyanoktól, akik ugyan értik és érthetően beszélnek a nyelvüket, de mégsem az az anyanyelvük.¹⁰² Mindez, vagyis az azonos anyanyelvűekkel fennálló érzelmi közelség is, nem csupán emberi jognak látszik, hanem inkább isteninek, mert a Szentlélek pünkösdkor éppen azért szállt le az apostolokra, hogy megadja nekik a nyelvek adományát, hiszen szükségesnek tartotta a jelenlévők nyelvének ismeretét az igehirdetéshez és a szentségek kiszolgáltatásához.¹⁰³

Az egyházon belül az anyanyelv szerepének további megvilágítása kedvéért a szerző hivatkozik arra, hogy a bíborosokat is minden nemzetből választják, hogy ki-ki a saját népének szokásait ismerje, és így együttesen jobban tudják végezni az egész egyházra szóló feladatokat. Ez a megjegyzés azonban vonatkozhat a származási hely ismeretére, vagyis nem feltétlenül csupán a nyelv tudására. Luis Gómez azonban arra is figyelmeztet, hogy Domenico Jacobazzi bíboros szerint,¹⁰⁴ aki Antoninus Florentinus¹⁰⁵ véleményét követi, általában nem szokás németeket felvenni a bíborosok közé, nehogy az egyház titkait felfedjék a császár előtt. Gómez korában viszont már aligha tartható ez a szokás, mert éppen a német nyelv nehézsége miatt szükséges jelenlétük a bíborosi testületben.¹⁰⁶ Gómeznek a nyelvről szóló regulához fűzött magyarázatában felbukkannak olyan szempontok is, amelyek a nemzethez vagy országhoz való tartozással kapcsolatosak. Azt a témát ugyan a kancelláriának egy másik szabálya tárgyalja,¹⁰⁷ ám a nyelv kérdésével a nemzet (*natio*) már a IV. Lateráni Zsinat 9. konstitúciójában összekapcsolódik.

¹⁰⁰ Uo. q. 1 n. 9: ed. (Romae) 1540, fol. 59r.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Uo. q. 1 n. 11: ed. (Romae) 1540, fol. 59r („sacramenta et praedicationes ministrata et gesta per homines eiusdem idiomatica magis fore et accepta originarius eiusdem linguae, quam si per alium non nativum habentem idioma, licet intelligibile ministrarentur. Et hoc non solum iure positivo, sed etiam a iure divino introductum videtur. Ut quid enim Spiritus Sanctus in Apostolos veniens, illis varris linguis loquendi facultatem daret, nisi putaret necessariam fuisse ad officium praedicandi et ministerii sacramentorum idiomatica intelligentiam; Quilibet enim eos in lingua sua loquentes intelligebant et mirabantur”).

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ IACOBATUS, D., *De Concilio Tractatus*, Lib. I, art. 12: ed. Romae 1538, 40b (C).

¹⁰⁵ ANTONINUS FLORENTINUS, *Summa Sacrae Theologiae, Iuris Pontificii et Caesari*, Pars III, tit. 21 c. 2 § 2: ed. Venetiis 1571, fol. 375vb.

¹⁰⁶ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, q. 1 n. 6: ed. (Romae) 1540, fol. 58v („Cardinales debent eligi de omni natione, ut unusquisque genti suae, cuius mores et aditus notiores habet, facilius et certius valeat iustitiam ministrare: quis enim negabit originarios melius conditiones hominum suae patriae cognoscere, quam quivis alius? ... quamvis de omni natione debeant Cardinales eligi, non tamen consuevit ecclesia de Alemania Cardinales assumere, ne secreta ecclesiae imperatoribus pandantur ... quod tamen hodie male servatur, quia attenda difficultate idiomatica, magis necessarij sunt ex illa natione, quam alia”).

¹⁰⁷ Innocentius VIII, Reg. 15: ed. Lugduni 1531, fol. 153rb (Az üresedésben levő vagy a jövőben megürlő javadalmakra pályázók között elsőbbség illeti a helybelieket a máshonnan származókkal, az adott egyházmegyén belülieket, az azon kívüliekkel szemben: „ceteris partibus oriundus non oriundo: et diocesanus non diocesano ... beneficiorum assecutione preferatur”). Erre az elsőbbségre utal már III. Ince pápa is egy, az esztergomi érsekség betöltésével kapcsolatos intézkedésében (1205. X. 6): X 1.5.4.

A honfitársakkal (földiekkel) fennálló, kölcsönös védelmet és támogatást is jelentő érzelmi és társadalmi kapcsolat olyan erős, hogy Panormitanus szerint az azonos nemzet-
hez való tartozás a részrehajlás gyanúját alapozza meg.¹⁰⁸ Ezért Gómez dicséri azt a spanyol
és francia gyakorlatot, hogy a tartományok vezetését máshonnan származó személyekre
bízzák. A plébániák betöltésekor azonban ennek ellenkezője szükséges. Ha a világi élet-
ben a túl szoros barátság veszélyes lehet a korrekt közigazgatás szempontjából, a honfitár-
si szeretet (*patrius amor*) és a közös nyelv (*similitudo linguae*) nagyon is hasznos. Sőt, amikor
az erkölcsök javításáról van szó, különleges bizalomra van szükség. Egy itáliai nem szíve-
sen hallgatja a hegyeken túlról az intelmeket és megfordítva is ugyanez a helyzet.¹⁰⁹

Ezt a megfontolást támasztja alá, hogy a hazai birtokosok nem fosztják ki a javadal-
makat, ami viszont könnyen megtörténhet, ha a javadalmas külföldi. Továbbá: aki ugyan-
abból az országból való, az könnyebben kész a helyben lakásra (*residentia*) is. A más nyelv-
ű emberekkel való kommunikáció ugyanis igen nehéz.¹¹⁰ Az anyanyelv különösen
fontos a lelki dolgok terén. Ahol közös a nyelv, családias szeretet van jelen. Ezért Gómez
szimpátiával kíséri Juan Luis Vives (1492–1540) javaslatát, hogy szinte minden városban
létesítsenek nyelviskolákat, nemcsak a klasszikus, hanem az élő nyelvek oktatására is,
hogy jó misszionáriusokat képezzenek.¹¹¹ Egyébként Gómez fejtegetésének ebben a ré-
szében Vives humanista nyelvszemléletének hatása másutt is érezhető.¹¹²

A törvény címzettjei anyanyelvének használata nemcsak a megértéshez szükséges,
hanem segít a rendelkezés tartalmának érzelmi elfogadásában is. Így a törvény jobban
tetszik, és nagyobb az esélye, hogy meg is tartják. Erre a következtetésre jut a szerző a
római jog különböző szövegei alapján.¹¹³

¹⁰⁸ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, q. 1 n. 7: ed. (Romae) 1540, fol. 58v; vö. NICOLAUS DE TUDSCHIS (PANORMITANUS), *Commentaria in Decretales*, ad X 2.28.36 n. 4: ed. Venetiis 1571, II/3, fol. 133va („Nam videmus, quod sola origo eiusdem loci quandoque praestat iustam causam recusandi iudicem, ut in c. accedens, il. 2 [X 2.6.4]”).

¹⁰⁹ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, q. 1 n. 8–9: ed. (Romae) 1540, fol. 58v.

¹¹⁰ Uo. q. 1 n. 6: ed. (Romae) 1540, fol. 58v.

¹¹¹ Uo. q. 1 n. 17: ed. (Romae) 1540, fol. 59v; VIVES, I. L., *De disciplinis libri XII. Septem de Corruptis Artibus, quinque de tradendis disciplinis*, Lugduni Batavorum 1636, 472 („Fides enim, ut dicit Paulus, per auditum, cui lingua inservit. Quocirca vehementer cuperem ut in plerisque nostris civitatibus gymnasia instituerentur linguarum, non solum illarum trium, sed Arabicae, sed earum etiam, quae essent Agarenis populis vernaculae, quas addicerent non otiosi homines, ad gloriam inde captandam, et plausum, sed ardentissimi zelo pietatis, parati vitam pro Christo impendere, ut eis instructi Christum illis gentibus annuntiarent”); az anyanyelv oktatásáról vö. uo. 483. 491. Lásd még pl. WATSON, F., *Vives: on Education. A translation of the De tradendis Disciplinis of Juan Luis Vives, together with an introduction*, Cambridge 1913 (úny. 2015), 90–106; CORONEL RAMOS, M. A. et alii (trad. e comm.), *Juan Luis Vives, De Disciplinis*, I–III (Colección J. L. Vives 7/1–3), Valencia 1997.

¹¹² Vives nyelvészeti és nyelvfizikai gondolkodásához lásd pl. COSERIU, E., *Das Problem des Übersetzens bei Juan Luis Vives, in Interlinguistica. Sprachvergleich und Übersetzung: Festschrift zum 60. Geburtstag von Mario Wandruszka*, Hrsg. Bausch, K.–R. – Gaucier, H.–M., Tübingen 1971, 571–582; BREKLE, H. E., *Pragmatik und Semantik in Juan Luis Vives 'De Censura Veri' (1531)*, in *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Edd. Auroux, S. – Glatigny, M. – Joly, A. – Nicolas, A. – Rosier, I., Lille 1984, 259–271; ESTEBAN, L., *Cuatro estudios a una obra o „El arte de enseñar” de J. Luis Vives* (Colección J. L. Vives 7/4), Valencia 1997.

¹¹³ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, q. 1 n. 19: ed. (Romae) 1540, fol. 59v–60r („Et ob eam causam veteres voluerunt, leges, quae dabantur populis, sub illo eiusdem poluli idiomate publicare, ut magis placerent omnibus et observarentur ut est text/us/ in § alienationis. in authen. de non alien. [N. 7.1. in c.] Quem ad hoc Roma. ponderat in l. i. § fi. col. iii. ff. de verbo. obliga. [Dig. 45.1.1.6] cum pluribus aliis ... § illud quoque. in authen. ut praepo. no. impe. [N. 47.2] ... Propterea dicit glo/ssa/ in l. decreta. ff. de re iud. [Dig. 42.1.48] quod decreta inter Latinos debent Latine proferri et inter Graecos Graece”). Vö. ACCURSIVUS, *Glossa ordinaria ad Dig. 42.1.48 v. Latine*: ed. *Digestum novum. Pandectarum Iuris Civilis tomus tertius*, Apud Hugonem a Porta,

A szerző utal néhány ügyre is, amely a *Rota Romana* előtt olyan személyek várományi jogáról folyt, akik ismerték az adott ország nyelvét, de nem tudták annak a konkrét régióknak a nyelvét, ahol a plébánia elhelyezkedett. Egy breton nyelvű plébánia elnyeréséről egy Bretagne-i francia (*Brito Gallus*) és egy másik helybeli igénylő között folyt vita, aki viszont ismerte a breton nyelvet (*Brito de Britonizantibus*). Egy másik ügyben egy valenciai plébániáról pereskedett egy (kasztíliai) spanyol (*Castellanus*) és egy olyan valenciai, aki beszélt a helyi nyelvet. A két jogvitában született döntésekből kitűnik, hogy amikor más körülmények ellenkező álláspontot nem igazoltak, az élvezett elsőbbséget, aki a helyi nyelvet beszélte.¹¹⁴

Így jut el Gómez az ugyanazon a területen beszélt két különböző nyelv kényes problémájához. A megoldás érdekében megkülönbözteti a természetes helyi nyelvet a „járulékos” nyelvtől. Példákat is felhoz az ilyen helyzetekre. Portugáliában a „természetes” nyelv a portugál, a spanyol viszont (a *lingua Castellana*) járulékos. Ugyanilyen szerepe van a spanyol nyelvnek Cantabriában, ahol a természetes nyelv ettől különböző. Szardínián a saját nyelv a szárd, de járulékos nyelvként ismerik a katalánt is az élénk kereskedelem és a földrajzi közelség miatt. A kérdés az, hogy elég-e a járulékos nyelv ismerete vagy tudni kell a természetes nyelvet is. Ezen a ponton jelentőséget nyernek a szerzőnek az anyanyelv szerepéről kifejtett gondolatai. Az anyanyelv ugyanis nemcsak tartalmak közlésére szolgál, hanem bizalmat és közelséget is teremt az emberek között. A probléma megoldásához a szerző mégsem az érzelmi kapcsolatot hangsúlyozza, hanem inkább azt emeli ki, hogy a járulékos nyelvet inkább a nemesek és a kereskedők ismerik, az egyszerű emberek, a nők és a kézművesek sokkal kevésbé. A plébánosnak viszont mindenképpen a lehető legjobban szolgálnia kell, tehát számára nem elég a járulékos nyelv ismerete. Ezért a kancellária ide vonatkozó szabályának követelményét a természetes nyelv tudására kell vonatkoztatni. Ezt erősíti meg a *Rota* egyik döntése is.¹¹⁵ Ugyanezt kell mondanunk akkor is, ha a jelölt jó erkölcsi és tudása miatt elfogadott embernek számít, de csupán a járulékos nyelvet ismeri, mivel ilyenkor is kerülni kell mindazt, ami sérelmes lehet az egyszerű emberek üdvössége szempontjából.¹¹⁶

Az is szükséges, hogy az idézett regulában említett két követelmény együttesen legyen jelen, nem pedig vagylagosan. Vagyis a jelöltnek értenie és érthetően beszélnie kell a helyi nyelvet, és nem csupán részben, hanem teljesen. Ezt az utóbbi követelményt a szerző abból vezeti le, hogy a regulában az áthágás esetére az intézkedés érvénytelenségét kilátásba helyező záradék (*clausula irritans*) van, amely ezek szerint egy bizonyos formát ír elő. De a kötelező formát már az is áthágja, aki kissé tér el tőle.¹¹⁷

A szabály tág értelmezését követve és szem előtt tartva, hogy ennek a regulának a megtartása a lelkek üdvössége szempontjából szükséges, a szerző hangsúlyozza, hogy alkalmazni kell azt az állandó vikáriusi tisztségekre (*vicaria perpetua*), valamint minden olyan lelképásztori gondozással járó javadalomra, amely a plébánosi munkához hasonló

Lugduni 1556, 250a („Latine . . . scilicet inter Latinos, sed inter alios eorum lingua, nisi unus intelliget linguam alterius, ut supra de instito. l. sed si pupillus. § de quo. ver. proscribere. [Dig. 14.3.11.3] et C. de senten. l. iudices. [Cod. 7.45.12] et infra de verb. ob. l. j. § fi. [Dig. 45.1.1.6] Accur.”).

¹¹⁴ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, q. 7: ed. (Romae) 1540, fol. 63r–v.

¹¹⁵ Uo. q. 9 nn. 1–2: ed. (Romae) 1540, fol. 63v–64r.

¹¹⁶ Uo. q. 9 n. 3: ed. (Romae) 1540, fol. 64r.

¹¹⁷ Uo. q. 8 nn. 1–2: ed. (Romae) 1540, fol. 63v („facit c. defleat. de reg. iur. [X 5.41.9]. Nam forma ita transgredi dicitur in minimo defectu sicut in magno . . . Et hoc ulterius suadetur, quia in tex/tu/ duo copulative requiruntur, videlicet, quod intelligat et intelligibiliter loquatur: quorum alterum non sufficit”).

tevékenységet kíván. Kijelenti továbbá, hogy a szabály alkalmazása során lelkipásztori gondozással járó javadalomnak azt kell tekinteni, amely a gyóntatásra vonatkozó lelki hatalommal jár. Ennek gyakorlásához ugyanis szükséges a kölcsönös megértés, vagyis a nyelv ismerete.¹¹⁸

További kérdésként merült fel, hogy csak az édesanya nyelvének tudását lehet-e vélelmezni, vagy az apáét is, főként olyan esetekben, mikor a jelölt a későbbiekben mindkét nyelvet beszélte. Gómez válasza megfelelt a Rota egy akkoriban hozott döntésének. Szerinte a nyelv jelenlegi ismerete megalapozza annak vélelmét, hogy az illető személy azt már korábban is tudta, mert egy nyelv elsajátítása sok időbe kerül. Ebben az összefüggésben a szerző személyes megjegyzést is tesz: ő maga, mint „utolsó mindenki közül” igen jól tudja nem csupán anyai őseinek nyelvét, a spanyolt, hanem apai felmenőinek nyelvét, a valenciait is, továbbá jártas az olaszban és a latinban.¹¹⁹

Ugyanennek a regulának a kapcsán Gómez hozzáfűzi a mondottakhoz, hogy a plébánosnak a nép „természetes” nyelvén kívül a latint is tudnia kell, mert e nélkül nem lehet meg a hivatalához szükséges tudása.¹²⁰

6.3. Pierre Rebuffi

Pierre Rebuffi jelentős világi tisztségeket is viselő, több francia egyetemen, majd Párizsban oktató professzor, a plébános szükséges nyelvtudására vonatkozó kancelláriai szabályt 20. regulaként tárgyalja, hiszen kommentárja a *Regulae Cancellariae* III. Pál pápa által kiadott változatát veszi alapul.¹²¹ Az első figyelemreméltó sajátossága, hogy nem a hívek nyelvének ismeretét tekinti az előírásban szabott követelménynek, hanem az ország nyelvének tudását.¹²² Hangsúlyozza, hogy ez alól az érvényességi feltétel alól még a pápai levelek sem tehetnek kivételt, még akkor sem, ha bennük a „kifejezetten említettnek tekintve” (*pro expressis habentes*) formulával meghozott kegyintézkedésről van szó.¹²³ Ennek alátámasztására utal a saját magyarázatára, melyet a francia konkordátumhoz¹²⁴ fűzött.

¹¹⁸ Uo. q. 11 n. 5: ed. (Romae) 1540, fol. 64v („Dicitur ergo beneficium curatum, quoad propositum istius regulae, illud, quod habet potestatem fori poenitentialis, ad quod exercendum requiritur mutua et reciproca intelligentia sermonum, sive idiomatis illius loci”). Más magyarázók – így Giovanni Stafileo (1472–1528) – azt is hangsúlyozzák, hogy a gyóntatói fórumra szóló hatalom önmagában nem elegendő ahhoz, hogy egy javadalmat lelkipásztori gondozással járónak lehessen minősíteni; vö. STAPHILEUS, I., *Tractatus de gratis expectativis ac aliis literis Gratiae et Iustitiae*, Venetiis 1590, fol. 46v („Patet igitur ex premissis beneficium dici curatum quando habet certam parochiam seu aliquando habuit cum potestate fori penitentialis ... Ex quo datur intelligi quod non sufficit potestas fori penitentialis siue certa parochia ad hoc ut quis dicatur curatus, alias quilibet sacerdos ex quo habet potestatem ligandi et soluendi diceretur curatus quod esset absurdum”).

¹¹⁹ GÓMEZ, *Commentaria Reg. De idiomate*, q. 13 n. 4: ed. (Romae) 1540, fol. 65v („Nam et ego omnium hominum postremus, non solum linguam maternorum avorum Castellanae, sed etiam paternorum Valentianae, aequa eruditione percaleo, linguae etiam Italicae et Latinae non ignarus: quae quidem linguarum disciplina de praesenti apparet, de necessitate praesumi debet, tractum praeterito habuisse”).

¹²⁰ Uo. q. 15 n. 1: ed. (Romae) 1540, fol. 66r („Concludendum igitur est, in rectore duplicem linguam necessariam esse, unam vernaculam, seu popularem, quam ista regula requirit, aliam latinam, ut quid populo loqui debeat, intelligat”).

¹²¹ Vö. GÖLLER (1906) 260.

¹²² REBUFFUS, *Praxis Reg. 20*, glossa I: ed. Romae 1595, 382 („qui non loquitur aut non intelligit idioma patriae”). Vö. már VIII. Ince 19. regulájának *summariúmát*; lásd fent 81. jegyz.

¹²³ Uo.

¹²⁴ Az 1516-os konkordátum kiadása: MERCATI, A., *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili*, Typ. Pol. Vat., Roma 1919, 233–251.

Abban kifejti, hogy ez a klauzula azt eredményezi, hogy kifejezetten említettnek tekintni a kibocsátó mindazt, amit a rendelkezésben említeni kellene.¹²⁵ Ám ennek csak a törvényekben, szabályzatokban, a fejedelmek leirataiban és rendeleteiben van helye, nem a magánszemélyek irataiban. Nincs hatása a konkordátummal szemben, vagyis nem tehet elfogadottá olyan körülményt, amely a konkordátummal ellenkezik. Továbbá nem alkalmazható arra, amit a pápa nem akart kifejezetten említettnek tekinteni. Márpedig a javadalmak adományozása tekintetében csak a kérelmező meglévő javadalmainak megnevezésétől és értékük megjelölésétől akar ezzel a záradékkal eltekinteni, tehát nem a jelölt kiskorúságától vagy más a személyt alkalmatlanná tevő körülménytől, amilyen az eltérő nemzetiség, illetve a nyelvtudás hiánya is.¹²⁶

Ezt követően bibliai hivatkozás alapján (Ez 3,5–6) kimondja, hogy a pápa szándéka az, hogy mindenkiről a saját hazájában gondoskodjék. Ha a kegyről szóló levél (*litterae gratiae*) nem említi az érintett személy nemzetiségét, akkor úgy kell tekinteni, hogy az igazságot elhallgató kérvényen alapul.¹²⁷ Az előírás indokaként ez a szerző is említi, hogy a plébános kötelessége a gyóntatás, a tanítás és a prédikálás, ezeknek pedig a nyelvet nem ismerő nem tud eleget tenni. Helyére tehát mást kell kinevezni a IV. Lateráni Zsinat 9. konstitúciója alapján (X 1.31.14).¹²⁸ Ebből a helyi pasztorális igényből azonban Rebuffi országos irányelvet alkot mondván, hogy Franciaországban ezért nem szokás külföldit kinevezni. Ezt még a pápa sem teszi meg, és nem ad utasítást, illetve megbízást (*mandatum*) sem ilyen jelölt kinevezésére. Ám ha adna is, nem lehetne megadni az illetőnek a plébániát a megbízás alapján. Így nem fogadják el a pápai felmentést sem ez alól a regula alól, mert az isteni jogot tartalmaz, továbbá mert a francia király számára kiváltság biztosítja, hogy „egy külföldi sem kaphasson javadalmat az országban honosítási oklevél nélkül”.¹²⁹

¹²⁵ REBUFFUS, *Praxis Reg.* 20, glossa I: ed. Romae 1595, 382; vö. Uő., *Glossa in Concord. Tit. Forma mandati v. Pro expressis*: ed. Uő., *Praxis Beneficiorum ... cui appositimus ... Concordatum tractatum inter S. D. N. Papam Leonem X. ac Sedem Apostolicam et Franciscum Christianissimum/ Francorum Regem ac regnum editum, cum glossis eiusdem Petri Rebuffii*, Apud haeredes Gulielmi Rovillii, Lugduni 1599, 715 („Pro expressis. Haec clausula operatur, ut omnia, quae in mandato debeant exprimi, per haec verba censeantur expressa, ac si specialiter et nominatim expressio facta fuisset ... Et hoc fit per fictionem”).

¹²⁶ REBUFFUS, *Glossa in Concord. Tit. Forma mandati v. Pro expressis*: ed. Lugduni 1599, 716 („Tertio, fallit quoad ista concordata, quia haec clausula pro expressis etc. nihil operatur quoad hoc, ut hic concordati per hanc clausulam derogetur, ut in §. 1. verb. Illam. De forma et irrevoc. concord. stabilit infra. Quarto haec clausula non operatur circa illa, quae Papa non vult habere pro expressis. Nam hic tantum vult haberi pro expressis omnia beneficia quae mandatarius obtinet, et veros valores illorum, ad dispensationes et illarum tenores. Ergo si impetrans mandatum sit minor, vel aliam habuerit inhabilitatem, necesse est quod exprimat, alias non valet mandatum, ut scripsi in regula cancellariae 18”).

¹²⁷ REBUFFUS, *Praxis Reg.* 20, glossa I: ed. Romae 1595, 382 („papa intendit unicuique in sua patria providere, ut dicit *tex/tus/* in c. bonae. circa fi. de elect. [X 1.6.36] quod nec vellemus ei praeficere alienum. facit c. nullus. 61. dist. [D. 61 c. 13] l. in ecclesiis. C. de episco. et cleric. [Cod. 1.3.11] c. fi. de cler. peregrinan. [X 1.22.4] c. sanctorum. 70. distin. [D. 70 c. 2] Et sic expressio nationis requiritur in literis gratiae, alias sunt subreptitiae per supradicta”). Az érvényességhez szükséges adat elhallgatása a mai jogban is érvénytelenné teszi a leiratot, vö. CIC 1983, 64. k. 1. §.

¹²⁸ REBUFFUS, *Praxis Reg.* 20, glossa I: ed. Romae 1595, 382.

¹²⁹ Uő. („Ideo non solet in hoc Regno exteris provideri, nec quidem per Papam, aut alium cui mandaretur de providendo, imo si extero mandaretur provideri, non poterit ei conferri in vim mandati ecclesia parochialis, per hunc *text/um/*. Et sic non recipitur Papae dispensatio in Francia contra istam regulam, quae est iuris divini, adhaec ratione privilegii dati Regi Franciae, ut nullus alienigena sine literis naturalitatis possit in Regno beneficia obtinere ... ideo requiritur et a papa et a Rege concessionem habere”). Kifejezett pápai kiváltsággal rendelkezett pl. Savoya hercege arról, hogy országában az ő beleegyezése nélkül külföldi nem kap javadalmat: Nicolaus V, 1452. I. 10; ed. MERCATI 195–196; Leo X, 1515. V. 27; ed. uo. 197 stb.

A fejtegetésben összemósodik a két sík: a plébániai lelkipásztori ellátás szükséglete és az országhoz való tartozás, vagyis az alattvalói viszony. Míg az első esetében az isteni jogra való utalás látszik a meggyőzőbb érveknek, a második kérdésben szükséges a konkordátumra – vagy a francia királynak adott pápai kiváltságra – hivatkozni. Ezért sem a helyi főpásztor, sem a pápai legátus nem adhat külföldinek javadalmat, ha mégis megteszi, ugyanazt más, az országban lakó személy (*regnicola*) elnyerheti.¹³⁰ Ha Gómez a püspöktől eredő plébánosi kinevezésekre a lelkipásztori szükségre hivatkozva terjesztette ki a kancelláriai szabály alkalmazását, Rebuffi a királyi kiváltság alapján teszi ezt, ám ennek során eltávolodik a nyelvtudás követelményétől és az országhoz való tartozást emeli ki. Az előírást azonban még szélesebb körre alkalmazza hangsúlyozva, hogy külföldinek ezen kiváltság értelmében az országon belül nemcsak plébánia, de semmilyen más javadalom vagy jószág sem adományozható a király jóváhagyása nélkül, még akkor sem, ha bíboros az illető. Ez utóbbi ponton ellentmond Gómeznek, legalábbis Franciaország vonatkozásában.¹³¹ Hozzáfűzi viszont, hogy ha egy külföldi mégis a javadalom átvétele után királyi levelet kap, megtarthatja javadalmát a francia Szenátus ítélete szerint.¹³²

Rebuffi egyetért Gómez magyarázatával abban, hogy a szabályt a javadalmat csupán kommandában elnyerőkre is alkalmazni kell, valamint hogy a javadalmasnak a helyi nyelvet tökéletesen és nem csupán részben kell értenie és beszélnie.¹³³ Ha a plébánia ellátása egy káptalanra mint testületre van bízva, nem kell minden tagnak beszélnie a javadalom helye szerinti nyelvet. Elegendő, ha a tényleges lelkipásztorokodást végző (*vicarius perpetuus*) tudja azt.¹³⁴ Szükséges azonban, hogy latinul is kellően értsen és beszéljen. Ha pedig a püspök nem tud latinul, le kell tenni tiszttségéből.¹³⁵

A francia szerző hangsúlyozza azt is, hogy az ország területén lévő egyházat nem lehet egyesíteni olyan másikkal, amely külföldön található, „mert a királynak, a kinevezett személynek és az ország többi lakójának az az érdeke, hogy pénzt ne vigyenek ki az országból”. Javadalmak határon átnyúló egyesítése még elbirtoklás útján sem lehetséges.¹³⁶ Egyébként az eredetileg a plébániákra és más lelkipásztori gondozással járó tisztségekre vonatkozó előírás a szerző szerint Franciaországban, mint fentebb már utaltunk rá, minden javadalomra érvényes, vagyis külföldi királyi beleegyezés nélkül semmilyen javadalmat nem nyerhet el.¹³⁷

¹³⁰ REBUFFUS, *Praxis Reg.* 20, glossa I: ed. Romae 1595, 382.

¹³¹ Uo. („Quod privilegium regni nedum prohibet extero habere ecclesiam parrochiale, de qua haec regula loquitur, sed etiam alia quaecunque beneficia, ac alia bona, etiam si illi fuissent Cardinales, sine Regis tamen beneplacito, quamvis dictus Gomes hic q. 2. volens Cardinalibus favere, multa pro ipsis adduxerit, tamen in Francia servitur quod dixi”).

¹³² Uo. hivatkozással a saját értekezésére a békés birtoklásról: REBUFFUS, P., *Tractatus de pacificis possessoribus*, n. 217: ed. Uő., *Tractatus varii*, Apud haeredes Gulielmi Rovilii, Lugduni 1600, 271, ahol megjegyzi, hogy a pápa is felmentést ad a javadalom elnyeréséhez szükséges korhatár alól, ha a jelölt „jólöltözött, vagy gazdag és gazdag vagy nemes szülőktől származik”.

¹³³ REBUFFUS, *Praxis Reg.* 20, glossa II, nn. 1–4: ed. Romae 1595, 382–383.

¹³⁴ Uo. n. 6: ed. Romae 1595, 383.

¹³⁵ Uo. n. 7: ed. Romae 1595, 383 („Episcopus ignorans Donatum deponitur in c. fi. de actate et qualita. [X. 1.14.15]”).

¹³⁶ Uo. n. 9: ed. Romae 1595, 383 („non valebit unio ecclesiae Regni facta alteri extra regnum, quia regis interest, et nominatorum ac aliorum incolarum Regni, ne pecuniae extra Regnum transferantur, nec ulla praescriptione iuvabitur talis unio”).

¹³⁷ Uo. n. 10: ed. Romae 1595, 383.

Fennmarad még az országon belüli nyelvi különbségek problémája. Gómezzel ellentétben Rebuffi szerint elegendő, ha a javadalmas a helyi nyelvhez hasonló dialektust ismer, hiszen az elegendő a megértéshez.¹³⁸ Sőt mivel „ma már a francia nyelvet az országban mindenhol értik, aki franciául beszél... az egész országban elnyerhet javadalmat”. Ennek összefüggésében utal a hivatalos iratok francia nyelvű kiállításának szabályára is.¹³⁹ Az egyszerű hívek számára érthető és érzelmileg közel álló helyi nyelv helyett itt már az újkori értelemben vett nemzeti nyelv, sőt az államnyelv kerül a középpontba. A tényleges nyelvtudás helyett pedig az országhoz való tartozás motívuma erősödik.

7. ÖSSZEZGÉS

A különböző ritusú és nyelvű hívek lelkipásztori ellátásának biztosítása eleinte csupán az egységes egyházkormányzat elvének kereteivel kellett, hogy összhangba kerüljön. Később a nyelvtudás kérdése a javadalmak betöltésének, sőt a helyi egyházi tisztségek és javadalmak pápai adományozásának rendszerébe illeszkedett. Az avignoni pápaság korától fogva a tömeges pápai adományozások lelkipásztori problémákat vetettek fel, de helyi ellenállásba is ütköztek. Magyarországon a külföldről pápai kinevezéssel érkező „bullásoknak” már Zsigmond király 1397-ben megtiltotta, hogy bármilyen javadalmat elnyerjenek, hacsak az illetékes kegyúr nekik nem adományozza azt.¹⁴⁰ Franciaországban a *Bourges-i Pragmatica Sanctio* (1438), melyet 1439-ben a Bázeli Zsinat is „jóváhagyott”,¹⁴¹ korlátozta a pápai kinevezési jogokat. 1516-ban aztán a francia konkordátum teremtett a királyság számára kedvező, de egyházilag is elfogadott helyzetet. A témával foglalkozó kánonjogászok, főleg a *Regulae Cancellariae* gyakorlati szempontokra ügyelő magyarázói három fő érdek erőterében alakították ki véleményüket. A kúriai tisztségviselők és a kérelmezők érdeke az volt, hogy minél kevesebb kizáró ok gátolja, hogy valaki bárhol az egyházban javadalmat kaphasson. Az uralkodók érdekét szolgáló szerzők arra törekedtek, hogy a nyelvi követelményeket is átértelmezzék és belőlük az uralkodói beleegyezés szükségességét vezessék le, illetve hogy az államnyelv pozícióját erősítsék. A lelkipásztori érdek pedig az volt, hogy a helyi hívők nyelvét a plébános, sőt mindenki más, aki pasztorális gondozással jár a javadalomhoz jut, jól ismerje, sőt lehetőleg anyanyelvként beszélje, mert ez erősíti a bizalmat, a lelki közösséget és az üdvösséget szolgáló küldetés hatékonyságát.

Azokban az országokban, ahol a latint még sokáig használták hivatalos nyelvként, a helyi közösség nyelve iránti érzékenység megmaradhatott, mivel nem jelentkezett egy államnyelvvé emelkedett élő nyelv nyomása. Az Esztergomi főegyházmegyében például, mely alapításától fogva többnyelvű volt, az egyházmegyei sematizmusok még a XIX.

¹³⁸ Uo. nn. 11–12: ed. Romae 1595, 383.

¹³⁹ Uo. n. 13: ed. Romae 1595, 383 („Unde cum Gallicus hodie sermo ubique intelligatur in regno, is qui loquitur Gallice, dummodo alias sit idoneus, beneficia in toto regno obtinere non prohibetur, ut scripsi in tracta. Ut constact. et alii actus Gallicis concipiuntur verbis, in 2. tomo constitu. reg.”).

¹⁴⁰ Sigismundus, Decretum, 1397. oct., art. 57: ed. *Decreta Regni Hungariae. Gesetze und Verordnungen Ungarns 1301–1457*, collectionem manuscriptam Francisci Döry additamentis auxerunt, commentariis notisque illustraverunt Bónis, G. – Bácskai, V. (Publicationes Archivi Nationalis Hungarici II, Fontes 11), Budapest 1976, 170 („Preterea beneficia ecclesiastica bullati acceptare non valeant, nisi illi, quibus per patronos ipsarum ecclesiarum ipse ecclesie conferuntur”).

¹⁴¹ Vö. pl. MÜLLER, H., *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)* (Konziliengeschichte), Paderborn–München–Wien–Zürich 1990, II, 826–828.

században is feltüntették a plébániai közösség nyelvét. Ha a plébánia hívei különböző nyelvűek voltak, az egyes nyelveket a papi névtár az azokat beszélő hívek számaránya szerinti sorrendben közli.¹⁴² Gyakran látható, hogy a plébános vezetékneve olyan hangzású, amilyen a hívő közösség nyelve. Tehát az egyházmegyei hatóság igyekezett megfelelni az ősi regula követelményének. Még a XIX. század második felében is tapasztalható ez a figyelem. A németajkú Kanter Károly (1853–1920) azért kerül Óbudára káplánnak, hogy ezen a nyelven prédikáljon. Csernoch János pedig Budapesten, a Terézvárosban kap kápláni kinevezést a szlovák nyelvű igehirdetés biztosítására¹⁴³.

A mai különleges mobilitás viszonyai között újra aktuális felfigyelni a középkori kánonjogban kidolgozott szempontokra és elismerni a kommunikáció pusztá biztosításán túl a nyelv szimpátiát, bizalmat, közösséget teremtő erejét.

¹⁴² Pl. *Schematismus venerabilis Cleri Archi-Dioecesis Strigoniensis ad annum a Christo nato MDCCCXLV*, Strigonii é.n.

¹⁴³ Vö. ERDŐ, P., *Csernoch XI. János*, in *Esztergomi érsekek 1001–2003*, (szerk. Beke, M.), Budapest 2003, 386.

A hitaktus kognitív dimenziója¹

Ebben a cikkben azt kívánom bemutatni, hogy John Henry Newman ismeretelmélete, amely a konvergáló valószínűségekre épít, a lelkiismeret és hittudat tapasztalatára reflektál, valamint a kegyelem jelenlétéből indul ki, miképpen járulhat hozzá a hit és az értelem közötti kapcsolat klasszikus problémájának a megoldásához. A kérdéskörhöz kapcsolódó, régóta fennálló vita, amely egykor az evidencialisták és a fideisták között zajlott, ma a fundacionalisták és a posztfundacionalisták közötti vita formájában bukkan újra felszínre. A hit elemzése során különbséget kell tennünk metafizikai, történeti, vallási és teológiai szempontok között, miközben mindezek sajátos logikájára és ismeretelméleti összefüggéseire is tekintettel kell lennünk. Ezen szempontok együttes vizsgálata végül rámutat arra, hogy sem az evidencializmus, sem a fundacionalizmus, illetve ezek ellentétei sem oldják meg kielégítő módon a bonyolult problémát, amellyel kapcsolatban Newman „harmadikutas” megoldási javaslatot tett. A hit olyan folyamat, amelyben az emberi értelem a szó teljes és átfogó értelmében a hitre vezető út minden lépésénél aktív szereplő. A hitet, bár eredetében és létében Isten kegyelmén múlik, mégsem helyes „értelem felettinek” tekinteni. A hit és a racionalitás között csak dinamikusan leírható, „körkörös” kapcsolatot találunk.

Keresztény gondolkodók immár évszázadok óta többretegű, érdekesítő vitát folytatnak arról, hogy vajon azért hiszünk-e, mert magától értetődő, hogy hitünk tartalmának igaznak kell lennie, vagy esetleg éppen annak ellenére hiszünk, hogy e szükséges racionális alapok híjával vagyunk? Vajon a hitaktus során az értelmünk használatával, vagy annak megkerülésével fogadjuk-e el Isten szavát igaznak? A vita korábbi rétegében, a sokszor *evidencializmusként* emlegetett irányzathoz tartozó teológusok azt tartották, hogy a keresztény vallás igazsága külső bizonyítékokon alapul, amelyek mind a hívők, mind a nem hívők számára hozzáférhetőek. A *fideizmusként* ismert, korabeli ellenkező irányzat képviselői szerint azonban a hit elsősorban egyéni döntés, amely a racionálisan kifejtethetetlen, személyes elköteleződésen alapul. A fideisták szerint a hitnek önmagán kívül nincs logikai alapja. Az első iskolához tartozók számára a hit ésszerű és bizonyíthatóan igaz; míg a második iskola követői szerint a hit meghaladja az értelmet, vagy akár egyenesen irracionális is lehet.

Ez az evidencialisták és fideisták között hosszú ideje fennálló vita új visszhangra talált a kortárs *fundacionalisták* és kritikusaik, a *posztfundacionalisták* közötti vitában. A fun-

¹ A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: AVERY R. DULLES, *The Cognitive Basis of Faith*, in *Philosophy and Theology* 10 (1997/1), 19–31.

dácionalisták jellegzetesen „egy ún. *archimédészi pont*ról, az első alapelv szükségességéről beszélnek, valamiféle történelem előtti mátrixról, amelyből az alapos és objektív tudás keresése eredeztethető.”² Azt tartják, hogy a keresztény vallás igazsága – olyan nyilvánvaló tények, mint pl. a tudományosan igazolt csodák esetében – leírható magától értetődő metafizikai alapelvek szerint. Másrésztől a posztfundacionalisták „sokkal kézenfekvőbbnek találják a vallási ismereteket gyakorlatiasan összekapcsolt fárönkökből álló »tutajként« értelmezni, amelyek célszerű elrendezésben lebegnek az idő és a kultúra örökké mozgásban lévő áramlatain, mintsem »piramisként«, vagyis biztos igazságok időtlen, mozdulatlan emlékműveiként.”³ A posztfundacionalisták azonban, ahelyett hogy a hitet sötétbe való ugrásként értelmeznék, általában úgy tartják, hogy az valószínűségi erőterbe illeszkedik, amely erőter bizonyos háttérű és beállítódású emberek számára hitelesnek tűnik, ellenben a kívülállók számára önkényesnek hat.

A hit ilyen valószínűségi felfogásával azonban nem egyeztethető össze a kereszténység igazságigénye. Még a keresztény hit egyszerű racionális igazolása sem jogosítana fel arra a – teológusok által általában a hitnek tulajdonított – szilárd bizonyosság tudatra, amely csak Isten szavának olyan a kegyelem-akta elfogadásából eredeztethető, amely minden kétséget csatkozhatatlanul kizár. A hitbeli bizonyosságának ez a felfogása az I. Vatikáni Zsinat tanításában pontos megfogalmazást nyert, a lutheránus és kálvinista protestáns tanokkal összefüggésben is. A teológia ezért szembe kell nézzen azzal a nehéz kérdéssel, hogy miképpen lehet a hitbeli elfogadás szilárd és racionális anélkül, hogy megsértenénk az ingyenesség és szabad karakter azon elvét, amelyet a keresztény hagyomány hitaktus leírásában mindig is érvényesített. Vizsgáljuk meg tehát ezt az összetett kérdést először a klasszikus filozófia horizontján!

A METAFIZIKAI HORIZONT

Hit és értelem együttműködését hagyományosan a metafizika területéhez kapcsolva tárgyalták. Sok filozófus úgy tartja – meggyőződésem szerint helyesen –, hogy Isten léte, és az a tény, hogy Istenen kívül minden neki köszönheti létét, bizonyossággal állítható. A skolasztikus teológia a hitelözmények (*preambula fidei*) témakörén belül tárgyalja az emberi értelem használatával természetes módon megismerhető vallási igazságok kérdését. Aquinói Szt. Tamással egybehangzóan, az I. Vatikáni Zsinat is tanítja, hogy az emberi értelem önmagában, saját elvei alapján működve is rámutathat Isten létezésére, és arra, hogy a világ létében tőle, mint Teremtőtől függ. (I. Vatikáni Zsinat, DS 3004, 3026) Ez alapján az értelem helyes használata elegendő az ateizmus, a politeizmus és a panteizmus kizárásához. Kimutatható továbbá, hogy Isten nem valamiféle önző célból, vagy valamilyen szükség okán teremt, hanem nagylelkű szeretetből fakadóan. Továbbá, a filozófiai érvelés egész odáig is eljuthat, hogy Isten – amennyiben megfelelőnek találja – kinyilatkoztatást adhat az embernek.

Bármilyen értékes következtetésekről legyen is itt szó, mégis hiba lenne, ha ezt a filozófiai tudatosságot minden értelmes embertől elvárnánk, és ez még a legtanultabbakra

² Vö. THOMAS GUARINO, *Between Foundationalism and Nihilism. Is Phronesis the Via Media for Theology?*, in *Theological Studies* 54 (1993), 37–54; 38.

³ Vö. JOHN E. THIEL, *Nonfoundationalism*, Fortress, Minneapolis 1994, 1.

is áll.⁴ Kevesektől várható el ilyen mélységű metafizikai tudatosság vagy filozófiai rutin, ami alapján ezek az érvelésmódok haszonossá válhatnak. A hitelözmények tudatosítása ezért nem tekinthető minden értelmes hitaktus szerkezeti elemének. Sőt, éppen az is az isteni kinyilatkoztatás létjogosultságát igazolja, hogy ezeket az alapvető vallási igazságokat azok számára is közérthetően kell tolmácsolni, akik nem képesek más úton hozzájutni ezekhez. (I. Vatikáni Zsinat, DS 3005) A filozófiai úton elvileg hozzáférhető vallási igazságok hit egészével összefüggésben azonban csak korlátozott értékekűek, hiszen nem tudnak magyarázattal szolgálni például arra vonatkozóan, hogy vajon tényszerűen megtörtént-e a kinyilatkoztatás, ill. konkrétan Jézus Krisztus-e az isteni Megváltó. A metafizikai kutatás tehát csak részleges eredményt ígér, és nyitott kell maradjon a *demonstratio christiana*, a keresztény hit tágabb mozgásterű fundamentális teológiai bemutatása felé, amelyhez már a történelmi és antropológiai reflexió is hozzátartozik.

A TÖRTÉNELMI HORIZONT

Vizsgálódásunk második fázisában tehát szembetaláljuk magunkat a történelmi adatok kihívásával. Ez elkerülhetetlen, hiszen a kereszténység történelmi vallás, amelynek központi mondanivalója, hogy Isten Jézus Krisztusban emberré lett, meghalt és feltámadt, hogy megváltson bennünket, és ezáltal az örök élet útját mutassa meg nekünk. Ahhoz, hogy mindezt racionálisan állíthassuk Jézusról, tisztáznunk kell a történelemtudományhoz fűződő viszonyunkat, amely akadémiai diszciplína valós adatok megállapítására és azok egységes keretben való értelmezésére törekszik. A történelemtudomány annyiban válik érdekessé és jelentőssé a számunkra, amennyiben az adatokat képes értelmes mintába rendezni, és ezáltal többet nyújt egy egyszerű kronológiánál.

A keresztény kezdetekre vonatkozó történelmi érvelés bizonyos apologetikus gyakorlata fontos elvi kérdéseket vet fel. Vajon egy objektív történelmi megközelítés be tudja-e mutatni, hogy Jézus isteni hatalommal cselekedett, csodákat tett, isteni megváltóként lépett fel, és feltámadt a halálból? Jónéhány apologéta szerint ezek a kérdések történelmi érveléssel megválaszolhatóak, és nincs szükség a hit kifejezett bevonására e tények tisztázásához. Ám a modern gondolkodók jelentős része amellettt érvelt – már Hume-mal kezdve –, hogy ezek a vallási természetű következtetések jelentős mértékben túllépik a történelmi igazolhatóság határait. Vajon hogyan vághatunk utat a teológia számára az ilyesféle részigazságokat tartalmazó, széttartó állásfoglalások közepette?

A történelmi tényekkel és értelmezésekkel kapcsolatban elsősorban nem a „deduktív logikánkra” támaszkodunk. A történelmi megismerés összetettebb értelemszót használatot feltételez, amelynek szerves részét képezi a valószínűségek mérlegelése. A jó történelemtudomány helyes ítélőképessége vezet, amikor a tanúságokat a tanúk megbízhatóságát rangsorolva értékeli.

Azok az érvek, amelyek a halmozódó valószínűségek logikájára épülnek, gyakran a szillogisztikus megfogalmazások nélkül is elvezetnek egyfajta bizonyossághoz. Newman bíboros fontos felismerése, hogy a gyenge bizonyítékok együttese gyakran ugyanúgy

⁴ Habár életem jelentős részében teológusként tevékenykedtem, tanári pályám 1951 és 1953 közötti szakaszában filozófianár voltam a new yorki Fordham Egyetemen. Egyfajta neotomizmust képviseltem a metafizikában és a természetes teológiában, de az ismeretelmélet területén mégis inkább John H. Newman perszonalista látásmódját találtam meggyőzőbbnek. Tanulságos volt számomra a felismerés, hogy Newman gondolatvilága sok ponton szorosabban kapcsolódik Arisztotelészhez és Szent Tamáshoz, mint a neotomizmushoz.

erős bizonyítékot képez, mint ahogy egy drótkötél sok törékeny szálból erős sodronnyá állhat össze.⁵ Egyetlen, józan, tanult ember sem kérdőjelezi meg Bonaparte Napóleon alakjának a történelmiségét. Annak ellenére van ez így, hogy nem szokás szigorú logikai levezetést adni arra vonatkozóan, hogy e ponton a történészek bizonyító erejű konszenzusról beszélhetnénk.⁶ A konvergáló valószínűségeket gyakran az értelmünk integratív vagy hallgatólagos (*tacit*) működése jogos következtetésnek tekinti, amely következtetésből nyert bizonyosság azonos a formális logika szillogisztikus érvelésmódjából nyert bizonyosság értékével. Az integratív értelemlásználat helyes értékelése lehetővé teszi olyan dolgok megbízható elfogadását, amelyek formális bizonyítására nem áll módunkban. Ilyennek tekinthető pl. az a vallási igazság, hogy Jézus Krisztus történeti személyként létezett, tanítványokat gyűjtött maga köré, és keresztre feszítették.

Az integratív értelemlásználat esetében nagyon sok múlik a megismerők előzetes intellektuális hangoltságán. Minél valószínűtlenebbnek gondolnak egy eseményt, annál erősebb lehet a gyanú a tanúk megbízhatatlanságát illetően. A vallásos érdeklődéstől és horizonttól távolabb álló történész feltehetően úgy találja, hogy az Újszövetségben Jézusnak tulajdonított, rejtett értelmű mondások vagy csodás tettek annyira valószínűtlenek, hogy már-már hihetetlenek. Így nagyon egyszerű megértenünk, hogy miért gondolják úgy sokan, hogy a keresztény hit már kívül van – az integrális értelemlásználatnál szűkebben felfogott – racionalitás körén. Míg a Bibliában foglalt, Jézus Krisztusról szóló tanúságokat nem lehet könnyedén félretenni, mégis el kell ismernünk, hogy a szekuláris előítéletekkel művelt, akadémikus módszert követő történelemtudomány joggal torpan meg a Jézus Krisztust megváltóként, kinyilatkoztatásként és Isten Fiaként tekintő vallási állítások előtt. Ugyanakkor az sem magától értetődő, hogy a történelemtudományt miért kívánják egyesek szekuláris előítéletek „elfogulatlan” alapjára helyezni.

A VALLÁSTUDOMÁNYI HORIZONT

Ezen a ponton tehát szükséges megtennünk a következő lépést, ami a történeti kutatás logikájától a keresés harmadik fázisához, tágabb horizontjához vezet. A vallási tudás sajátos logika szerint szerveződik, amely számot vet a valóság transzcendens dimenziójával is. Sok hívó számára a vallásos hit a lelkiismeret tapasztalatában gyökerezik, amely felébreszti a kötelességérzetet, a felsőbb jóváhagyás vagy a szégyen érzéseit, illetve egy magasabb ítélő fórum előtti felelősségérzetet. Az erkölcsi kötelességek terén a „feltétlennel” való találkozás egy transzcendens, isteni forrás létét sejteti. Newman bíboros szerint először a lelkiismeret követelményei nyomán jelenik meg a képzeletünkben egy „Legfelsőbb Kormányzó” képzete, akihez „a bíró, a szent, az igaz, a hatalmas, a mindent látó, a számonkérő” képzeit is társítjuk.⁷ Ezen archetipikus képektől könnyen utat találunk a Biblia Istenéhez. Ha érzékenyek és készségesek vagyunk lelkiismeretünk parancsoló hangját hallva, valamint készségesen elismerjük, hogy mikor voltunk engedetlenek ezzel

⁵ Vö. JOHN HENRY NEWMAN, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 21., Nelson, London 1972, 146.

⁶ Abban is biztos lehetek, hogy amikor előadást tartok, akkor például nem egy előadóteremnyi robothoz szólok. Ezt józanul feltételezhetem, bár nem áll rendelkezésemre olyan kutatási adat, ami az ellenkező helyzetet kizárná. Azt sem tudom bizonyítani, hogy meg fogok halni, bár bizonyos vagyok abban, hogy ez velem is meg fog történni.

⁷ Vö. JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1979, 101.

a hanggal szemben, akkor önkéntelenül fel fogjuk ismerni magunkban a megtérés szükségességét, amelyet az Isten igazságos büntetésétől való félelem és a bűnbocsánat utáni vágy érzései kísérnek. Amint lelkiismeretünk és belső tudatosságunk felébred bennünk, nyilvánvalóvá válik, hogy annak az Istennek a jelenlétében élünk, akinek minden területen függünk az ítéletétől, és akinek rászorulunk a segítségére. Eközben feléled bennünk a remény, hogy Isten irgalmasan nyilatkozik meg számunkra, és megváltásában részesít bennünket.

Az isteni közbeavatkozás utáni vágy és várakozás teremti meg azt az előzetes fogékonyságot, amely a Jézusról állított különleges, precedens nélküli eseményeket hihetővé teszi. Ilyen különleges események híján Isten megnyilatkozása nem volna felismerhető. Ez az előzetes vallási hangoltság, amelyet az erkölcsi és vallásos tapasztalataink táplálnak, azzal az antropológiai felismeréssel nyer megerősítést, hogy az emberiség jelentős többsége hitt és hisz Istenben, keresi őt és próbál kedvében járni különböző imádságok, áldozatbemutatók és más vallási gyakorlatok útján. Annak ellenére, hogy nem lehet *a priori* módon megjósolni Isten közbeavatkozását, megalapozott a reményünk van arra, hogy így fog tenni. Mindez nagymértékben hatással van a hermeneutikai látásmódunkra, amikor Isten nagy tetteiről hallunk, részben Izrael történelmében, de különösen is Jézus Krisztus személyével összefüggésben.

Vallási horizonton szemlélődve az evangéliumi történet nem csupán csak egy a történeti narratívák közül, amelyet Thuküdidész, Líviusz és mások művei mellé helyezhetünk, hanem vallási tanúságtétel, amelyet Izrael azon spirituális tapasztalata és vágyódása horizontjában kell értelmeznünk, amelyről a héber szent iratok tudósítanak. Figyelembe kell vennünk, hogy az Ószövetségben élénk állított előképek és ígéretek az Újszövetség Krisztusa felé mutatnak, Akiben tökéletesen beteljesedett a messiásvárás. Nagyon fontos továbbá szem előtt tartanunk, hogy a keresztény hit kiteljesíti azokat, akik elfogadták azt: érleli erkölcsi fejlődésüket, és amit Isten tett értük, az hatékony, bátor tanúságtevőkké teszi őket. Megfontolásra méltó a meggyőződésük, a lelkesedésük, a jó hírt az egész világnak továbbadni kívánó buzgalmuk, amely a szenvedésre és a mártíromságra is készséggé teszi őket. Mindez csak akkor válik érthetővé, ha a szent történelem keretén belül értelmezzük az egyes mozzanatokat, anélkül, hogy előre megkérdőjeleznénk a hívők meggyőződését, miszerint Isten Krisztusban a népe javára cselekedett.

Ez a vallási horizont utat nyit a történelemtudomány akadémikus módszertanának bizonyos kritikája számára, hiszen e módszertan is – mint kifejtettem – filozófiai premisszákra és egyéb reflektálatlan feltevésekre épül. A modern történész előfeltételezésekkel él: munkahipotézisként kezeli, hogy Isten nem bontja meg az emberi történelem ok-okozati szövetét, ill. a természet mindig a szokott módján működik: hasonló okok hasonló okozatokat eredményeznek. Mindaddig, amíg a történettudomány a természettudományok rendszerességéhez hasonló biztonságra és pontosságra törekszik – ezt nevezi Ernst Troeltsch az *analógia elvének* –, a történetírás a naturalizmus előfeltételeinek a foglya marad. Ebből az következik, hogy a hívő emberre hárul, hogy megmutassa: az a vallási előfeltételezés, amely szerint Isten a népe segítségére siethet, ettől különbözik bár, de nem kevésbé racionális. Ez a gondolati hangoltság valóban különbözik a negatív értelemben gátat szabó „racionalitástól”: megengedi az értelemnek, hogy az a saját törvényszerűségei szerint próbáljon előrehaladni a megértésben. Helyes hozzáállás esetén ez a szabadság bizony még gyümölcsözőbbnek is bizonyulhat.

Az isteni kinyilatkoztatásra nyitott ember számára a bibliai tanúságok, amelyeket a keresztény közösség közös hite erősít meg, hihetővé teszik, hogy Isten valóságosan cselekedett, és Jézus Krisztusban tárta fel önmagát. Az ilyen tanúbizonyosság nyilvánvalóan

nem kényszerítő erejű, de elegendő alapot ad az értelem számára a racionális és szabad beleegyezéshez, amikor a hit aktusára nyitott ember már szinte várja, hogy Isten megváltó kinyilatkoztatásában részesülhessen.

A hitaktus kognitív dimenziójának tárgyalása tehát meglehetősen összetett feladat. A hit elméleti tárgyalásának egyes szempontjai a filozófiai teológiához tartoznak, más szempontok a történeti éberséghez kapcsolódnak, míg ismét más szempontok már sajátosan a vallási episztemológia (*religious epistemology*) területéhez tartoznak. E három szempont együttese, az istenkereső embernek a tapasztalataival és világlátásával együtt elégséges lehet ahhoz, hogy egy éppen hitre jutott keresztény esetében a hitaktus szabad beleegyezésének bizonyos racionális megalapozottságáról beszélhessünk.⁸

A pusztá logikai következtetés még nem egyenlő a hitben való személyes elköteleződéssel. A kereső ember szabad beleegyezése pedig több oldalról is ki van téve bizonytalanságoknak. Például aggodalomra adhat okot azon eshetőség, hogy a mérlegelés folyamatába hiba csúszhatott, így végül helytelen lehet a következtetés. Másrészt esetleg új tények napvilágra kerülésével is számolni kell, amelyek adott esetben felboríthatják a korábban még érvényesnek tűnő gondolatmenetet. Még egy ideális helyzetet feltételezve is le kell szögeznünk, hogy pusztán logikai úton soha nem juthatunk el a teológiai értelemben vett hitaktust megalapozó bizonyossághoz. Elemzésünknek ezen pontján már teológiai horizonton is meg kell vizsgálnunk a helyzetet.

A TEOLÓGIAI HORIZONT

Elemzésünk mindezidáig csak burkoltan vette figyelembe Isten szerepét abban a folyamatban, amely által a jelenléte és a tevékenysége felismerhetővé válik. Ugyanakkor, ez a teológiai dimenzió a folyamat megértésében központi jelentőségű. Nem beszélhetünk hiteles megtérésről, ha a megtérőt elszigetelt cselekvőnek tekintjük. A hit bármilyen tárgyalása legalább két interaktív cselekvőt feltételez: Istent és az őt kereső embert. (Az egyszerűség kedvéért vonatkoztassunk most el a *vallási közösség* amúgy igen jelentős szerepétől, amelyről például a hagyomány vallásfilozófiája és teológiája ad számot.)⁹ Ahogy az ember keresi Istent, Isten is keresi őt, és felébreszti benne a hit képességét. A megtérés megfelelő tárgyalásának segítségül kell hívnia – az empirikusan megragadható hatásokon kívül – a kinyilatkoztatás adatait is.

A hitre vezető folyamatban Isten kétféle módon cselekszik. Egyrészt, kívülről közelít az emberhez, tanúságot téve Önmagáról a természet és a történelmi események által. Például prófétáknak és apostoloknak adott ihletet, hogy hirdessék az isteni üzenetet a Szentlélek támogatásával. Másrészt azonban a tanúságtétel csak azokban hatékony, akik a teológia nyelvén „a Szentlélek belső támogatását is megkapják”. (I. Vatikáni Zsinat, DS 3009) „A keresztről szóló ígéhirdetés”, Szt. Pál tanítása szerint, „azoknak, akik elvesznek, oktalanság ugyan, de azoknak, akik üdvözülnek, vagyis nekünk, Isten ereje.” (1Kor 1,18.) A Szentlélek belső működése egyfajta egzisztenciális vonzódást, kognitív

⁸ Az apologetika küldetése módszeresebben körüljárni a kérdést, hogy elviekben is helyes döntésről van-e szó: olyan racionális ítéletről, amely megfelelő érveket tudhat maga mögött arra vonatkozóan, hogy a kereszténység igaz vallás.

⁹ Vö. YVES M.-J. CONGAR, *Az Egyház élő hagyománya*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2015.

hasontermészetűséget (*connaturalitas*) olt belénk Istennel és az ő Igéjével kapcsolatosan.¹⁰ E kognitív hasontermészetűség révén elsajátított tudás teológiai leírásai, ahogyan arra a skolasztika a „belénk öntött erények” alapján példát adott, meghaladják a filozófia illetékességi területét.¹¹

Isten kegyelme azonban nemcsak a vallásos keresés folyamatának végén játszik szerepet. A katolikus tanítás szerint, amelyet ezen a ponton más tradíciók keresztényei is osztanak, a kinyilatkoztatásra irányuló keresésünket már a kezdet kezdetén Isten bábáskodása kíséri. Ez arra sarkall bennünket, hogy keressük őt, és vágyakozunk megváltó jelenlétének megnyilatkozásai után. Isten, aki az erre irányuló vágyat szívünkbe oltja, azután e vágy beteljesítéséig kíván elvezetni bennünket.

Az Újszövetség újra és újra megerősíti, hogy a hívők a hitüket Isten – szíveket átalakító – cselekedeteinek köszönhetik. Amikor Péter megvallja, hogy Jézus a Messiás és az Isten Fia, Jézus így felel: „Nem hús és vér jelentette ezt ki neked, hanem az én menyegyeri Atyám.” (Mt 16,17) Másutt azt mondja Jézus a kafarnaumiaknak: „Senki sem jöhet hozzám, hacsak az Atya, aki engem küldött, nem vonzza őt” (Jn 6,44). Az istenfő bitorarús asszonyról, Lydiáról a következőket olvassuk az Apostolok Cselekedeteiben: „az Úr megnyitotta a szívét, hogy hallgasson mindarra, amit Pál mondott.” (ApCsel 16,14). Az 529-es Orange-i Zsinat óta az Egyház zsinatai újra és újra azt tanítják, hogy már a hitre jutás folyamatának legeleje, a hit kezdete, az *initium fidei* is a Szentlélek bennünk való munkálkodásának köszönhető. (DS 375; vö. I. Vatikáni Zsinat, DS 3010; és II. Vatikáni Zsinat, DV 5) Ezen szentírási utalások alapján súlyos hiba lenne a megtérés olyan teológiai elméleteivel kísérletezni, amelyek figyelmen kívül hagyják a kegyelem megvilágosító szerepét.¹²

A kegyelem nem pótolja az emberi erőfeszítést mintegy kiiktatva annak a szerepét. Éppen ellenkezőleg: a kegyelem kibontakoztatja az egyén képességeit, tökéletesítve azokat. A kegyelem a befogadóban felébreszt egyfajta egzisztenciális vonzódást Isten dolgai felé, amely élesíti a hívőben az Isten jelenléte és tevékenysége iránti érzékenységet, ami például a történelemben adott jelek felismerésében konkretizálódik. Ezzel kapcsolatban Newman az egyik szentbeszédében érdekes megállapítást tesz. Ahogy a „zszenialitás” a nagy államférfiakat vagy hadvezéreket bölcsé teszi a döntéseikben, úgy az isteni kegyelem – a mégoly tanulatlan istenkereső embert is – képessé tesz arra, hogy viszonylagos biztonsággal megítélje, vajon elégséges bizonyosság áll-e rendelkezésére a konkrét esetben egy adott végkövetkeztetéshez.¹³

Hogyan hat vajon a kegyelem jelenléte a hit racionális megközelíthetőségére? A kérdésre adott válasz nagymértékben függ az egyes szerzők által használt terminológiától. Ha a „racionalitás” pusztán az emberi elme ún. természetes képességeire vonatkozik, akkor a kegyelem a személyt a racionális képességein túlra lendíti. Egyes skolasztikus szerzők – köztük Aquinói Szt. Tamás – jellegzetesen hangsúlyozták a hit, mint az emberrel

¹⁰ Ennek bővebb kifejtéséhez lásd még a NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Sensus Fidei in the Life of the Church* (2014) c. dokumentumát.

¹¹ Elvitathatatlan e teológiai belátás arisztotelianus analógiája, amely szerint csak azok vannak abban a helyzetben, hogy megítéljék, mely konkrét cselekedetek következnek egy adott erényből, akikben működik is az adott erény. Hasonlóan mindehhez, a modern personalista filozófia támogatja azt a nézetet, miszerint alapvető belátásaink gyakran az egzisztenciális elkötelezettségnek és a szeretetnek a gyümölcsei.

¹² Vö. BERNHARD WELTE, *Mit jelent hinni?*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2013.

¹³ Vö. JOHN HENRY NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford 1826–1843*, SPCK, London 1970, 218.

veleszületett megismerési képességeket felülmúló megismerő elv szerepét.¹⁴ Órigenész és az alexandriai atyák nyomdokain járva azonban – Newmanhez hasonlóan – vissza kell utasítanunk a „racionalitás” fogalmának az ilyen beszűkítését, amely csak a „természetes, önmagára utalt képességet” látja az értelemben. Newman számára a hitaktus „teljességgel racionális tett”, de itt a kegyelemmel segített értelem racionalitására kell gondolnunk.¹⁵ A hívővé válás folyamata során az elme – a kegyelem megvilágosító hatása alatt – szervesen kapcsolódó megismerési mozzanatok láncolatán át halad előre. Hans Urs von Balthasar, a nagy alexandriaiak kései tanítványa hasonló látásmódot követ, amikor a következőket írja: „Valójában csakis a hit alapozhatja meg a dolgok teljességgel objektív (»racionális«) ismeretét, azok létéig hatolva.”¹⁶

Az értelem és az akarat részvétele a hitaktusban – amelyet a kegyelem belső működése alapoz meg – együttesen vezet a teológiai értelemben vett hitbizonyossághoz. Hadd idézzük újra Newmant: „A bizonyosság – annak legnemesebb értelmében – azok jutalma, akik egy akarati aktussal, az értelem és a gyakorlati józanság által vezetettve ölelik át az igazságot, amikor a természet gyáván elbizonytalanodik. Kockázatos vállalkozásba kell fognunk: a hit kockázatos vállalkozás az ember számára mielőtt katolikus lesz, a bizonyosság pedig csupán utólagos ajándék. A racionalitás útján közelítünk az Egyházhoz, ám csak a Lélektől megvilágosítva léphetünk be abba.”¹⁷ A kegyelemmel átitatott döntés által öleljük át Isten kinyilatkoztatását, mint létünk egzisztenciális rejtélyének kulcsát, miközben eme döntés a korábban hiányzó tisztasággal és derűvel ajándékoz meg bennünket.

A HIT ÉS AZ ÉRTELEM „KÖRKÖRÖS” ÖSSZJÁTÉKÁNAK HARMADIK ÚTJA

Miképpen foglalhatunk tehát állást abban az összetett vitában, amelynek korábbi szereplői az evidencialisták és fideisták voltak, és amit ma újra magunk előtt látunk a fundacionalisták és a posztfundacionalisták közötti ütközetekben? Bizalmatlan vagyok a sok esetben karikatúrákat is megszegyenítő címkézés hasznosságát illetően. A fundacionalistákat (és az evidencialistákat) általában úgy szokták bemutatni, mint akik szélsőségesen racionalisztikus hajlamúak. A hitaktus szabadságából és természetfelettségéből kiindulva nehéz fenntartani azt a nézetet, hogy a keresztény vallás igazsága hit nélkül is követhető érvrendszerrel meggyőzően alátámasztható. Amennyiben elemzésem helyes, a keresztény hit racionalitása nem mutatható be magától értetődő vagy megkérdőjelezhetetlen előfeltételezésekből nyert, szillogisztikus bizonyítékokkal. A realizztikusabb elemzés rávilágít a hit integratív értelemhasználatot igénylő jellegére, illetve arra, hogy a hitet támogató érvek jórészt hallgatolagos belátásokra támaszkodnak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a hitnek ne lennének önmagán kívüli referenciái.

¹⁴ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II-II. 2,3, 1; valamint *Summa contra gentiles*, IV. 1.

¹⁵ Vö. JOHN HENRY NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford 1826–1843*, SPCK, London 1970, 207.

¹⁶ HANS URS VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics*, vol.1., *Seeing the Form*, Ignatius, San Francisco 1982, 536.

¹⁷ JOHN HENRY NEWMAN, *Loss and Gain. The Story of a Convert*, 17th impression, Longmans – Green, London 1911, 385. Vö. GÜNTER BIEMER, *Newman hagyományteológiájának „alanyi” szempontjáról*, in *Teológia* 49 (2015/1–2), 1–17.

Egyes posztfundacionalista nézeteket valló protestánsok – mint például George Lindbeck és Ronald Thiemann – abban látják a fundacionális hibáját, hogy az elsőbbséget ad az emberi racionalitásnak az isteni kezdeményezéssel szemben, így a pelágianizmus csapdájába esik. Lindbeck és Thiemann határozottan hangsúlyozzák Isten kezdeményező szerepét, aki a leendő hívőket szabadon szólítja meg a bibliai elbeszélésekben foglalt ígéretekkel.¹⁸ Az elmondottakból már egyértelmű kell legyen, hogy magam is elfogadom azt az elvet, hogy elsőbbséget kell tulajdonítanunk Isten kegyelmi munkálkodásának, valamint a Szentírás és a hagyomány által közvetített igéjének, még minden emberi hozzájárulást megelőzően. Mint katolikus, hangsúlyozom azonban a hívő ember értelmében és szívében működő kegyelem átalakító szerepét is. A hit ajándék, így hát világos a tagadó válaszuk arra a kérdésre, hogy az ember – pusztán természetes erejéből – eljuthat-e a hitre vagy a megigazuláshoz. Ha mindenki számára bizonyítani tudnánk a keresztény vallás igazságát, alátámasztva azt bármely egészséges értelemmel rendelkező megfigyelő számára, akkor ezzel együtt fel kellene adnunk az isteni cselekvés elsőségére vonatkozó állításunkat.

Szembe kell tehát néznünk a posztfundacionalisták (és fideisták) által képviselt végtelennel is, hogy középutat találhassunk a szélsőségek között. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az értelem képes a hitre vezető jelek befogadására. Az elme hitre vezető útja fokozatosan növekvő megvilágosodásként képzelhető el, amelyben így dinamikus aktualizálódik az emberi racionalitásban rejlő minden lehetőség. Hívővé válva, a keresztények nem megtagadják az értelmüket, hanem kiteljesítik azt.

Valójában az egész itt tárgyalt vitának az a főtémája, hogy a vallási igazságokkal kapcsolatos kérdések megvitatását módunkban áll-e olyan alapra helyezni, amely minden, egészséges értelemmel rendelkező ember számára egyformán elfogadható keretet biztosít. A posztfundacionisták jellemzően a magánélet világában keresgélnek, és a megismerő ember egzisztenciális hangoltságát, neveltetését, valamint a személyes életút tapasztalatait tartják fontosnak. Ezzel szemben a fundacionalisták figyelme – a hitvédelmi motívációik hatása alatt – inkább nyilvánvaló „tények” és külső rendkívüliségek keresésére irányul, mint amilyenek például a nyilvános csodák. Ezzel kapcsolatban – véleményem szerint – ma be kell látnunk, hogy a fundacionális (evidencializmus) bizonyos korai formái korrekcióra szorulnak. Newman élesen látó gondolkodóként tökéletesen tisztában volt a hitre jutás folyamatának személyes vonatkozásaival. Innen érthető, hogy az evidencialista William Paley kérdésére így válaszolt: „Miért kellene nekem más alapállásába belehelyezkedve érvelnem, és mintegy a saját gondolkodásmódomból kivetkőzve, idegen elveket, vonzódásokat, vágyakat és reményeket magamévá tennem, azok helyett, amelyek azzá tesznek, aki vagyok?”¹⁹

E személyes mozzanatok elfogadása azonban semmiképpen sem jelentheti a szubjektívizmus és relativizmus igenlését. A közös emberi természetből kiindulva, joggal feltételezhetjük, hogy a racionalitás képessége alapvetően mindannyiunkban azonos. A metafizika és a logika magától értetődő elvei, valamint a történelmi adatok nem magánjellegűek, ezért megvan a tere az érvek tárgyilagos ütköztetésének. Egy bizonyos pontig az egyetemes emberi értelem képes megragadni olyan vallási szempontból jelen-

¹⁸ RONALD F. THIEMANN, *Revelation and Theology. The Gospel as Narrated Promise*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1985, 144; vö. GEORGE A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-liberal Age*, Westminster, Philadelphia 1984, 119.

¹⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1979, 330.

tősegteljes igazságokat, mint amilyen például a közös erkölcsi kötelességek világa, avagy Isten léte. Bizonyos Jézusra és a korai Egyházra vonatkozó állítások esetében is elmondható, hogy azok a hittől elvonatkoztatva, pusztán a Biblia történetisége alapján, racionálisan megalapozottnak tekinthetők.

A hitben való teljes elköteleződéshez általában hozzátartozó megvilágosodás-mozzanat, illetve a motívumokat áttekintő mélyebb belátás azonban valóban túl van az egyetemes emberi értelem képességein. Ennél a pontnál a posztfundacionalisták óvatossága jogos. A hit vagy a hitetlenség közötti döntéshelyzetben elkerülhetetlenül olyan integratív belátásokra támaszkodunk, amelyeket nem tudunk analitikus világossággal kifejtetni. Sokat merítünk saját vallási tapasztalataink történetéből és személyes intellektuális hangoltságunkból, illetve a Szentlélek által egyedi módon nekünk juttatott kegyelmekkel élünk. Végző soron tehát a hitre jutásban valóban szerepet játszanak az egyedi, személyes adottságok is, amelyek minden individuumnál különbözhetnek.

Összegzésként elmondható, hogy sem a fundacionalizmus (vagy evidencializmus), sem a posztfundacionalizmus (vagy fideizmus) – ahogyan ezeket a nézeteket általában értjük – nem kínál megfelelő megoldást a keresztény hitaktus racionalitásának az összetett problémájára. A hit olyan folyamatban születik, amelyben az emberi racionalitás – a szónak az általam körvonalazott szélesebb és átfogóbb értelmében – a folyamat minden lépésénél aktív szerepet játszik. A hit azonban nem rendeli maga alá az értelmet, bár eredetében és létében Isten kegyelmére hivatkozhat. Vannak jelek és ezeket támogató érvek, amelyek racionálisan rámutatnak a hit igazságára, de a hit igazsága mégsem válik soha – a szó szoros értelmében – magától értetődővé a racionalitásunk számára. A hitben a bizonyítékok szempontjából, amennyiben az előzőek ezeknek nevezhetők, szükségképpen benne foglaltatik a bizonytalanság és erőtlenség. A legjobb esetben is csak a keresztény vallás hitelességének bemutatása lehet a célunk, ami alapján az értelmes módon vállalható döntési lehetőségként jelenik meg előttünk.

Kényes kérdés tehát, hogy biztos alapnak tekinthető-e a racionális összetevő, vagy sem. Habár a hitnek van logikai szerkezete, mégisincs „arkhimédészi pontja”, amely a pusztá racionalitás világában annak teljes súlyát meg tudná tartani. Az „alapok metaforája” szilárd és megkérdőjelezhetetlen kognitív kiindulópont létét sejteti, azonban nem tud számotadni a törekeny és megfoghatatlan sejtésekről, amelyek a hitnek konstitutív összetevői. Az alapok metaforája továbbá azt is sugallja, hogy a hit világában van egy elsődleges fontosságú réteg, amelyre továbbiak épülhetnek rá, illetve van egy belső mag, amihez képest minden egyéb külsődleges. A racionalitás – ilyen értelemben – nem másodlagos vagy külsődleges dimenziója hitnek. Egyszerűen szólva: az ember nem szűnik meg racionálisnak lenni, amikor keresztény hívővé válik. Az intellektuális belátások, valamint az értelem integratív és szillogisztikus használata jelen vannak a hit felébredésénél, a gyakorlása során, és fejlődésének minden egyes lépésénél. A hit és az értelem szétválaszthatatlan társak: együtt növekednek, és felbonthatatlan barátsággra hivatottak.²⁰

(Bíró Ilona és Bagyinszki Ágoston OFM fordítása)

²⁰ Lásd II. János Pál pápa *Fides et Ratio* c. enciklikájának (1998) a nyitó mondatát: „A hit és az értelem két szárny, melyekkel az emberi szellem fölemelkedik az igazság szemlélésére”. (a ford.)

Az irgalmasság témája a Rendkívüli Szentévben

Egy régi téma egy új pápa számára: Jézus Krisztus az Atya irgalmasságának az arca. Úgy tűnik, ez a szó jól összefoglalja a keresztény hit misztériumát.¹ Ferenc pápa 2013. március 13-i megválasztása estéjén világossá tette, hogy számára az „irgalom” kifejezés nemcsak a vallási szótár egyik cikkelye, hanem éppen a biblikus hagyományból örökölt tartalommal az egyház megnyilvánulásának egyik fő eleme.² Ennek lényegét maga Jézus fejti ki, amikor így szól követőikhez: „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas” és „Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik elfáradtatok, s terhet hordoztok, én megkönnyítelek titeket.”³

FERENC PÁPA PROGRAMJA AZ IRGALMASÁG ÉVÉBEN

A Ferenc pápa az irgalmasságot összeköti az egyház megújulásával. Az által meghirdetett irgalom éve már az *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdításának első fejezetében szól az egyház missziós átalakításáról. A feladat ugyanaz, amit Jézus kért apostolaitól: „Tegyétek tanítványommá a népeket, és tanítsátok meg őket mindannak megtartására, amit parancsoltam nektek.”⁴ Az első fejezetben a második alpont részletezi a „megtérő lelkipásztorkodást”.⁵ Amit itt kifejezésre kerül, annak programszerű jelentősége van, és fontos következménye. A pápa nagyon reméli, hogy minden közösség gondoskodik arról, hogy igénybe vegye a szükséges eszközöket ahhoz, hogy előbbre jussunk a missziós megterés útján, amely nem hagyhatja a dolgokat úgy, ahogy jelenleg vannak.⁶ Egy hosszabb

¹ FERENC pápa, *Misericordiae vultus*, 1, SZIT, Budapest 2015, 5.

² Vö. URBANI, C., „Noi stiamo vivendo in tempo di misericordia”. Un tema antico per un pontificato di novità, in *Credere Oggi* 34 (4/2014), 81–91.

³ Lk 6,36; Mt 11,28. Az egyház és a teológia történelméből itt elég csak emlékeztetni Sevillei Szent Izidorra (570–636) és az irgalmasságról szóló írására (*Exhortatio poenitendi cum consolatione et misericordia Dei ad animam futura iudicia formidantem*), majd Johannes Gerson (1363–1429) misztikus teológusnak és a párizsi Sorbonne kancellárjának a művére (*Appellatio peccatoris ad divinam misericordiam*) és természetesen Szent II. János Pál *Dives in misericordia* kezdetű körlevelére (1980), mely Maria Faustyna Kowalska (1905–1938) szerzetesnő látomásából táplálkozott, akinek a szentté avatásán (2000. április 30.) a szentéletű pápa az Isteni Irgalmasság ünnepét húsvét második vasárnapjára helyezte. Vö. URBANI, C., „Noi stiamo vivendo in tempo di misericordia”. Un tema antico per un pontificato di novità, 83.

⁴ Mt 28,19–20.

⁵ FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 25–33: „pastorale conversione”, SZIT, Budapest 2014, 19–24.

⁶ Vö. *Evangelii gaudium*, 25.

időt kapunk, hogy a szentatya kérésével – az egyház megújításával – foglalkozunk az irgalmasság évéhez kapcsolódóan.

Már Walter Kasper bíboros megjegyezte, hogy a teológiai gondolkodásban gyakran elfelejtjük az irgalmasság témáját. De ez nem csak ott érvényes, hanem mindannyiunkkal kapcsolatban, akik a hit útját járjuk. Mindannyiunk kísértése, hogy az irgalomra való emlékezés eltűnik a felejtés homályában, amint Izrael is, eljutva az ígéret földjére, már nem emlékezett útjának a kezdetére. Erre különösen is figyelni kell, mert a hitre való eljutás után idővel megmagyarázhatatlan emlékezetvesztés megy végbe. Az egyház legyen egyre inkább Isten irgalmasságának tanúja, személyes és közösségi szinten egyaránt.⁷

AZ ISTENKÉP VÁLTOZÁSA

A mindenkori ember negatív élménye a gonoszság megtapasztalása, mely mindannyiunk életét érinti. A kezdeti és gyermeki istenkép sokszor változik, amikor váratlanul és meg nem érdemelten a gonosszal és annak hatásával találkozunk. Természetes módon szakadhat fel bennünk egy kiáltás, akár a leggyökeresebb módon: „Ha az Isten mindenható, miért engedi meg a rosszat és miért marad közömbös?” Vajon hogyan lehet egy érzéketlen Istent elfogadni? Emellett a Szentírás éppen arról tesz tanúságot, hogy Isten a szenvedő népe mellett van, könyörül a teremtményén, vagyis szíve van, közel áll a szegényekhez. Ezen felfogás nélkül Isten tényleg csak egy távoli Isten lesz, aki nem avatkozik bele az egyén életébe. Úgy tűnik, nem tesz semmit azért, hogy a világ és benne az emberek sorsa jobbra forduljon, mert már csak a hírektől félelmet éreznek sokan, és remegve gondolnak a jövőre. A valóság és az igehirdetés közötti távolságnak lehetnek fájdalmas következményei.

Emellett Isten irgalmasságát sokan gyengeségnek tartják, Isten „női vagy anyai” jellegzetességének, amellyel szemben áll egy apai vagy atyai, erőteljes egyéniség vonása. Ennek az évnek az egyik feladata lehet talán az istenkép helyes formálása mindazokban, akik másként gondoltak vagy gondolnak mindannyiunk Teremtőjére. Vajon milyen a mi istenképünk? A II. Vatikáni Zsinatot megelőző nemzedék egy mindenható és távoli Istent képzelt el. Mára, amikor a gonosz elvesztette jelentőségét, mert az erőszak annyira hétköznapi lett, az istenkép, – és most beszéljünk az Európai Unió országairól, beleértve magunkat is –, egy megértő, egy közel álló, édeskés és erőtlen Isten képét mutatja fel. Mind a két esetben távol vagyunk Isten kinyilatkoztatott, irgalmas arcától.

Egy másik jelenség, amellyel szembe kell néznünk: a hitnek az elvilágiasítása és elpolgárosítása. Ennek a következménye az önigazoló individualizmus, és ennek megfelelően egy sajátos önzés. Ez az Isten tetteire való emlékezés gyengülését és a kezdeti hit-tapasztalat felejtését jelenti.⁸

⁷ Vö. Erdő Péter bíboros, főrelátor szinodusi munkát bevezető jelentése: <http://www.magyarokurir.hu/hirek/erdo-peter-biboros-forelatori-megnyito-jelentese-szinodus-elso-kozgyulesen>. (A kutatás ideje: 2015. november 19.)

⁸ FERENC pápa, *Misericordiae vultus*, 15, SZIT, Budapest 2015, 18.

AZ IRGALMASSÁG MEGHATÁROZÁSA

Ferenc pápa *Az irgalmasság arca* kezdetű bullában négy megfogalmazást ad az irgalmasságról. Irgalmasság: a szó, amely kinyilatkoztatja a Szentháromság misztériumát. Irgalmasság: a végső és legnagyobb tett, amellyel Isten élénk siet. Irgalmasság: az *alapvető törvény*, amely minden ember szívében ott lakik, aki őszintén tekint a testvérré, akivel az élet útján találkozik. Irgalmasság: az *út*, amely egyesíti Istent és az embert, mert kitárja a szívét arra a reményre, hogy bűneink korlátai ellenére mindenkor szeretnek bennünket.⁹

Az irgalmasság a mi részünkről, ahogyan ezt Jézus megmutatta, a *compassio*, ami azt jelenti, hogy az együtt szenvedés által megsebesítve leszünk képesek életet adni. Ez az együttérzés vagy együtt szenvedés nem pusztán az érzelmekre vonatkozik, mert annak nincs igazán ereje. A *compassió*ból elsősorban a szenvedést kell kihallanunk, amely ténylegesen azt jelenti, hogy egy fennálló igazságtalan állapotot kell elviselnünk, mely a világ bármely pontján felismerhető, és amely az igazság után kiált. Az egyháznak, amely az irgalmasságot hirdeti, elsősorban egy olyan egyháznak kell lennie, amely meglátja, meghallja, meghallgatja és felemeli a sebesültet, a szenvedőt, akivel együtt érez, és akivel együtt szenved.

Az irgalmasságban azt a magatartást kell látnunk, amelyet Jézus elvár az egyháztól. Ő ugyanis a kereszten életét adta értünk. Ha magyarázkodnunk kell, az már a tett halála. Természetesen szabad akaratumban áll azt mondani, hogy ez minket nem érint, ez ránk nem vonatkozik. De az üdvösség történetét akkor nem mi írjuk, kívül állunk az eseményeken. Talán nem véletlen az a próféta hang, amely ma az egyházból megszólal, s amelyet Ferenc pápa képvisel, s ez a szegények melletti kiállás hangja.

Beszélhetünk a *compassió*ról, de az még nem lesz együtt szenvedés. Ha azonban valamit vállalunk a szegényekért, a betegekért, a céltalanul élőkért, a kitaszítottakért, a menekülőkért, a vándorlókért, akkor talán hitelesebb lesz mindaz, amit képviselünk. Az irgalmasság arcával az Isten Szívét is meg tudjuk mutatni, melynek dobbanása éppen a szegényekért történik: „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyek országa.” (Mt 5,3) Ha így az Atyát képviselő Jézus nyomában járunk, akkor tanításából kiindulva, ahogy erre Ferenc pápa az *Evangelii gaudium*ban is utalt, a gyakorlatba tudjuk átültetni az evangéliumot.¹⁰

AZ IRGALOM ÉS AZ IGAZSÁG KAPCSOLATA

Az evangélium példabeszédei és történetei ténylegesen gyógyító szavak, melyek megmutatják a jó lehetséges útjait (az elveszett juh, az elgurult drachma, a tékozló fiú), és Isten országának elérkezését hirdetik meg, és egy új igazság megjelenését. Az evangéliumi példabeszédek egy további lépésre is ösztönöznek tehát, melyet az irgalmasság hirdetésének meg kell tennie, ez pedig nem más, mint az irgalom és az igazság között lévő kapcsolat új módon való értelmezése.¹¹

Az igazságot általában úgy értelmezik, hogy „add meg mindenkinek, ami az övé”. Ez, úgy tűnik, szemben áll azzal az irgalommal, mely túllépi a jogi kereteket. Az irgalom

⁹ FERENC pápa, *Misericordiae vultus*, 2, SZIT, Budapest 2015, 5–6.

¹⁰ FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 233.

¹¹ BRENA, G. L., *Misericordia e verità*, in *La Civiltà Cattolica* (30 maggio 2015), 329–338.

azonban az igazságos Isten neve is egyben, aki a bűnösöket újjáteremtő módon teszi igazzá. Az irgalmasság meghatározásának természetesen következménye is van, mert az az Isten alapvető tulajdonsága, együtt a mindenhatóságával. Ha tehát az irgalom Isten alapvető sajátja, akkor semmiképpen sem gyengítheti igazságát. Az ő igazságát irgalmából kiindulva kell megérteni. Az irgalom így Isten sajátos igazsága.

Éppen Isten irgalmának a megnyilvánulása jelenti az ő mindenhatóságát, ami tehát nem a gyengeség jele, hanem sokkal inkább a mindenhatóságé. Az irgalom különleges módon határozza meg Isten igazságát, igazságosságát és mindenhatóságát. Nem egy felcserélhető vagy osztó igazságról van szó, hanem a rosszat a jó segítségével legyőzni képes kreatív igazságosságról, mely emiatt Isten teremtő hatalmának a kifejeződése.¹²

HOGYAN ÜNNEPELJÜK AZ IRGALMASSÁGOT?

A megfelelő ünnepléshez segít maga az evangélium és az egyház gyakorlata. A jelen eseményei is hozzásegítenek ennek a továbbgondolásához. Mert mintha a keresztyények félnének Isten befogadó irgalmától az eltávolodott vagy más úton járó testvérekkel szemben, akik felé a jóságát akarja megmutatni. Emlékezzünk a szőlőmunkásokról szóló példabeszéd befejező mondatára: „Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?”¹³

A megszabott szeretet történetei szólítják meg ma a közösségeinket, és várnak lelkipásztori válaszra az igazságosság és a könyörület összefüggésében. Meg kell fontolni, hogy miképpen hirdetjük Isten igazságát és igazságosságát, aki abszolút hűséggel szeret.¹⁴

Az ünneplés az irgalmasság szentségeiben nyilvánul meg és főképp a szentgyónás kiszolgáltatása ad lehetőséget Isten irgalmasságának az ígihirdetés központjába való helyezésére. Ez felveti az egyház nyitottságának a kérdését, és azok megszólítását, akik téves úton járnak, de életkeresésükben mégis egy lelki ház, egy lelki haza után vágyódnak. Ilyen szemmel nézte Jézus a saját népét, melyre úgy tekintett, mint „a pásztor nélküli juhokra”.¹⁵

A bűnbánat és az eukarisztia szentségének az összetartozása az irgalmasság évében számos alkalmat ad a megtérésre és az élet megújítására. Szent Ágoston szerint az eukarisztia az egység és a szeretet szentsége. Szent Pál az „agapé” szót használja a szeretetre, mely a kapcsolatainknak is olyan stílusa, mely minden ünneplést lehetővé tesz. Agapé és szeretet, azaz ünneplés nélkül „semmit nem érek”, „a szeretet mindent elhisz, mindent remél, mindent elvisel”.¹⁶ Szent Pál arra is tesz utalást, hogy a közösségben való széthúzás és a szeretet hiánya kiüresíti az eukarisztikus ünneplést, ezért az eukarisztia az irgalom szentsége is egyben, mely a testvéri kapcsolatok új stílusát igényli, hogy ne legyen hiábavaló annak a szeretete, aki életét adta barátaiért és ellenségeiért is.¹⁷

Az irgalom másik szentsége a szentgyónással kapcsolatos, melynek egyáltalán nem formális az összefüggése magával az eukarisztiával. Ugyanakkor gyakran tapasztaljuk azt

¹² Erről lásd: FERENC pápa, *Lumen fidei*, 27, SZIT, Budapest 2013, 26: „Ha a szeretetnek szüksége van az igazságra, akkor az igazságnak is szüksége van a szeretetre. A szeretetet és az igazságot nem lehet szétválasztani. Szeretet nélkül az igazság rideggé, személytelenné, nyomasztóvá válik.”

¹³ Mt 20,15.

¹⁴ FERENC pápa, *Lumen fidei*, 27, SZIT, Budapest 2013, 26: „Az igazság, amelyet keresünk, az, amely értelmet ad a lépéseinknek, akkor világosít meg, amikor megérint bennünket a szeretet.”

¹⁵ Mk 6,34.

¹⁶ 1Kor 13,7.

¹⁷ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Deus caritas est*, 16–18, SZIT, Budapest 2006, 21–24 (Isten- és felebaráti szeretet).

a két végletet, amely abban áll, hogy valaki gyónás nélkül vagy nem áldozik, vagy pedig egyszerűen minden misén áldozik anélkül, hogy gyónását elvégezte volna. Sokan a szentgyónás szentségének válságáról beszélnek, melynek természetesen rendkívüli pasztorális jelentősége van, s ez egy kihívás az egyház jövője előtt, melynek megoldását éppen a jubileumi év készítheti elő.

Az első és legfontosabb egy „penitenciális klíma” megteremtése, amelyet az is elősegíthet, hogy magának a szentmisének, vagyis az eukarisztianak is van bűnbánati jellege. Itt a közösségi bűnbánati alkalmak gyakorlata nagyban segíthet, hogy a hívő eljusson a bűnbánat helyes magatartására. Az advent és a nagyböjt is kínál ilyen lehetőséget, hogy az Isten igéjével újra élő kapcsolatba kerülve a bűnbánó a megtérés és az Istennel való kiengesztelődés útjára lépjen. Éppen ez az irgalmasság évének is a célja, amit a jubileum szó is kifejez.¹⁸

A LEKIISSMERET ÉS AZ IGAZSÁGRA VEZETŐ IRGALOM

II. János Pál pápa kifejtette, hogy az isteni irgalmasság tartalmát a kinyilatkoztatás szavaiból kiindulva fogalmazza meg.¹⁹ Az irgalmasságban is az igazságnak kell érvényesülnie, amint ezt a szentéletű pápa is kifejezte: „Ebben az összefüggésben tárul ki a tér a megtérő bűnös ember felé irányuló isteni irgalmasság és az emberi gyöngeségre irányuló megértés számára. Ez a megértés soha nem jelenti a jó és a rossz mértékének kompromittálását és meghamisítását azért, hogy a körülményekhez alkalmazzuk őket. Amennyire emberi, hogy a vétkes ember beismeri gyöngeségét és irgalmat kér bűnére, annyira elfogadhatatlan az a magatartás, mely a saját gyöngeségéből készít mértéket a jó igazságához, oly módon, hogy igazolhatja önmagát anélkül, hogy Istenhez és az ő irgalmasságához kellene fordulnia. Az ilyen magatartás az egész társadalom erkölcsiségét megrontja, mert arra tanít, hogy kételkedjenek az erkölcsi törvény objektivitásában általában és elutasítsák a bizonyos emberi cselekedeteket tiltó törvények föltétel nélkülségét. Mindez az összes erkölcsi érték összekeverésével végződik.”²⁰

Már a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta, hogy az ember lelkiismereté mélyén olyan törvénnyel rendelkezik, amelyet nem ő szabott meg önmagának, s amelynek engedelmeskedni tartozik. A lelkiismeret valójában Isten hírnöke, és amit mond, azt nem magától, hanem mint Istentől jövőt írja elő. A lelkiismeret ítélete olyan gyakorlati ítélet, amely megparancsolja az embernek, hogy mit kell vagy mit nem kell tennie. Azonban a lelkiismeret nem öntörvényű és kizárólagos, de mégis megalapozza az emberi magatartást. Isten azonban fölötte áll a lelkiismeretnek, és irgalmával hozzásegíthet a felemelkedéshez még akkor is, ha megszokja a bűnt, és lassanként szinte vakká lesz tőle.²¹

¹⁸ Ferenc pápa számára a jubileumi év Isten lelki népének az összehívása a megtérés útjára az Úr irgalmas esztendejében. Vö. BRUNELLI, G., *Il tempo della misericordia, a due anni dall'elezione Francesco convoca un Anno santo straordinario*, in *Il Regno* (15 marzo 2015), 146.

¹⁹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Dives in misericordia*, SZIT, Budapest 1981.

²⁰ II. JÁNOS PÁL pápa, *Veritatis splendor*, SZIT, Budapest 1994. Az irgalmasság éve a társadalmi kapcsolatokra is kihat, amiről Agostino Vallini bíboros szól Róma városához írt levelében: „Un tempo in cui rimettere in ordine tutte le relazioni umane (questo è il senso originario del giubileo biblico: cfr. Lv 25) ed imprimere nuovo slancio e passione alla rigenerazione della vita sociale.” Vö. <http://www.vicariatusurbis.org/wp-content/themes/abba/DOCUMENTI/Cardinale/VALLINI/Letteraallacitt%C3%A0009112015.pdf>. (A kutatás ideje: 2015. november 19.)

²¹ GS 16.

A legyőzhetetlen tudatlanság következménye, az Istentől való elfordulás, melyet az illető nem ismer fel, és önmagától nem képes ettől megszabadulni. Már a zsoltaáros így imádkozott: „Rejtett bűneimtől tisztíts meg engem!”²² A lelkiismeret formálásában és az isteni irgalom befogadásában a híveket segíti az egyház és annak tanítóhivatala, amint ezt a zsinat is megerősíti: „Krisztus hívei lelkiismeretük alakításánál gondosan vegyék figyelembe az egyház szent és biztos tanítását.”²³ Az egyház mint irgalmas anya mindig a lelkek szolgálatában áll, és segíti őket, hogy az embert a megtévesztő emberi tanítás és a tévedésbe ejtő álnokság minden szele magával ne sodorja (Ef 4,14), hanem az irgalommal találkozva megmaradjon az igazságban.

A BÚCSÚ GYAKORLATA AZ IRGALMASSÁG MEGNYILVÁNULÁSA

Az ember rászorul a megbocsátásra, mert a bűn, és ennek következtében a halál jellemzi földi életét. A személyiség megújul a kegyelem által, melyet Krisztus áldozata révén az egyház nyújt tagjainak. Maga az ember az Isten képére alkotott személy, akinek a titka Krisztus megtestesülése által fogható fel. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, ezért az ember végső hivatása is isteni.²⁴

Ferenc pápa levele teljes bűcsút nyújt az irgalmasság rendkívüli szent évében mindazoknak, akik a szokásos feltételeket teljesítik (elmélkedés az irgalmasságról, gyónás, áldozás, *Hiszekegy* és a pápa szándékára való imádság). Ezáltal is megtörténhet Isten irgalmasságának a megtapasztalása, amely a befogadó és megbocsátó, az elkövetett bűnt teljesen elfelejtő Atya arcáról sugárzik mindenki felé.²⁵ Ferenc pápa levelében kifejti, hogy az irgalmasság cselekedeteinek végrehajtása által elnyert jubileumi bűcsú, vagyis a teljes és kimerítő megbocsátás kegyelme az Atya „szeretetének erejéből” történik.²⁶ Ferenc pápa azokra a hívekre is gondol, akik a Marcel Lefebvre francia katolikus érsek által alapított Szent X. Piusz Testvérület templomaiba járnak, ahol a jubileumi bűcsú elnyerése szintén lehetséges. A szentanya által közvetített gesztus már maga is az isteni irgalom megnyilvánulása.²⁷

Az egyház a szeretetre rendelt közösség. Az egyház mindig az ember szolgálatában áll, és éppen Isten kegyelmének a továbbadása által az ember kiteljesedését segíti elő.²⁸

²² Vö. Zsolt 19,3.

²³ Vö. *Dignitatis humanae*, 14.

²⁴ Vö. GS 22: „*Vocatio hominis ultima revera una sit, salicet divina.*”

²⁵ Vö. *Ferenc pápa levele, amellyel teljes bűcsút engedélyez az irgalmasság rendkívüli alkalmával*, in *Jöjjetek, imádjuk! Szentégimádások az irgalmasság rendkívüli szentévében*, SZIT, Budapest 2015, 8.

²⁶ Uo. 10.

²⁷ Uo. 7.

²⁸ VI. Pál a zsinatot lezáró beszédében az egyház feladatát a szolgálatban látta: „E un'altra cosa dovremo rilevare: tutta questa ricchezza dottrinale è rivolta in un'unica direzione: servire l'uomo. L'uomo, diciamo, in ogni sua condizione, in ogni sua infermità, in ogni sua necessità. La Chiesa si è quasi dichiarata l'ancella dell'umanità, proprio nel momento in cui maggiore splendore e maggiore vigore hanno assunto, mediante la solennità conciliare, sia il suo magistero ecclesiastico, sia il suo pastorale governo: l'idea di ministero ha occupato un posto centrale.” (*Ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II. Allocuzione del Santo Padre Paolo VI, Martedì, 7 dicembre 1965.*) Lásd: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html. (A kutatás ideje: 2015. november 12.) Vö. FOSSIAN, A., *Annuncio e proposta della fede oggi. Questioni e sfide*, in *La Scuola Cattolica, Rivista Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano* (Luglio–Settembre 2012), 298–299.

A búcsúk katolikus tanítását a történelem során többször félreértették. II. János Pál pápa 1999. szeptember 29-én az általános kihallgatás során szólt a búcsú lényegéről, melyet a 2000. jubileumi évre való felkészülésként magyarázott.²⁹

A búcsúkról szóló tanítás a teológia, a jog és a népi vallásosság fókuszában található. A *redemptio* és főleg a *remissio* latin kifejezésekből eredő fogalom a büntetés elengedésére vonatkozik (*indulgentia est remissio coram Deo poenae temporalis pro peccatis*).³⁰ Gyakorlata az ősegyházra vezethető vissza, ahol a súlyos bűnök (gyilkosság, házasságtörés, hittagadás stb.) hosszabb és súlyosabb büntetést kaptak elégtételül. A közösségbe való visszafogadásához bűnbánatban és vezeklésben éveket kellett eltölteni, melynek tartama a püspök büntetéselengedése (*remissio*) révén lerövidülhetett helyettesítő módon, mint például egy zárandoklat elvégzése által.³¹

Ehhez a gyakorlathoz járult a III. századra visszavehető másik eljárás, mégpedig a hitvallók beavatkozása, akik az „elengedés javait” adták a hitüket elhagyó, de bűnüket megbánó keresztyéneknek. Itt egyfajta kiváltásról volt szó. A hitvallók szenvedése és érdeme valamilyen módon átszámazott a bűnbánóra, és a hűség ereje az elbukott segítségére sietett.³² A jubileumi szentév különleges módon Isten számára fenntartott idő, az Úr kegyelmének esztendeje, de egyúttal az öröme, a büntől való szabadulásé.³³

ISTEN IRGALMASÁGÁNAK KÖZVETÍTÉSE AZ EGYHÁZ ÁLTAL

VI. Pál pápa az *Evangelii nuntiandi* kezdetű írásában kifejti, hogy Isten az üdvösséget megadhatja saját rendkívüli útjain is annak, akinek akarja, és ezeket az utakat csak ő ismeri.³⁴ A megtestesülés azért ment végbe, Isten Fia azért lett emberré, hogy szava és élete által megnyissa az emberiség „rendes útját” is az üdvösségre.³⁵

Az egyháznak Isten üdvösségét kell közölnie a világgal és minden emberrel. Épp ezért „az irgalmasság egyházának kell lennie”. Az egyház egész pontosan Isten irgalmából áll fenn, és Isten az, aki az egyházon keresztül a saját irgalmát közli az emberrel.³⁶ Magához Istenhez tartozik tehát az irgalom. Jézus maga is arra szólít fel minket, hogy legyünk irgalmasak, mint az Atya: „Szeressétek ellenségeitek, tegyetek jót, adjatok kölcsön, és semmi viszonzást ne várjatok. Így nagy jutalomban részesültek, a Magasságosnak lesztek a fiai, hisz ő is jó a hálátlanokhoz és a gonoszokhoz. Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas.”³⁷ A *Zsidó-levél*ben kifejezett felszólítást találunk a jócseleke-

²⁹ Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, Mercoledì, 29 settembre 1999, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_29091999.html. (A kutatás ideje: 2015. november 12.) Vö. *Az egyházi törvénykönyv*, 992. kánon (szerk., ford., magy. Erdő Péter), SZIT, Budapest 2015, 521.

³⁰ Vö. *Az egyházi törvénykönyv*, 992. kánon (szerk., ford., magy. Erdő Péter), SZIT, Budapest 2015, 521.

³¹ Vö. ARMOGATHE, J.-R., *Le indulgenze, dono totale della misericordia di Dio*, in *Communio* 221 (luglio-agosto-settembre 2009), 40.

³² Uo.

³³ Az első szentévet VIII. Bonifác pápa hirdette meg Krisztus születésének 1300. évfordulóján. Az elmúlt évszázadban 1900-ban, 1925-ben, 1933-ban (a megváltás rendkívüli szentéve), 1950-ben, 1975-ben, 1983-ban és 2000-ben Jézus születésének alkalmából rendeztek jubileumi szentévet. Ezek mellett természetesen egy-egy hittartalomnak is hirdettek különleges évet (Mária éve, a Hit éve, a Papság éve, a Megszentelt élet éve stb.). Lásd: II. JÁNOS PÁL pápa, *Incarnationis mysterium* (bullá a 2000. év nagy jubileumáról), 5., SZIT, Budapest 1999, 13–14.

³⁴ Vö. *Evangelii nuntiandi*, 80; *Ad gentes*, 7; *Gaudium et spes*, 22.

³⁵ Vö. *Evangelii nuntiandi*, 80.

³⁶ Vö. Róm 9,15: „Azon könyörülök, akin akarok, és azzal vagyok irgalmas, aki nekem tetszik.”

³⁷ Vö. Lk 6,35–36.

detekre: „A jótékonyaságról és az adakozásról ne feledkezzetek meg, mert az ilyen áldozat kedves az Istennek.”³⁸ A *Jakab-levél* ezt még inkább részletezi: „Isten és az Atya szemeiben ez az igazi tiszta vallásosság: meglátogatni nyomorukban az árvákat és az özvegyeket.”³⁹ Az egyház jellemző magatartása tehát az irgalom, ezért mint „tábori kórház” mindig a helyszínen, a „terepen” van („*ospedale da campo*”) olyan „szamaritánus egyház-ként”, amely az emberiség mindennapi tragédiáinak a közelében él.⁴⁰

Az irgalmasság napjainkban sokaknak „nehéz” szó.⁴¹ A teológusok egyöntetű véleménye, hogy csodálkozva, sőt megrettenve vehetjük tudomásul, hogy a lexikonokban és a dogmatikus teológia kézikönyveiben a legjobb esetben is csak érintőlegesen fordul elő.⁴²

Ferenc pápa első körlevelében külön hangsúlyozza a „megtérő”, vagyis az irgalmas lelkipásztorkodást.⁴³ Már VI. Pál pápa a II. Vatikáni Zsinat alatt megfogalmazta, hogy „elérkezett az egyház órája, és el kell mélyíténie önmaga ismeretét, elmélkednie kell saját misztériuma fölött..., amelyet mégsem tanulmányozott eléggé és értett meg teljesen, mint azt, hogy benne van az a titok, amely kezdettől fogva el volt rejtve a mindent teremtő Istenben... ez legyen nyilvánvaló most az egyház által. (Ef 3,9–10)”⁴⁴ A titok valójában Isten szeretete és irgalma, mely az egyház által jut el az emberekhez. Az egyháznak is ehhez a titokhoz kell igazodnia, és meg kell valósítania alapítója eredeti elgondolását.⁴⁵

Az isteni irgalmasságnak ökumenikus szempontjai is vannak, ezért a jubileumi évet az egyházak közeledéseként is megélhetjük a szimbolikusan megnyitott szentévi kapuk által, „annak jeleként, hogy ezt a jubileumot egész különlegesen jellemzi az ökumenikus lelkület”.⁴⁶

ENGESZTELÉS AZ IRGALMASSÁG ÉVÉBEN

II. János Pál pápa a 2000. évet előkészítő bullájában kifejti, hogy a hívőknek jól ismert jel a búcsú, a jubileumi események lényeges eleme. A búcsúban nyilvánul meg ugyanis az Atya irgalmának teljessége. A búcsú elengedi a bűnbánó bűnös azon bűneiért járó ideig tartó büntetését, melyekre már bocsánatot nyert.⁴⁷

A bűnbánó bűnösnek Isten a maga irgalmából megbocsátja a súlyos bűnöket, és elengedi az értük járó „örök büntetését”.⁴⁸ Mivel minden bűn, még a legkisebb is a teremtményekhez való rendetlen ragaszkodással jár, ezért szükséges a tisztulás akár itt a Földön, akár a másvilágon (tisztítóhely). A tisztulás szabadít meg az „ideig tartó büntetéstől”,

³⁸ Zsid 13,16.

³⁹ Jak 1,27.

⁴⁰ Vö. RICCA, P., *Verso una chiesa della misericordia?*, in *Credere Oggi* 34 (4/2014), 60.

⁴¹ KASPER, W., *Irgalmasság*, Új Ember Kiadó, Budapest 2014, 33.

⁴² Uo. 18. Nagyon beszédes a kötet egyik alcíme: *Irgalmasság – egy vétkesen elhanyagolt téma (I/3)*, 18.

⁴³ FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 25–33, SZIT, Budapest 2014, 19–24.

⁴⁴ Vö. VI. PÁL pápa *Ecclesiam suam* enciklikája (1964. augusztus 6.), 10, in *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz Mihály), SZIT, Budapest 2009, 137.

⁴⁵ Vö. VI. PÁL pápa, *Ecclesiam suam*, 11. Egről lásd még: BALTHASAR, H. U. von, *Amore di Dio e dignità dell' uomo. Il sapere filiale*, in *Communio* 201 (maggio–giugno 2005), 45–60.

⁴⁶ II. JÁNOS PÁL pápa, *Incarnationis mysterium*, 6.

⁴⁷ Uo. 9.

⁴⁸ Uo. 10.

mert az engesztelés eltörli mindazt, ami az Istennel és a testvérekkel való teljes egység útjában áll.⁴⁹ Az egyéni üdvösségre való törekvés mellett a kinyilatkoztatás azt tanítja, hogy a keresztény nincs magára hagyva a megtérés útján. A „helyettesítés” – tanítja a szentéletű pápa – reális valóság, melyről Pál apostol írja, hogy „örömmel szenvedek értetek, és testemben kiegészítem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik testének, az egyháznak a javára” (Kol 1,24).⁵⁰

Mivel minden Krisztustól származik, ezért a szentek jótettei egyfajta „egyházi kincstárát” jelentenek, mely a búcsú elnyerése által kiáradhat a „helyettesítő tevékenység” misztériumának irányába, azokra, akik saját erejükből „nem lettek volna képesek megszüntetni a bajt, amelyet magukra és a közösségükre hoztak. Így a szentek közössége, mely a hívőket Krisztussal és egymással összekapcsolja, nyilvánvalóvá teszi, hogy mennyire lehet segíteni másokat – élőket és holtakat egyaránt –, hogy megvalósuljon a kiegyensúlyozott, az irgalmas Atyával való élő kapcsolat.”⁵¹

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Vö. uo.

⁵¹ Vö. uo.: *Az egyházi törvénykönyv*, 992. kánon (szerk., ford., magy. Erdő Péter), SZIT, Budapest 2015, 521.

A megtérés közösségi formái Ferenc pápa *Evangelii Gaudium* című apostoli buzdításában

1. BEVEZETŐ GONDOLATOK

Ferenc pápa első apostoli buzdítását, mely az evangéliumi örömről, alapjában pedig egy evangelizáló, missziós egyházi küldetésről szól, elsősorban egyházi személyeknek írta. Ezt a küldetést az ember nem képes anélkül a belső öröm nélkül megvalósítani, amely nem újult meg az érzéketlenségtől, elégedetlenségtől, élettelenégtől.¹ A különböző gyökerekből kibontakozó hívő ember különböző módokon éli meg hitét. Másként az úgynevezett „bölcsokeresztények”, akiket gyermekkoruktól kezdve körülvesz a keresztény kultúra és hagyomány, másként a világias környezetben pusztán hagyományait fenntartó, de kiüresedő keresztények, másként a katekumenális utat járó újkeresztények, és másként az ellenségektől körülvevett, életüket áldozó keresztények.

A megtérésre a bűnbocsánat szentségéből kiindulva alapjában úgy szoktunk gondolni, mint egyéni eseményre, melyet egy – bár keresztény közösséghez tartozó – egyén végez, aki összeütközött az isteni és a lelkiismereti parancsokkal, ezáltal sértve az egész közösség életét is, de mint egyén engesztelődik ki a közösséggel a bűnbocsánat szentségében.

Ritkán tudatosítjuk, és nincs is intézményesített formája annak, ha egy közösség sérti meg az isteni parancsokat, pedig számtalanszor találkozunk még a jézusi tanításban is azzal, amikor egy nemzedék, akár az egész emberiség bűnéről beszél a Megváltó.

Ferenc pápa, utalva VI. Pál pápa gondolataira, hangoztatja, hogy a megújulási, megtérési kötelezettség nem csak az egyes emberre, hanem a különböző közösségekre, köztük az egész egyházra vonatkozik.² Mostani tanulmányunk célja, hogy ezeket a közösségi megtérési formákat, jellemzőket és körülményeket gyűjtsük össze a pápa ezen tanításából.

A közösségek, amelyek számára a megtérést fontosnak tartja a pápa, különbözőek. Természetesen a dokumentum címzése alapján első megszólítottak a gyakorló vagy gyakorlandó vallásos közösségek, de figyelmeztet arra is, hogy ez a feladat nem csak a keresztények, sőt nem csak a hívők feladata. Hiszen tágabb értelemben reflektálni, önmaga képére, fogalmára tekinteni minden közösség feladata, mégpedig „a Föld minden régiójában”³. Mivel nincs tökéletes közösség, ezért minden jóra törekvő közösség feladata, hogy az önmagához képest jobbat keresse, és ezáltal boldogulása útját is.

¹ Vö. EG 1.

² Vö. VI. Pál pápa, *Ecclesiam suam* enciklika (1964. VIII. 6.), 10: AAS 56 (1964), 611–612.

³ *Evangelii Gaudium* 25. Vö. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=451#EG025>.

Ezen célkitűzés szerint elsőként vizsgáljuk az egyház, egyházi közösségek megtérési útját, majd a profán közösségeket, társadalmi struktúrákét.

2. SZÓHASZNÁLAT A „MEGTÉRÉS” KIFEJEZÉSÉRE

A szentatya a „megtérés” kifejezése mellett sok olyan szót is használ, melyek éppen a profán világ érintettsége miatt is nem csak vallásos kifejezésként ismertek. A következő felsorolás ábrázolja részint a közösségek összetettségét, részint a megújulás állomásait, de a megújulás sokoldalú tennivalói mellett annak gyümölcseit is. Ezekkel a kifejezésekkel találkozunk a dokumentumban: „megújulás”, „felnövés”, „élettel teltség”, „zarándokút”, „fokozódó hűség”, „átformálódás”, „nem hagyni a dolgokat úgy maradni, ahogy vannak”, „tisztulási folyamat”, „reformfolyamat”, „első keresztény közösség eszméje”, „hűségesebbé válni Krisztustól kapott értelmünkhöz”, „dinamika”, „stílus és módszer újragondolása”, „növekedés az evangélium megértésében”, „növekedés ... a Lélek ösvényeinek megkülönböztetésében”⁵, „szentlélekben való élet”⁶ érzékennyé válni, vagyis megszüntetni a „közömbösség globalizációját”,⁷ elfordulni az új bálványoktól⁸, „az ember teljes megvalósulása”,⁹ „kilépünk önmagunkból”¹⁰ „szomjúság az Isten, az élet értelme után”,¹¹ „a szenthez való visszatérés”,¹² „értsük meg a szeretet törvényét”,¹³ „nyitás a jövő felé”,¹⁴ „növekedés”¹⁵ „hagyjuk, hogy mások szüntelenül evangelizáljanak minket”,¹⁶ „zarándoklét”,¹⁷ „lángoló szívre jutni”¹⁸ az „Úr ránk vonatkozó tervének komolyan vétele”,¹⁹ „hűségben való növekedés”.²⁰ Ez a gazdagság önmagáért beszél. Részint jelzi a szerző gazdag lelkipásztori tapasztalatait, részint figyelmeztet arra, mennyi mindent kap ajándékba ezért a nem könnyű útért, amelyet a hívő ember vállal, miközben Isten felé halad.

3. ÁLTALÁNOS SZEMPONTOK A MEGTÉRÉS ÚTJÁN

A megtérés célja valójában az önmagunkra, hivatásunkra, lényegünkre, vagyis Krisztusra találás. Ezt nagyon sokféleképpen fogalmazza meg Ferenc pápa, mi csupán egy meghatározást idézünk: rátalálás „Isten üdvözítő szeretetének a szépségére, amely a meghalt és feltáma-

⁴ Vö. EG 25–33.

⁵ EG 45.

⁶ EG 2.

⁷ EG 54.

⁸ Vö. EG 55.

⁹ EG 57.

¹⁰ EG 87 és EG 124.

¹¹ EG 86.

¹² EG 89.

¹³ EG 101.

¹⁴ EG 108.

¹⁵ EG 153.

¹⁶ EG 121.

¹⁷ EG 124.

¹⁸ EG 144.

¹⁹ EG 160.

²⁰ EG 168.

dott Jézus Krisztusban került kinyilvánításra”.²¹ Itt kell megjegyeznünk, hogy a pápa írásában nagyon sokszor jelenik meg a későbbiekben is a szépség, a harmónia kifejezése, mely a helyét megtalált, a környezetével kiengesztelődött ember életének jellemzője. A különlegessége ennek a szónak, hogy vallások fölöttivé teszi a megtérés útját, egyetemes célt tűzve ki minden ember életének szépsége megvalósíthatóságát ragyogtatva föl még a legszegényebb és legelhagyottabb emberi sorsokat is szemünk előtt tartva.

Ha a megváltozás szándékából kitűztük új célunkat, keressük a megfelelő eszközöket is azok eléréséhez, hogy az ne pusztán képzelgés legyen.²² Mindezt „nagylelkűen és bátran, tilalmak és félelmek nélkül”²³ követve a pápai dokumentum irányelveit. Mert sokszor az egyház korlátozott látásmódja vagy annak tagjai önzésük alapján akadályai a megújulásnak. Ferenc pápa nagyon kritikus az egyház életével kapcsolatban, állandó önvizsgálatra biztat valamennyiünket. Nem véletlen, hogy ez a megnyilvánulása sokak ellenállását váltja ki, ahogy az egyén életében is a megtérésnek számtalan akadálya van és lehet. Ugyanezek az akadályozó tényezők jelennek meg a közösségi megtérés útján is. Önzés, érdekek ütközése, számtalan olyan érv, amely akár tudatosan, akár tudat alatt húz vissza a jóra vezető úton. A szentatya a dokumentum 53. fejezetétől sorolja azokat az akadályozó tényezőket, amelyekre „nem”-et kell mondanunk a megtérés, a megújulás útján.

Az egyház küldetésének kétezzer éves háttere szokásokat alakított ki az életünkben. Ezek között sok olyan van, amely az adott korban nagyon hatékony, eredményes volt, de sajnos elveszítette ezen értékét. Ismerjük fel azokat a szokásokat, amelyek nem kötődnek közvetlenül az evangélium magvához! Ismerjük fel azokat a normákat, amelyek a kor változásai miatt elveszítették hatékonyságukat, életszerűségüket – biztat a pápa.²⁴

A szentatya éppen a tanításával szembeni ellenállásra is utalva figyelmeztet a bizalomra, a nyitottságra, mely egyedüli válasz lehet a világban uralkodó ilyen légkörrel szemben.²⁵ A sokféle út kiválasztása, az egyház hagyományainak, körülményeinek különbözősége miatt „a különbséget mindig a Szentlélek segítségével kell összebékíteni”.²⁶

Az egyén és az egész közösség megújulásának több eszköze között az evangelizációs küldetést figyelembe véve kiemelkedik a homília. „A homília a Lélek intenzív és boldog megtapasztalása lehet, bátorító találkozás a szóval, a megújulás és a növekedés állandó forrása.”²⁷ A homíliában „egy jól megválasztott kép segíthet az átadni kívánt üzenet ízlelésében, vágyat ébreszt, és az akaratot az evangélium irányába tereli”.²⁸ A *lectio divina* pedig megvilágít és megújít.²⁹ A kérügmá és a műsztagogikus megújulás mindig együtt járnak.³⁰

²¹ EG 36.

²² EG 33.

²³ EG 33.

²⁴ Vö. EG 43.

²⁵ EG 88.

²⁶ EG 131.

²⁷ EG 135.

²⁸ EG 157.

²⁹ Vö. EG 152.

³⁰ Vö. EG 166.

4. AZ EGYHÁZ A MEGTÉRÉS ÚTJÁN

Ahhoz, hogy az egyház élete megváltozzon, reflexióra van szüksége. Meg kell ismernie önmagát Krisztus mintájának tükrében. Ez az egyház lelki tükré. ³¹

Az egyház sokszor úgy viselkedik, mintha a kegyelem ellenőre, nem pedig segítője lenne, ám nem vámhivatal, hanem atyai ház kell, hogy legyünk. ³² A biztonság, az üdvösség útjának birtoklása zárt közösséget teremt – veteti észre velünk Ferenc pápa. Ezért „az a félelem mozgat minket, hogy be ne zárkózzunk a hamis védelmet nyújtó struktúrákba, a törvényekbe, melyek kérlelhetetlen bírakká formálnak bennünket; olyan szokásokba, amelyekben nyugodtnak érezzük magunkat, miközben odakinn éhező sokaság van”. ³³

A szürke pragmatizmus kísértése hatékonyan veszi el az egyház lendületét, hivatkozik Ferenc pápa Joseph Ratzinger előadására. ³⁴ De a szekularizáció megállításaival a transzcendencia hangsúlyozása és a személyes és társadalmi bűn létének fenntartása ellensúlyozza a világban levő hiányosságokat. ³⁵

Sok pozitív példa áll előttünk ezen az úton: „Az egyház egyes tagjainak bűnei, valamint a saját bűneink felett érzett fájalmunk és szegyenkezésünk nem feledtetheti, hogy hány keresztény ember adja oda az életét szeretetből.” ³⁶ De „senki nem vállalkozhat csatára, ha nem bízik teljesen a győzelemben. Aki bizalom nélkül indul neki, már előre elvesztette a csata felét, s elássa talentumait.” ³⁷

Sajátos kísértés az egyház hibáit felismerő és számon tartó ember magatartásában az „a spirituális világiasság, mely képes elrejtőzni a vallásosság, sőt az egyház szeretetének látszata mögött is”. Ez „abban áll, hogy nem az Úr dicsőségét, hanem az emberi dicsőséget és a személyes jólétet keressük”. ³⁸ Ez tulajdonképpen a látszatvallásosság, mely „nem mindig társul nyilvános bűnökkel, és kifelé minden korrektnek látszik”. ³⁹ Nagy a kísértésünk, hogy „mint a lelki élet mesterei és a lelkipásztorkodás szakértői, üresen töltjük az időt, arról tárgyalva, hogy »mit kellene tenni« – ez a »tenni kellene« bűne –, mint akik a pálya széléről adják az utasításokat. Szabadjára engedjük képzeletünket, és elveszítjük a kapcsolatot a hívő népünk megszenvedett valóságával.” ⁴⁰

Az egyházon belüli feszültségek gyógyítására ajánlja a szentatyja: „Imádkozni olyasvalakiért, akivel haragban vagyunk, szép lépés a szeretet felé, ráadásul evangelizáló cselekedet. Tegyük meg még ma! Ne hagyjuk, hogy elrabolják tőlünk a testvéri szeretet ideálját!” ⁴¹ A konkrét tettekben megnyilvánuló megtérés az, aminek értelme van.

³¹ Vö. VI. PÁL pápa, *Ecclesiam suam* enciklika (1964. VIII. 6.), 10: AAS 56 (1964), 611–612.

³² Vö. EG 47.

³³ EG 49.

³⁴ RATZINGER, J., *A hit és a teológia aktuális helyzete (Előadás a Latin-Amerikai Püspöki Konferenciák Hittani Bizottságai elnökeinek találkozásánál a mexikói Guadalajarában 1996-ban)*, in *L'Osservatore Romano* (1996. XI. 1.). Vö. még: *A LATIN-AMERIKAI ÉS KARIBI PÜSPÖKÖK V. ÁLTALÁNOS KONFERENCIÁJA, Aparecídai dokumentum* (2007. VI. 29.), 12.

³⁵ Vö. EG 64.

³⁶ EG 76.

³⁷ EG 85.

³⁸ EG 93.

³⁹ EG 93.

⁴⁰ EG 96.

⁴¹ EG 101.

5. A PASZTORÁLIS VAGY LELKIPÁSZTORI MEGTÉRÉS

A missziós lelkület ki van szolgáltatva a relativizmusnak, kisebbségi érzésnek,⁴² az individualizmusnak, válságban van identitása, lanyhult a lendülete.⁴³ Meg akarjuk-ismertetni a hitetlennel az evangélium örömét? Ha bennünk nem él annak tüze, nehezen tesszük. Miért van az, hogy bizonyos vallások nem akarnak nyugodni, ha mások nem követik útjukat? Pusztán erőszakból vagy meg nem értésből? Nem! Ott van annak a meggyőződése, hogy az igaz hit birtoklása üdvösséget szolgál. Az igazságot pedig érvényre kell juttatni a megfelelő eszközökkel: „Remélem, hogy minden közösség gondoskodik arról, hogy igénybe vegye a szükséges eszközöket ahhoz, hogy előbbre jusson egy lelkipásztori és missziós megtérés útján, amely nem hagyhatja a dolgokat úgy, ahogy jelenleg vannak. Most nem elegendő az »egyszerű adminisztráció«. A Föld minden régiójában létre kell hoznunk az »állandó misszió állapotát«.”⁴⁴

Ez a folyamat legyen megújuló struktúrájú, kifelé terjedő és nyitott, misszióra tekintő,⁴⁵ utalva II. János Pál pápa írására. Buzgóság, bátorság, a kereszt zászlajának fölemelése legyen a harcossággal útmutatója a mi keresztény életünkben is.⁴⁶

Ha nem is hasonlóak más vallási közösségekkel az eszközeink, a személyes és elkötelezett kapcsolatok felvállalása ez az út.⁴⁷ „Az egyetlen út a másokkal való találkozás el-sajátítása igazságos magatartással, becsülve és útításként fogadva el őket, belső ellenállás nélkül.”⁴⁸

Kerülendők a népi vallásosságnak azok a formái, melyekben a hangsúly „csupán bizonyos csoportok hagyományainak külsőségeire vagy feltételezett magánkinyilatkoztatásokra helyeződik, melyeket abszolutizálnak. Létezik egy bizonyos kereszténység, amely ájtatosságokból áll, és jellemzője, hogy önközpontúan és érzéletesen éli meg a hitét, ami valójában nem felel meg a hiteles „népi jámborságnak”. Egyesek támogatják ezeket a kifejezési formákat, anélkül hogy törődnének a hívők társadalmi előmozdításával és nevelésével. Bizonyos esetekben azért teszik ezt, hogy gazdasági előnyökhöz jussanak vagy valamiféle hatalmuk legyen mások fölött.”⁴⁹ Nagyon kemény önkritika ez egyházunk benső életéről.

6. A KÖZÖSSÉGEK MEGÚJULÁSA

Ne gondoljuk, hogy a plébániai struktúra elavult, épp ellenkezőleg, formálhatósága miatt nagyon jó a tanulékonyásra és missziós kreativitásra: ez a megtérés alapja. De felül kell vizsgálni ezt, mert még nem hozta meg a kellő gyümölcsöket. A plébániai közösségnek is meg kell újulnia, és közelebb kell kerülnie az emberekhez, a részvétel terévé kell válnia.⁵⁰

⁴² EG 80.

⁴³ EG 78.

⁴⁴ *Evangélii Gaudium* 25, vö. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=451#EG025>.

⁴⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Oceania*, szinodus utáni apostoli buzdítás (2001. XI. 22.), 19: AAS 94 (2002), 390.

⁴⁶ EG 85.

⁴⁷ EG 90.

⁴⁸ EG 91.

⁴⁹ EG 70.

⁵⁰ EG 28.

Többi egyházi intézmény, a bázisközösségek, a kisközösségek, a mozgalmak és a többi társulási forma akkor hatékony, ha nem veszíti el kapcsolatát az egyházközséggel, a plébániával. Nem ragadhat meg az egyház kis részénél, nem lehet nomádok.⁵¹

Fontos a részegyházi közösségek (egyházmegyék a püspök vezetése alatt) megtérése is. Ezeknek az a sajátossága, hogy az üdvösség egyetemes eszközeivel, de helyi arculattal is rendelkeznek. Képesnek kell lenniük kilépni új társadalmi-kulturális területek felé. A pápa arra buzdít, hogy ezek „indítsanak el határozott helyzetfelmérő, tisztulási és reformfolyamatot”⁵² önmaguk lelkiismeret- és működés megnyilvánulásáról.

A püspöki konferenciák megújulásával kapcsolatban a kollegialitás zsinati szellemét javasolja Ferenc pápa, melyet megvalósulásában a konferenciák megalkotott alkotmányai segíthetnének, továbbá a hiteles tanításbeli tekintély újra megtalálását, valamint a túlzott centralizáció helyett az életet és missziós dinamikát.⁵³

A missziós megtérés dinamikáját a püspökkarok segíthetik alapokmányuk megfogalmazásával,⁵⁴ amely „a kényelmes »mindig így csináljuk« elv feladása”.⁵⁵ Ez a megtérés „képes minden emberi lényben felfedezni Istent.”⁵⁶ Ezzel a szerző utal a korábban megpendített témára: a más vallások tiszteletére és elismerésére is.

7. MEGTÉRÉS A PROFÁN VILÁG INTÉZMÉNYEI ÉS CSOPORTJAI TERÜLETÉN

7.1. A család és a házasság megtérése

Korunk házasság és család iránti gyengeségének oka a könnyen változó érzelmi alapon történő kapcsolatépítés. Ezzel szemben „a házasság társadalomnak nyújtott szolgálata felülmúlja az érzelmesség és a párta tartozó szükségletek szintjét”.⁵⁷

7.2. A média megtérése

A hírszerző és híreket közvetítő erők, a médiakultúra megtérése azt jelenti, hogy nem sugároz skatulyázott képet, bizalmatlanságot, kiábrándultságot az egyházzól.⁵⁸ „Higgadtan el kell határolódnunk a kudarc prófétáitól, akik mindig a rosszat hirdetik.”⁵⁹

„Napjainkban az emberi kommunikáció hálózatai és eszközei eddig nem látott fejlődést értek el. Érezzük az ezzel a kissé kaotikus tengerárral való együttélés, elvegyülés, találkozás, ölelés, kapcsolódás és részesedés „misztikája” felfedezésének és átadásának a kihívását. Ez az áradat egy szolidáris karavánban, egy szent zarándoklatban át tud alakulni a testvériség igazi megtapasztalásává. Ezáltal a kommunikáció egyre jobb lehetőségei mindenki számára a találkozás és a szolidaritás jobb lehetőségeivé válnak.”⁶⁰

⁵¹ Vö. EG 29.

⁵² EG 30.

⁵³ Vö. EG 32.

⁵⁴ EG 32.

⁵⁵ EG 33.

⁵⁶ EG 92.

⁵⁷ EG 66.

⁵⁸ EG 79.

⁵⁹ EG 84.

⁶⁰ EG 87.

7.3. A szociológia megtérése

„Manapság »diagnosztikai túltengésről« beszélnek, melyet nem mindig kísérnek valóban alkalmazható megoldási javaslatok. Másrészt nem volna elegendő egy tisztán szociológiai körültekintés sem, mely azzal az igénnyel lépne fel, hogy a maga – elméletileg semleges és elfogulatlan – módszerével átfogja az egész valóságot.”⁶¹ Ez azt jelenti, hogy korunk elemzése legyen éber az idők jeleire, fogalmazzon meg összefüggéseket, következtetéseket, ne csupán megállapításokat tegyen. Olyan „információs társadalomban élünk, mely minden megkülönböztetés nélkül adatokkal halmoz el, mindenkit ugyanazon a szinten, s ennek eredményeként abban a pillanatban, amikor erkölcsi kérdések vetődnek fel, féltelmetesen felszínessé tesz. Következésképpen olyan nevelésre van szükség, mely megtanít a kritikus gondolkodásra, és felkínálja az értékekben való érlelődés folyamatát.”⁶²

7.4. A gazdasági és a pénzügyi világ

A gazdaság ne legyen kirekesztő vagy pazarló.⁶³ A pénz szolgáljon, és ne az kormányozzon!⁶⁴

Sajnos a gazdaság pusztán magának az etikának a szem előtt tartása elől is menekül, mivel az viszonylagosság teszi a pénzt és a hatalmat.⁶⁵ „A gazdaság és a pénzügy térjen vissza az etikához az ember érdekében.”⁶⁶

7.5. Az egyház nélküli spiritualitás megtérése

Ez a spiritualitás a „»jóléti spiritualitás« különböző formái, a testvéri elkötelezettségek nélküli »bővelkedés teológiája« vagy az arctalan szubjektív tapasztalatok” világa, „mely nem más, mint egyfajta önközpontúság”.⁶⁷ Ezzel szemben „mi, keresztények hangsúlyozzuk a mások elismerésére, a sebek gyógyítására, a hidak építésére, a kapcsolatok kialakítására és az »egymás terhének hordozásában« (Gal 6,2) való segítségre vonatkozó javaslatunkat”.⁶⁸

A lelkiiség ezen formája megnyilvánul a „hamis autonómiában, mely kizárja Istent, és a vallásosságban sem lát egyebet, mint a spirituális fogyasztói szemlélet egy formáját, amely beteges önzéséből fakad”.⁶⁹

⁶¹ EG 50.

⁶² EG 64.

⁶³ EG 53.

⁶⁴ EG 57.

⁶⁵ Vö. EG 57.

⁶⁶ EG 58.

⁶⁷ EG 90.

⁶⁸ EG 67.

⁶⁹ EG 89.

7.6. A különböző kultúrák, kulturális helyzetek, társadalmi közösségek megtérése

Tény, hogy a városokban „a legkülönbözőbb kulturális formák élnek együtt, ám gyakran az elkülönülés és az erőszak gyakorlatát folytatják. Az egyház arra hivatott, hogy ennek a nehéz párbeszédnek a szolgálatába álljon.”⁷⁰ „A város a találkozás és a szolidaritás kiváltságos helye lehetne, ám gyakran a menekülés és a kölcsönös bizalmatlanság helyévé válik. A házakat és városnegyedeket inkább az elszigetelés és védekezés, mint a kapcsolatok és az integráció céljából építik. Ebben a környezetben az evangélium hirdetése alapul szolgálhat az emberi élet méltóságának helyreállításához.”⁷¹

„Segítenünk kell annak a felismerésében, hogy az egyetlen út a másokkal való találkozás elsajátítása igazságos magatartással, becsülve és útitársként fogadva el őket, belső ellenállás nélkül. Még jobb, ha megtanuljuk felfedezni Jézust mások arcán, hangjában, igényeiben.”⁷²

8. AZ ÖKOLÓGIAI MEGTÉRÉS FOGALMA

Ki kell térnünk a környezettel való kapcsolatunk kérdésére is, melyre a későbbiekben egy külön dokumentumban részletesen is kitér a pápa. Amikor a szentatyja felsorolja a különböző törékeny helyzetben lévők sorsát, külön beszél a teremtett környezetről is: az emberen túl „vannak más törékeny és védtelen lények is, amelyek gyakran esnek gazdasági érdekek vagy a kíméletlen felhasználás áldozatává. A teremtés egészére gondolok. Emberként nem pusztán haszonélvezői, hanem őrei is vagyunk a többi teremtménynek. Testi mivoltunk által Isten oly szorosán összekötött bennünket a környezetünkkel, hogy a talaj elsivatagosodása olyan, mintha mindannyian megbetegednénk.”⁷³ Ember és környezete össze van kötve. Az ember megtérése tehát nem működhet a környezet kezelésének átalakulása nélkül.

9. A PÁPASÁG MINT INTÉZMÉNY MEGTÉRÉSE

Tanulmányunk befejező gondolataként emeljük ki a különösen fontos szempontot: Ferenc pápa nemcsak tanító akar lenni, hanem példa is. A megtérésben is példa. Ezért írja saját maga számára is figyelmeztető módon, lelkiismeret-formáló erővel: „Mivel arra kaptam meghívást, hogy meg is éljem azt, amit másoktól kérek, a pápaság megtérésére is gondolnom kell. Róma püspökeként rám vár a feladat, hogy nyitott maradjak minden – szolgálatom végzésére irányuló – javaslatra, amely által hűségesebbé lesz ahhoz az értelemhez, melyet Jézus Krisztus akart adni e szolgálatnak.”⁷⁴

És ezzel a célkitűzéssel zárhatjuk a gondolatmenetünket: van egy értelem, egy értelmes cél, amelyre mind az egyének, mind a közösségek rendeltettek. Ennek felismerése és szolgálata az, amelyre mindenek megtérő törekvése rendeltetett.

⁷⁰ EG 74.

⁷¹ EG 75.

⁷² EG 91.

⁷³ EG 215.

⁷⁴ EG 32.

Egyházüldözés a III. század közepén Cyprianus levelezésének tükrében

Cyprianus¹ a III. századi keresztény irodalom egyik legjelentősebb alakja volt. Művei a korra vonatkozó igen fontos egyháztörténeti források.² Százada a Római Birodalom egyik válságkorszaka volt.³ A krízishelyzeten úrrá lenni próbáló császárok politikája pedig többször is véres keresztényellenes atrocitásokhoz vezetett.

Nevezik ezt az időszakot a „katonacsászárok” korának is: az uralkodók mind hadvezérek voltak, akik sikeres háborúik után valamelyik határ menti légió támogatásával jutottak trónra. Mindez véres belharcokkal járt. Súlyos volt a külpolitikai helyzet: a hadsereg éppen azért tett szert a korábbinál is nagyobb jelentőségre, mert a határok folyamatos támadásoknak voltak kitéve. A korábbi századok expanziója helyett Róma védekezésre kényszerült. Decius császár (249–251) volt az első római uralkodó, aki egy idően néppel vívott csatában esett el, Valerianus pedig nem sokkal később perzsa fogságba került, ahol sok megszegyenítést kellett elszenvednie. Az állandósuló betörések és háborús pusztítások természetesen súlyos gazdasági és demográfiai következményekkel jártak. Gyakran volt éhínség, és járványok is pusztítottak, súlyosbítva a válságot.

Az addig kialakult, rendezett társadalmi hierarchia is megbomlott. Összességében két csoportra lehet osztani a korszak társadalmát: az előkelőbb *honestiores*-re (a szenátori és lovagi rend, a vidéki felsőbb rétegek), valamint a szegényebb *humiliores*-re (parasztek, kézművesek, napszámosok, rabszolgák stb.).

Ezek a folyamatok Cyprianus szűkebb pátriájára is jellemzőek voltak. *Africa Proconsularis* élén *proconsul*i rangú helytartó állt, aki a tartomány fővárosában, Karthágóban székel, befolyása azonban kiterjedt a nyugatabbra fekvő Numidiára, valamint a délkeleti Byzacénára és Tripolitániára is.⁴

¹ A jelen tanulmány azonos címmel, de némileg eltérő formában, és kevesebb irodalmi hivatkozással már megjelent a *Papi lelkiség* c. folyóiratban: n.s. 9 (2014) 27–38. Az *Ókeresztény Örökségünk* sorozat 19. köteteként a Jel Könyvkiadó azóta kiadta Cyprianus levélgyűjteményének első teljes magyar fordítását: *Szent Cyprianus levelezése*, Budapest 2014. A fordító, Szabó Ádám terjedelmes és alapos tanulmányt írt bevezetésként a levelekhez, amelyre ennek a cikknek a megírása során jelentős mértékben támaszkodtam. Az idézett levlérrészeket is Szabó Ádám fordításából valók. Cyprianus többi művének magyar fordítása Vanyó László munkája, és az *Ókeresztény írók* c. sorozat 15. kötetében olvasható (*Szent Cyprianus művei*, Budapest 1999).

² Műveinek nevezetesebb kiadásai: HARTEL, W., *S. Thasci Caecili Cyprianis opera omnia* (CSEL 3.1–3), Wien 1868–1871; CAMPOS, J., *Obras de San Cipriano. Edición bilingüe* (Biblioteca de autores cristianos), Madrid 1964; HÜBNER, S. (ed.), *Cyprian von Karthago: Briefe aus dem Exil*, Leipzig 1965.

³ Lásd ALFÖLDI GÉZA, *Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches*, in *Historia* 22 (1973) 479–501.

⁴ Az észak-afrikai kereszténység életének földrajzi vonatkozásairól lásd: DI BERARDINO, A. – PILA, G. (eds.), *Atlante Storico del cristianesimo antico*, Roma 2010.

A kezdeti lassú gyarodás után a III. század elején a kereszténység terjedése nagy lendületet vett. Még a II. század folyamán, Afrikában is a nagyobb településeken alakultak ki az első keresztény közösségek. Különösen a karthágói egyház szerepét kell kiemelni, amely nemcsak létszámát tekintve multa fölül a többit, hanem fontosságában is: püspöke a tartomány többi egyházfőjének előljárójává vált. A hívek számának növekedése pedig maga után vonta a kisebb papi tisztségek megjelenését és tevékenységi körük differenciálódását.⁵

Mivel keresztények ebben a korszakban főleg a Római Birodalomban éltek, elsőrendű fontosságú kérdésnek számított, hogy mit szól a római állam a Krisztus-hit terjedéséhez. Ez a hozzáállás pedig alapvetően ellenséges volt. A jelenség több okra vezethető vissza: közülük a legnyilvánvalóbb a keresztények vallási „intoleranciája” volt, vagyis pogány istenek imádásának határozott megtagadása (hiszen az a legkorábbi időktől kezdve egyértelműen bálványimádásnak minősült). Ez sokszor kiváltotta a pogányok haragját, amely különösen felerősödött, amikor természeti vagy egyéb csapások értek egy közösséget. Ilyenkor az istenek haragját gyanították a dolgok mögött, akik az „istentelen” keresztények miatt sújtottak le rájuk. Dühüket tovább fokozta a keresztények titkolózása: a hit egyes misztériumaiba még a katekumenokat sem avatták be, ami képtelen vádak (csecsemőgyilkosság, vérfertőzés stb.) kitalálásához vezetett. A birodalom vezető rétegének hozzáállása ettől némileg eltérő volt: sokan közülük a saját vallásukhoz is szkeptikus módon viszonyultak, és a kereszténységben sem láttak többet egy újfajta babonáságnál, amely azonban főleg megátalkodottsága miatt különösen veszélyes. Ez utóbbi nemcsak a lakosság körében megjelenő alkalmi felháborodásra vonatkozott, hanem a császárkultuszban való részvétel visszautasítására is. A halott császárokat gyakran avatták istenné, illetve az élők védő szellemének (*genius*-ának) is mutattak be áldozatot, ami a császár és a birodalom iránti hűség kinyilvánításának legfontosabb formája volt.

Cyprianus koráig az üldözések helyi jellegűek voltak. Általában tehát „alulról” induló megmozdulásokról beszélhetünk, amelyek vagy lincselés jellegű erőszakos cselekedetekhez vezettek, vagy hivatalos bírói eljárásra került sor. Az ügy vége az utóbbi esetben is lehetett halálos ítélet (az állami kultuszban való részvétel visszautasítása miatt, ami egyet jelentett a felségsértéssel), de az egyébként fejlett római jogalkalmazás meglehetősen ellentmondásosan viszonyult a kereszténységhez. A karthágói közösség a III. század közepére már több évtizede békében növekedhetett, és a birodalom nyugati felének egyik legfőbb egyházi központjává vált. Mikor 248-ban püspökké választották Cyprianust, úgy tűnt, hogy ez a tendencia tovább folytatódhat. Rövidesen azonban olyan csapások zúdultak a városra és az egész korabeli kereszténységre, amelyek újfajta kihívásokkal állították szembe a híveket.

Életének első évtizedeiben Cyprianus világi pályát futott be. 246-ban keresztelkedett meg, és tehetségének köszönhetően nem sokkal később presbiterré szentelték, 248-ban pedig Karthágó püspökévé választották.⁶ Az első években Cyprianusnak csak helyi,

⁵ Cyprianus egyháztanáról, a klérus szervezettségéről lásd: DEMOUSTIER, A., *L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien*, in *Recherches de science religieuse* 2 (1964) 554–588; VILELA, A., *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle* (Théologie historique 14), Paris 1971; GIL-TAMAYO, J. A., *Eucaristía y comunión eclesial en los escritos de Cipriano de Cartago*, in *Scripta Theologica* 37 (2005/1) 53–75; STEWART-SYKES, A., *Ordination Rites and Patronage Systems in Third-century Africa*, in *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 115–130.

⁶ Cyprianus életéről és püspöki szolgálatáról lásd: SAGE, M. M., *Cyprian* (Patristic Monograph Series 1), Cambridge/Mass. 1975; LAURANCE, J. D., *Eucharistic Leader according to Cyprian of Carthage: a new Study*, in *Studia Liturgica* 15 (1982/83) 66–75; SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de Saint*

egyházfegyelmi jellegű ügyekben kellett intézkednie. 250-ben azonban, nem sokkal trónra lépése után C. Traianus Decius császár kiadta rendeletét, amely az addigi legsúlyosabb megpróbáltatást jelentette a kereszténység számára. Ez alkalommal az egész birodalomra kiterjedő intézkedésekről volt szó. A birodalom valamennyi polgárát kötelezték, hogy nyilvános áldozatot mutasson be a birodalom és a császár üdvéért. A birodalom szellemi-vallási egységét kívánta megteremteni, igazi nehézséget azonban mégis a Krisztus-követőknek okozott; ők ugyanis nem végezheték el a bálványimádásnak minősülő szertartást. A büntetés kezdetben vagyonek Kobzás és száműzetés volt, később azonban már börtönbe vetették a „bűnösöket,” és kínzással próbálták kicsikarni belőlük vallásuk megtagadását. Hivatalos kivégzésre azonban csak ritkán került sor, mivel a hatóságok rájöttek, hogy vértanúk teremtésével csak erősítik ezt az „istentelen babonáságot”. Aki túlélte az embertelen fogva tartási körülményeket, egy idő után szabadon engedték.

Főleg a korábbi hosszú békeidőszak miatt sokan anélkül csatlakoztak az egyházhoz, hogy el lettek volna szánva a vértanúságra. Mikor szembesültek a Decius-féle határozat által okozott dilemmával, sokan inkább a vagyonuk és családjuk, de legalábbis az életük megmentését választották. Már a menekülés is lemondást követelt, hiszen ezzel elveszítették vagyonukat. Aki viszont erre sem volt hajlandó, vagy ténylegesen bemutatta a kívánt áldozatot (őket nevezték *sacrificatinak*), vagy a hivatalnokok megvesztegetésével jutott hozzá a pogány rítus elvégzését igazoló irathoz, *libellus*-hoz (*libellaticá*). Összefoglaló néven bukottaknak (*lapsi*) nevezték az ilyen keresztényeket. Akadtak olyan függő helyzetben lévő személyek (feleségek, rabszolgák stb.) is, akik kényszer hatására mutatták be az áldozatot. Sok családfő azért vállalta tettét, hogy a hozzátartozóit megvédje. Nyílt színvallásra elsősorban az előkelőbb társadalmi státusú személyek, illetve a fontosabb klerikus rangot viselő keresztények kényszerültek.

Cyprianus mindkét kategóriába beletartozott. Némiképpen habozás után végül a menekülést választotta. Néhány beosztottja kíséretében ismeretlen helyre távozott, és levelekkel próbálta igazgatni a közösséget. Sokan azonban kitartást és vértanúhalált vártak volna el a püspöktől. Cyprianus kénytelen volt magyarázatot adni tetteire, és sikerült is meggyőznie kritizálóinak nagy részét cselekedetének logikus mivoltáról. Nem arról volt szó ugyanis, hogy a saját életét féltette, hanem a pogányok haragját nem akarta a maradásával és esetleges vértanúságával tovább szítani. Remélte, hogy ha kerülik a provokációt, komolyabb áldozatok nélkül átvészelik a nehéz időszakot. Leveleiben is körültekintésre szólította fel a híveket. Akik viszont mégis börtönbe kerültek, azokat újabb üzenetekkel buzdította kitartásra: a hitvallókhoz írt levelei az egész cyprianusi korpusz legszebb darabjai.

Az üldözés azonban elhúzódott. Decius császár személyesen felügyelte a rendeletek végrehajtását. A keresztények megpróbáltatásai csak akkor értek véget, mikor az uralkodó csatában elesett. Cyprianus csak 251 tavaszán, a császár halála után térhetett vissza a városba, és a többi afrikai, illetve itáliai püspökkel egyeztetve próbálta kialakítani az egyház hivatalos álláspontját a bűnbocsánattal kapcsolatban, és a bukottak megítélése kérdésében középútas megoldást keresett. A bukás bűnét olyan súlyosnak tekintette, hogy csak komoly megfontolás és hosszas penitencia után adott bocsánatot. A rigorista álláspont némileg közelebb állt hozzá, ám hamar belátta a Novatianus-féle radikális megoldás tarthatatlanságát.

Cyprien et de ses contemporains d'Afrique, Vatican City 1968; 1984; Uő, *Reflets de la culture des évêques africains dans l'œuvre de Saint Cyprien*, in *Revue bénédictine* 94 (1984) 257–284; CAVALLOTTO, S., *Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine: aspetti metodologici*, in *Divus Thomas* 91 (1989) 375–407; BURNS, J. P., *Cyprian the Bishop* (Routledge Early Church Monographs), London 2002.

A 251-es karthágói zsinaton az összegyűlt afrikai püspökök kimondták, hogy a *libellaticine*nek megbocsátanak, az áldozatbemutatóknak pedig meghatározott ideig kell vezekelniük (a halálos ágyon azonban megkaphatják a feloldozást). A bukottak tettének elbírálása később tovább enyhült: 252-ben a bukott klerikusok kivételével mindenkit visszavettek (főleg egy újabb keresztényüldözés közeledtének hírére, ami azonban végül tévesnek bizonyult). Végül már a klerikusokat is visszavették az egyházba, bár csak egyszerű laikusokként.⁷

Noha Cyprianust a keresztény ókor legnagyobb latin szerzői között tartjuk számon, meg kell jegyeznünk, hogy a *tractatus*-ok mellett a munkássága másik részét kitevő levelek abban a korszakban nem számítottak komoly irodalmi műfajnak. A műfaj fejlődésének fontos állomása volt ifjabb Plinius levelezése, aki Bithynia provincia helytartójaként Traianus császárral is kapcsolatban állt, s tíz könyvből álló gyűjteményében az uralkodóval folytatott üzenetváltásait is megőrizte az utókor számára. A levelezésnek az előző évszázadok során létrejöttek a szabályai, bár a műfaj tág keretei miatt meglehetősen képlékenyek voltak. Cyprianus levelezése is ezekből nőtt ki, azonban a korpusznak vannak egyedi jellegzetességei is. Tulajdonképpen összes írása egy sajátosan keresztény típushoz tartozik: pasztorális leveleknek mondhatók. Olyan hivatalos dokumentumok ezek, amelyeket a püspök egy konkrét probléma megoldása céljából írt. A címzettjeik keresztény egyének vagy közösségek voltak. Cyprianus igényelte, hogy írását felolvassák a hívek széles közönsége előtt. Fontos volt, hogy a közösségek tájékozódjanak az aktualitásokról, a felmerülő fontos problémákról, és ezekre együtt találjanak megoldást.

A levélkorpusz 82 darabból áll, amelyek közül 66-ot írt maga a karthágói püspök, a többit pedig – két kivétellel – hozzá vagy a karthágói klérushoz intézték. Találhatunk közöttük mindössze néhány soros közlést és hosszú értekezést is. Kézbesítőik mindig klerikusok voltak.⁸ Főként az alsóbb papi ranggal rendelkező diakónusokat, szubdiakónusokat és akolitusokat bízták meg efféle feladattal. Az első levelek a Decius-féle üldözés előtti időszakból származnak, az utolsót nem sokkal halála előtt írta. A következő csoportokat különíthetjük el: az üldözéssel közvetlenül foglalkozó levelek (a karthágói klerikusoknak címzett utasításai, a hitvallókhoz intézett buzdítások, illetve saját apológiája); a bukottaknak adandó bűnbocsánattal foglalkozó levelek; és az újrakeresztelési vitával kapcsolatosak.

Nem lehet pontosan tudni, hogy Decius rendeletének végrehajtására kik voltak mindenképpen kötelezve. Valószínűnek látszik, hogy bárki részt vehetett a szertartásokon, még a rabszolgák is. Az uralkodó célja a birodalom vallási egységének helyreállítása volt, és a teljes lakosságot próbálta bevonní ebbe a folyamatba. Indokai között a modern kutatás nemcsak a politikai válság vallási alapon való megoldását feltételezi, hanem bizonyos, főleg sztoikus eredetű filozófiai koncepciókat is, amelyek az egymást követő világkorszakokra vonatkozó elképzelésekből indultak ki.⁹

⁷ Cyprianusnak a bűnbánat szentségéről szóló tanításával kapcsolatban lásd: POSCHMAN, B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 1), Bonn 1940; TAYLOR, J. H., *St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates*, in *Theological Studies* 3 (1942) 27–46; RAHNER, K., *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 74 (1952) 257–276; 381–438; BÉVENOT, M., *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's De lapsis*, in *Theological Studies* 16 (1955) 175–213.

⁸ Vö. *Ep.* 29, 1.

⁹ BRENT, A., *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010, 193–223.

A császár céljaitól függetlenül a keresztények számára a rendelet minden eddiginél komolyabb megpróbáltatást jelentett, hiszen az áldozatbemutatás bálványimádásnak számított. A rómaiak szemében az áldozatbemutatás megtagadása az uralkodó iránti hűség megtagadásával volt egyenlő (felségsértés: *crimen laesae maiestatis*). A keresztények reakciói sokfélék voltak. A nehéz helyzet kialakulásában több tényező is közrejátszott. Ilyen volt például az üldözés univerzális jellege. Korábban főleg azokat érték atrocitások, akik valamilyen látványos tettel hívták fel magukra a figyelmet. Most azonban sokan akaratuk ellenére kerültek válaszut elé. Főleg a társadalom *honestiores* rétegéhez tartozók voltak veszélyben, akikre vagyonuk és befolyásuk miatt fordítottak nagyobb figyelmet a hatóságok. A másik fő csoportot a klerikusok, különösen a püspökök képezték. Ők gyakran váltak a népharag célpontjaivá, ezért ők lettek az üldözés első áldozatai is. Fabianus pápa például már az üldözések elején vértanúhalált szenvedett, Alexandriai püspöke, Dionüsziosz ellen pedig elfogatási parancsot adtak ki.

Cyprianus helyzete is hamar kritikussá vált: előkelő származású személyként, a keresztény közösség jól ismert püspökeként számíthatott rá, hogy az elsők között fogják beidézni. Reagálásának ezért gyorsnak kellett lennie, de ennek ellenére nem nélkülözte a logikus megfontolást. Így fogalmaz:

„Ugyanis – ahogyan az Úr parancsai is előírják – a feltámadó zavargások első jelére, mikor a nép gyakran erőszakos kiáltozással fenyegetett engem, inkább eltávoztam; nem annyira a saját épségemet, hanem a testvérek biztonságát tartottam szem előtt, nehogy vakmerő jelenlétemmel még jobban felszítam a kitörő népharagot.”¹⁰

Nem tudjuk pontosan, hogy Cyprianus hová távozott, de vélhetőleg egy elhagyott vidéki helyre. Kényszerű száműzetése azonban nem jelentett elszigeteltséget, sőt lehetőséget biztosított arra, hogy segíthesse a rászorulókat.¹¹ Ebből az időszakból származott az 5–43. levél, vagyis a korpusznak csaknem fele, amely 250 tavasza és 251 márciusa között íródott.

Az egyik legfőbb nehézséget számára a saját magatartásának megvédése jelentette. Pedig a városból való elmenekülés nem számított szokatlan megoldásnak, sőt bibliai előzményekre is hivatkozhatott: az Úr Cyprianus által említett parancsa a Mt 20,23: „Ha valamelyik városban majd üldöznek benneteket, meneküljetek a másikba.” A montanista véleménnyel szemben inkább ez felelt meg a katolikus álláspontnak, amelyről Cyprianus így ír:

„A győzelem legfelső foka, amikor valaki a pogányok kezére kerülve vallja meg az Urat: a dicsőséghez vezető második fokozat, amikor valaki rejtekben meghúzódik, így őrzi meg magát az Úrnak. Az első nyilvános, a második egyéni jellegű hitvallás. Amaz az evilági bírót győzi le, emez megelégszik azzal, hogy érintetlen szívvel megőrizze tiszta lelkiismeretét bírāja, Isten előtt.”¹²

Cyprianus esetében azonban némileg más volt a helyzet, hiszen ő nem egyszerű keresztény hívő volt, hanem főpásztor. Ezért magatartása egyesek szemében a helyi egyház

¹⁰ Ep. 20, 1.

¹¹ Cyprianus patrónusi szerepköréről lásd: BOBERTZ, C. A., *Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity*, in *Studia Patristica* 24 (1993) 20–27; Uő, *Patronal Letters of Commendation: Cyprian's Epistulae* 38–40, in *Studia Patristica* 31 (1997) 252–259.

¹² *A bukottakról 3; Szent Cyprianus művei*, Budapest 1999, 213.

cserbenhagyásának tünt. Erről az első forrás abból az időszakból származik, amikor a probléma Rómában is ismertté vált. Fabianus pápa halálát követően 15 hónapig a presbiterek és diakónusok irányították Róma egyházát, mert a körülmények miatt nem tudták megválasztani az új püspököt. Közülük műveltségével kitűnt a későbbi szakadár, Novatianus. Valószínűleg ő írta a római klérus Karthágóba címzett leveleit, például azt is, amelyik a népüket cserbenhagyó papokat a hűtlen pásztorokhoz hasonlítja.¹³ Ez a célzás félreérthetetlenül Cyprianusra vonatkozott, aki ezután több levélben is valóságos apológiát fejtett ki saját döntésének megindolására. Kiemelte azt is, hogy nem csak saját elhatározásából döntött így, hanem mások rábeszélésére, sőt isteni sugallatra hallgatva.¹⁴ Cyprianus döntését utólag igazolták a római események, amelyek egyházszakadáshoz vezettek. A Decius-féle intézkedésekkel kapcsolatban tévesen feltételezték a karthágói keresztények, hogy a korábbi évtizedekben megtapasztaltakhoz hasonlóan ez az üldözés is csak rövid ideig fog tartani, tehát esetleg csak egy-két hónapos távolmaradásra lesz szükség. Cyprianus a száműzetésből írt első levelében ki is fejezte reményét, hogy hamarosan visszatérhet.¹⁵ Isteni sugallatokról egyébként többször is ír. Általában álombeli látomásokat kell értenünk ezeken, amelyek valamilyen veszély közeledtére figyelmeztetik, vagy valamire utasítják.¹⁶

Egy idő után Cyprianus érveit mind a római, mind pedig a karthágói hívek többsége elfogadta. A püspöknek 250 nyaratól tehát ezzel a problémával már nem kellett foglalkoznia, de nagy figyelmet kellett fordítania az üldözés következményeinek felszámolására. Cyprianus elsősorban a helyben maradó presbitereknek és diakónusoknak küldte leveleit, irányítva őket a legfontosabb feladatok ellátásában. Főleg arra intette a híveket, hogy kerüljék a felesleges provokációkat.¹⁷ A kevésbé jelentékeny személyeknek is célszerű volt meghúzniuk magukat, mert a keresztény név hivalkodó megvallásával csak a többiek helyzetét rontották volna. A száműzetésre ítélt híveket pedig óvta a túl korai visszatéréstől.¹⁸

A klerikusok hagyományos feladatai (a szegények ellátása, a közösségen belüli rend fenntartása stb.) kiegészültek a börtönben szenvedő hitvallók meglátogatásával is, amivel kapcsolatban Cyprianus szintén óvatosságra intette őket. A rómaiak levele pedig még a halottak temetése kapcsán is óvatosságot tanácsol.¹⁹ Fontos szerep hárult tehát a presbiterekre és diakónusokra. Nekik szóló 5. levélben a megnövekedett számú karitatív feladat elvégzésére szólítja fel őket:

„Kérlek, hogy biztosítsátok a pénzsegélyeket is börtönben szenvedő társainknak, akik dicsőséges hangon megvallották az Urat, illetve azoknak, akik bár szegényen és szűkölködve élnek, mégis kitartanak az Úr mellett. Ugyanis minden megtakarított vagyonunk ott van, szétosztva az egyháziak között, éppen ilyen esetekre szánva, hogy többeknek is legyen miből megsegíteniük a szükségét szenvedő és kínoktól gyötört testvéreket.”²⁰

¹³ Ep. 8, 2.

¹⁴ Ep. 14, 1; 16, 4.

¹⁵ Ep. 7.

¹⁶ Ld. például Ep. 11, 3–5; 57, 1; 58, 1.

¹⁷ Ep. 5, 2.

¹⁸ Ep. 13, 4.

¹⁹ Ep. 8, 3.

²⁰ Ep. 5, 1.

Figyelme tehát nemcsak a börtönbe kerültek támogatására, hanem az üldözések következtében elszegényedettek segélyezésére is kiterjedt. A szegények megsegítése kezdettől fogva a helyi egyház, illetve kiemelten a püspök feladatai közé tartozott. Ez a feladat az üldözések következtében tehát új dimenziókban is megjelenik.

A 12. levélben arról ír, hogy az őrá háruló kötelezettséget jelen esetben a presbitereknek és diakónusoknak kell teljesíteniük:

„A szegények mellől se hiányozzon figyelmes gondoskodások (ahogy már gyakran írtam), akik állhatatos hittel velünk együtt küzdenek, és nem hagyták el Krisztus táborát. Annál is nagyobb gondoskodást és figyelmet kell tanúsítanunk az irányukban, mert sem a szegénységnek nem adták meg magukat, sem az üldözés veszedelme nem sújtotta le őket, hanem hittel szolgálnak az Úrnak, és a többi szegénynek is példát mutattak a hűségre.”²¹

Rogatianus presbiternek és „a többi hitvalló testvérnek” címzett, 13. sorszámú jelzett levelében (amelyet feltehetőleg valójában a 12. előtt, mégpedig a 6. és 10. levél között írt) egészen részletes utasításokat is ad Cyprianus, illetve jelentős összeget is küld a saját vagyonából is az elszegényedettek megsegítésére, jó példát nyújtva ezzel:

„Bár korábban már megírtam a papoknak, mikor még börtönbe voltatok zárva, de most újra nyíltan üzenem, hogy ha a ruházkozásban vagy az élelemben valami hiányt szenvedtek, biztosítsák azt nektek; ezenfelül a saját, magammal hozott kis vagyonomból is küldök 250 *sestertiust*, legközelebb pedig újabb 250-et fogok küldeni. A lektorból lett Victor diakónus, aki itt van velem, szintén küldött nektek 175 *sestertiust*. Boldog vagyok, valahányszor a tudomásomra jut, hogy a szeretettől indítva sok testvérünk szinte egymással versengve igyekszik az adományával a segítségetekre sietni szükségetekben.”²²

Amint a fenti három levélből is látható, Cyprianus állandóan ügyelt arra, hogy a helyi egyház hagyományos feladatai, amelyeket „békeidőben” elláttak, az üldözések idején se legyenek elhanyagolva. Ezeket a karitatív feladatokat a „belső misszió” egyfajta megnyilvánulásának tekinthetjük. Cyprianus a különleges körülményekre való tekintettel ennek is új dimenziókat ad, illetve gondoskodik arról, hogy a klérus ne vegyen fel valamiféle defenzív, bezárkózó magatartási formát az üldözésekre hivatkozva, illetve ne mondhassa egyetlen felelős vezető sem, hogy a rendkívüli helyzet lehetetlenné teszi a rutinszerű feladatok ellátását.

A klérus városban maradt tagjainak egyéb püspöki feladatokat is el kellett látniuk részlegesen vagy időlegesen, amelyeket Cyprianus egyelőre csak a szükséghelyzetre való tekintettel engedett meg.²³

Az események menete sajnos nem igazolta a kezdeti optimista várakozásokat. Az üldözés heve nem csillapodott. Ekkor kerültek igazán előtérbe a mártírok és a hitvallók. A vértanúság vállalása végigkísérte az egyház egész addigi történelmét. A keresztények álláspontja mindig egyértelmű volt: a Krisztusról tett tanúságtétel és a halál vállalása a hit legfelső fokának számított, és a legnagyobb dicsőséget jelentette egy keresztény számára.

²¹ Ep. 12, 2.

²² Ep. 13, 7.

²³ Ep. 18, 1.

250-ben azonban újdonságnak számított, hogy esetenként csak több hónapos kínzatás után lehetett elnyerni a vértanúság koszorúját. Cyprianus a bűnök elburjánzásának következményét látta abban, hogy már nem egy rövid tárgyalásra és gyors kivégzésre kellett számítani, hanem hosszadalmas és kegyetlen kínzásokra. Ezeket ráadásul sokszor nem is követte a halál, hanem csak megnyomorodás. A *confessorok* száma jelentősen megnövekedett, és jelentősen megnyúlt a letartóztatás időtartama is, ami rendkívüli mértékben próbára tette a rabok hitét és elszántságát. Ez a jelenség vezetett a cyprianusi levélkorpusz legkiemelkedőbb darabjainak megszületéséhez. Mind a karthágói, mind a római hitvallóknak írt buzdító és bátorító üzeneteket, amelyek szavaikkal és szép stílusukkal megérintették a címzettek lelkét is, erőt öntve beléjük.

Cyprianus az évszázados vértanúi hagyományra épített, és leleményesen ötvözte különböző retorikai eszközökkel. A 6. levélben például szónoki kérdések formájában, szinte irigykedve fejt ki a vértanúk teljesítményének nagyszerűségét és a rájuk váró jutalmat:

„Mert hát mi lehetne kívánatosabb és öröndetesebb a számomra, mint hozzátok csatlakozni, és érezni azoknak a tiszta és ártatlan karoknak az ölelését, amelyek megőrizték hitüket az Úrban, és visszautasították a szentségtörő szolgálatot? Mi lehetne most kedvesebb és nagyszerűbb, mint megcsókolni az arcotokat, amely dicsőséges hangon tett hitvallást az Úrról; mint hogy rám nézzen a szemetek, amely megvetette a világot, és méltóvá vált az Úr látására?”²⁴

Természetesen bibliai példaképeket is bemutat (az ártatlanul meggyilkolt Ábelt, a *Dániel könyvében* szereplő három zsidó ifjút, a kereszten szenvedő Krisztust). Ezekkel buzdít a mártíriumra, és a mennyei jutalom nagyszerűségét szemlélteti.²⁵

Jellegetesen cyprianusi a katonai életre alkalmazott hasonlatok és metaforák sokasága. A római retorikában mindig is jelen volt a hadi erények és dicsőség magasztalása, Cyprianus azonban teljesen keresztény köntösbe öltözteti ezt a tradíciót, és a szenvedő hitvallókat győztesként mutatja be a Krisztus színe előtt folyó küzdelemben:

„Ne tartson vissza benneteket a kínzóeszközök seregétől való félelem, sőt, maguk a kínzóeszközök ösztönözzenek még inkább a harcra, hogy bátran és állhatatosan, hívő elkötelezettséggel vállaljátok a háború küzdelmeit... Mindenki, akit e dicső küzdelem során börtönbe zártak, ugyanolyan lelkes bátorsággal lángol azért, hogy harcba szállhasson – ahogy az illik is Krisztus katonáihoz, akik Isten táborához tartoznak... Bizonyította ezt testvéreink dicső harca, akik a kínok legyőzésében a töb-

²⁴ Ep. 6, 1.

²⁵ Vö. DELEANI-NIGOUL, S., *Les exempla bibliques du martyre*, in FONTAINE, J. – PIETRI, C. (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 243–260; UÓ, *L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle*, uo. 315–338; UYTFANGHE, M. VAN, *L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale*, uo. 565–611. Cyprianus exegetikai módszereiről és az általa használt szövegváltozatokról lásd: SODEN, H. VON, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen* (Texte und Untersuchungen 33), Leipzig 1909; FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible. A study in third-century exegesis* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 9), Tübingen 1971; SCHULZ-FLÜGEL, E., *The Latin Old Testament Tradition*, in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, Volume I (ed. Magne Saebø), Göttingen 1996, 642–662; WILHITE, D. E., *Cyprian's Scriptural Hermeneutic of Identity: The Laxist 'Heresy'*, in *Horizons in Biblical Theology* 32 (2010) 58–98.

biek vezérévé váltak, példát szolgáltattak az erényre és a hitre, és addig küzdöttek, amíg az ellenséges hadsorok legyőzve össze nem omlottak... A jelenlévők ámuló tömege láthatta Isten égi, lelki háborúját, Krisztus csatáját: hogy a szolgálók fennhangon hitvallást téve, romlatlan lélekkel, isteni erénytől áthatva helytállnak, evilági fegyverek nélkül, de felvértezve a hívő bizalom fegyvereivel.”²⁶

A legnagyobb kreativitásról talán azok a levelek tanúskodnak, amelyek a bebörtönzötteket sújtó megpróbáltatások bemutatásával a hitvallók dicsőségét emelik ki, és lelkesedésüket növelik. Így közelíti meg azt a jelenséget, hogy a hatóságok vértanúk helyett hitelhagyottakat akartak látni, és ezért nem ölték meg a *confessorokat*, hanem hosszasan kínozták őket:

„...a szenvedés elhúzódásával csak még nagyobb magasságokba emelkedtek, az idő múlásával nem elveszítetek, hanem növelitek a dicsőségeteket. Szentté tesz már az első és egyetlen hitvallás is. Ti viszont annyiszor tesztek hitvallást, ahányszor csak kikérdeznek, hogy elengedhessenek a börtönből, ti azonban hittel és erénnyel benne maradtok. Annyi dicséret ér benneteket, ahány nap eltelik; ahány hónap lefolyik, annival nőnek az érdemeitek. Egyszeresen győz, aki rögtön mártírhálált szenved; aki viszont örökösen kitart a kínok közepette, és nem győzi le a fájdalom, az nap mint nap elnyeri a koszorút.”²⁷

A rabság mindennapos megpróbáltatásaiban is a dicsőség növelésének eszközeit látja:

„Abban sincs semmi csodálatos, ha arany- és ezüstedényekként bányába kerültek, vagyis az arany és az ezüst lelőhelyére – csupán annyi történt, hogy megváltozott a bányák szerepe: a helyek, amelyek korábban aranyat és ezüstöt adtak, most befogadják őket... Ezek az Istennek szentelt, vallásos hitükről bátran tanúságot tévő emberek ékei, nem pedig bilincsek; nem hozzák szégyenbe a keresztények lábát, hanem méltóvá teszik a koszorú dicsőségére... A bányákban nem kényeztetni a testet ágy és párná, de óvja Krisztus vigasztaló ereje. A földön hevernek a fáradalmakban kimerült tagok, de Krisztus mellett feküdni nem büntetés. Fürdő nélkül bűzlenek a kossal és mocsokkal borított tagok, de lélekben minden megtisztul, ami kívül, testileg be van szennyezve. Kevés a kenyér, de *nemcsak kenyérrel él az ember, hanem Isten ígéjével is*. [Lk 4,4] Nincs ruha a hidegtől reszketők számára, de aki Krisztust öltötte magára, az bőségesen fel van ruházkodva és gondoskodik róla. A fejen nyíratlanul borzolódik a haj, de mert a férfi feje Krisztus, mindegy, hogy hogyan néz ki, mivel az Úr neve miatt mindenképpen szépséges.”²⁸

Ugyanilyen őszinte meghatottság árad a hitvallók börtönben írt leveleiből, amelyeket látogatóik juttattak el Cyprianushoz:

„Úgy ragyogott fel ugyanis a leveled a szemünkben, mint vihar közepén a napsütés, mint a háborgó tenger várva várt elcsendesedése, mint erőfeszítések után a pi-

²⁶ Ep. 10, 1–2.

²⁷ Ep. 37, 1.

²⁸ Ep. 76, 2.

henés, mint veszedelmek és fáradalmak után a gyógyulás, mint a legsűrűbb sötét-ségben fényesen kigyulladó világosság. Szomjas lélekkel ittuk, éhes elszántsággal olvastuk hát a szavaidat, és örvendeztünk, hogy általuk már elég jóllakottak és jól tápláltak vagyunk az ellenséggel való összecsapáshoz. Az Úr biztosan megadja majd szeretetedért a jutalmat, el fogod nyerni a kezéből eme hatalmas jócselekedet gyümölcsét. Mert éppúgy méltó a koszorú jutalmára az, aki buzdított, mint aki szenvedett; éppúgy méltó a dicséretre az, aki tanított, mint aki cselekedett.”²⁹

Cyprianus leveleinek mondanivalója célhoz ért: sikerült neki még inkább kiemelnie a hitvallók kitartásának fontosságát, retorikai tehetségének köszönhetően pedig egészen személyessé tudta tenni a vértanúsággal kapcsolatos, korábban is közismert általános elveket.³⁰

A levelek egy része a bűnbocsánat kérdésével foglalkozik. Kezdetben Cyprianus senkinek sem akarta megadni a bocsánatot, hanem a bukottakkal kapcsolatos döntést az üldözések utánra tervezett karthágói zsinatra kívánta halasztani. Az üldözések elhúzódása miatt 250 nyarán azonban már részletesebb kifejtésre kényszerült: a bűnbánóknak a halálos ágyukon engedélyezte a bocsánat megadását, de csak akkor, ha rendelkeztek hitvallói *libellusszal*.³¹ Az utóbbi kitétel a *confessorok* megnyerésére tett gesztusként is értelmezhető. Ekkor azonban még csak kevés bűnbocsátó irat lett kiadva. Az engedékenyebb álláspontot képviselő római klérus hatására néhány hónappal később megváltoztatta véleményét, és a *libellus* feltételét eltörölte.³² Szerepet játszhattak döntésében olyan értesülések is, mint amelyekről például a 24. levélben olvashatunk:

„De szólnom kell nektek, hogy néhányan, akik korábban bemutatták az áldozatot, egy ismételt vizsgálat során inkább a száműzetést választották; számomra tehát úgy látszik, hogy ezzel lemosták a korábbi vétküket, hiszen lemondtak a vagyonukról és az otthonukról, s bűnbánatot tanúsítva Krisztust követték... De az üldözés alatt ugyanígy cselekedett egy másik asszony is, név szerint Bona, akit a férje vitt magával az áldozatbemutatásra, de mert a lelkiismerete szerint nem követte el a bűnt (hanem a kezét erővel megragadva tulajdonképpen a férfiak áldoztak), ő maga mondott nekik ellent: »nem én tettem, ti tettétek« – így őt is száműzték.”³³

Előfordultak egészen sajátos helyzetek is, amelyek árnyaltabb megítélést tettek szükségessé:

„Nem eshet ugyanolyan elbírálás alá az, aki azonnal önként sietett bemutatni az istentelen áldozatot, mint aki hosszasan vonakodott és küzdött, s csak kényszer hatására hajtotta végre ezt a kárhozatos tettet; vagy az, aki saját magát és családtagjait is elárulta, és az, aki egyedül vállalta a veszélyt a többiekért, s a saját bűne árán védte meg a feleségét, a gyermekeit és az egész családját. Vagy az, aki a bérlőit és a barátait is rávette a bűnre, és az, aki megvédte a bérlőit és az alkalmazásában álló embereket,

²⁹ Ep. 31, 1.

³⁰ Cyprianusnak a vértanúsággal kapcsolatos felfogásáról részletesebben lásd *Fortunatushoz c.* traktátusát, illetve Allen Brent cikkét: *Cyprian's Reconstruction of the Martyr Tradition*, in *The Journal of Ecclesiastical History* 53 (2002) 241–268.

³¹ Ep. 18, 1.

³² Ep. 20, 3.

³³ Ep. 24.

sőt, a saját házába fogadta számos földönfutóvá lett és száműzött testvérét, sok élő és ép lelket állítva ezáltal az Úr színe elé, akik egyetlen ember vétkéért könyörögtek.”³⁴

Figyelembe kellett vennie azt is, hogy sokan csak a kínzások hatására törtek meg, és állandóan bűnbánatot tanúsítottak:

„Ők az üldözés során le lettek tartóztatva, s az Úr nevét megvallván először legyőzték a *magistratus* fenyegetését és a dühöngő nép támadását, később azonban, mikor már a *proconsul*nál gyötörték őket kemény kínzással, engedtek a fájdalom erejének, és a hosszas kínzás miatt elestek a fényes dicsőségtől, amely felé hitük teljes erejével igyekeztek. Eme súlyos bukás után azonban (melyet nem is önszántukból, hanem kényszer hatása alatt követtek el) az eltelt három év alatt sosem hagytak fel a bűnbánat gyakorlásával.”³⁵

Ilyen esetek Cyprianusszal beláttatták a helyzet bonyolultságát, és nézőpontjának felülvizsgálatára készítették. Hozzáállásának módosulásában a bukottak két csoportja közötti különbségtétel volt a következő lépés. A *sacrificati* és a *libellatici* kategóriáját először a római klérus egyik levele említette, később azonban ő is átvette tőlük a megkülönböztetést.³⁶

Újabb előrelépésre az üldözések után került sor, amikor Cyprianus hazatért Karthágóba és összehívta a régóta várt zsinatot. A püspökök közös döntésének kidolgozásában főleg két tényező játszott a főszerepet: megszűnt a második hitvallás lehetősége, mivel a keresztények már nem forogtak közvetlen életveszélyben, továbbá elfogadták a *libellatici* és a *sacrificati* csoport közötti különbségtételt. Megadták a bocsánatot az összes olyan bukottaknak, aki igazolást szerzett, míg a tényleges áldozatbemutatóknak továbbra is vezekelniük kellett, és csak halálveszély esetén lehetett őket feloldozni. Természetesen az egyes áldozatbemutatók között is tettek különbséget, ezért nem egyforma bűnbánati időt szabtak ki mindenkire.³⁷

Végső megoldást Afrikában egy újabb üldözéssel kirobbanásáról szóló hír hozott. A rémhír végül ugyan alaptalannak bizonyult, de a 253-as zsinat³⁸ úgy döntött, hogy mindenkinek megadják a bocsánatot, aki a bukásától kezdve őszinte bűnbánatot gyakorolt. Így akartak erőt önteni a hívekbe, hogy egy újabb üldözés idején már készek legyenek megvallani Krisztust.³⁹

257-ben az új császár, Valerianus ismét keresztényüldözésbe kezdett, amelynek mind a római, mind a karthágói püspök áldozatul esett.⁴⁰ István pápa már 257-ben vértanúhalált halt, Cyprianust azonban először csak száműzetésbe küldték a Karthágóhoz közeli Curubisba. Szeptemberben érkezett meg a városba, és ott is maradt egy teljes évig. Innen írt azoknak levelet, akiket bányamunkára ítélték. Stílusában és gondolatmenetében teljesen követi a korábbi üldözés alatt írt leveleket: dicséri a hitvallókat, és bátorítja őket a kitartásra.

³⁴ Ep. 55, 13.

³⁵ Ep. 56, 1.

³⁶ Ep. 30, 3.

³⁷ Ep. 55, 17.

³⁸ Erről az 57. levél számol be.

³⁹ Vö. Ep. 57.

⁴⁰ Valerianus ediktumairól lásd: KERESZTES, P., *Two Edicts of the Emperor Valerian*, in *Vigiliae Christianae* 29 (1975) 81–91.

A 80. levél 258 augusztusának végén íródhatott, amikor a Valerianus-féle üldözés intenzívebb időszaka elkezdődött. Ez volt a Diocletianus előtti legvéresebb keresztényüldözés. Cyprianust ekkor már visszahozták Karthágóba, és egy külvárosi házban várta a sorsával kapcsolatos további fejleményeket. A levél tanúsága szerint ekkor már gyakorlatilag biztos lehetett abban, hogy mártírhalál vár rá. A császári rendeletről így ír:

„Valerianus császár leiratban megparancsolta a *senatus*nak, hogy végezzenek ki minden püspököt, presbitert és diakónust; a *senator*okat, lovagokat és előkelő férfiakat pedig fosszák meg rangjuktól és javaiktól, aztán ha vagyonuk elkobzása után is kitartanak a kereszténység mellett, szabjanak ki rájuk főbenjáró büntetést. Az előkelő asszonyokat vagyonelkobzás után száműzetésbe kell küldeni, a császári család tagjainak pedig (akár korábban, akár most tettek hitvallást) szintén lefoglalják a javait, és megbilincselve valamelyik császári birtokra toloncolják őket. Utasításához Valerianus császár mellékelte annak a levélnek a másolatát, melyet a *provinciák* helytartóihoz intézett az ügyünkben. Mindennap reméljük, hogy ez megérkezik, erős hittel készen állva a szenvedés elviselésére, és várva – az Úr jóságából és kegyelméből – az örök élet koszorúját. Tudnotok kell azt is, hogy Xistust, és vele együtt négy diakónust augusztus 6-án a temetőben kivégezték. De a hivatalnokok mindennap folytatják az üldözést Rómában is: akit előállítanak, kivégzik, és javaikat lefoglalják a kincstár számára. Kérlek titeket, hogy mindezeket többi püspöktársunkkal is ismertessétek, hogy biztatásukkal erősíthessék testvéreiket, előkészíthessék őket a lelki harcra, és egyikük se a halálra, hanem inkább a halhatatlanságra gondoljon: teljes hittel, minden bátorságukkal szenteljék magukat az Úrnak, és a félelem helyett örüljenek ennek a hitvallásnak, melyben Krisztus és Isten katonái – hisz tudják – nem halnak meg, hanem koszorút nyernek. Minden jót kívánok neked, kedves testvérem.”⁴¹

Utolsó, 258 augusztusában írt levele már a halála közvetlen előzményeihez kapcsolódik: ideiglenesen távozott a Karthágó melletti lakhelyéről, nehogy az érte küldött hivatalnokok elvigyék a városból, mivel a püspöki székhelyén, a saját népe előtt akart vértanúhalált szenvedni. Utolsó levelében ezt olvassuk:

„Miután hírül hozták, kedves testvéreim, hogy császári megbízottakat küldtek, akik el akarnak vinni Uticába, és a barátaim próbáltak meggyőzni, hogy erre az időre vonuljak vissza a kertjeimből, egyetértettem velük, mivel igazságosnak találtam az indoklást. Ugyanis az illik egy püspökhöz, hogy abban a városban vallja meg az Urat, ahol az Úr egyházának élén állt, és így a jelenlévő vezető hitvallása által az egész gyülekezet megdicsőüljön. Hiszen amikor a hitvallás pillanatában a hitvalló püspök Istentől ihletve megszólal, az egész nép nevében beszél. (...) Mert egyfolytában azért fohászkodtam, minden imádságommal azt kívántam, és tartozom is azzal, hogy mind a magam, mind a ti érdeketekben előtettek tegyem le a hitvallást, itt szenvedjek, és innen induljak az Úr elé. (...) Az isteni parancsolatok iránti engedelmességre (melyet mindig elfogadtatok tőlem) kérlek benneteket, kedves testvéreim, hogy viselkedjétek aszerint, ahogy azt oly gyakran tanítottam nektek: őrizzétek meg békés nyugalmatokat, egyikőtök se okozzon zavart a testvérek körében, és ne

⁴¹ Ep. 80, 1.

dobja magát önként a pogányok elé. Mert ha letartóztatják és előállítják, akkor kell csak beszélnie, hiszen abban az órában fog megszólalni benne Isten; Ő azt akarja, hogy hitvallást tegyünk, nem azt, hogy bejelentést. Hogy egyéb tekintetben mi-ként kell viselkednünk, mielőtt Isten nevének megvallásáért ítéletet hoz felettem a *proconsul*, azt Isten segedelmével rövidesen eldöntjük. Az Úr Jézus adja, kedves testvérek, hogy egészen megmaradjatok az Ő egyházában, és őrizzen meg titeket.”⁴²

Így végződik Cyprianus utolsó levele. Kívánsága rövidesen teljesült: szeptember 13-án Karthágóban tartóztatták le, 14-én pedig a *proconsul* kihallgatta, majd halálra ítélte. Karthágó lakóinak kíséretében vonult a városon kívüli vesztőhelyre, ahol hívei szeme láttára fejezték le.⁴³

⁴² *Ep.* 81, 1.

⁴³ Mártíráktájának magyar fordítása: PONTIUS DIAKÓNUS, *Szent Cyprianus élete és szenvedése* (ford. Vanyó László), in *A III–IV. század szentjei* (Ókeresztény Örökségünk), Budapest 1999, 13–37. E mártíráktának egy másik afrikai szenvedéstörténettel való kapcsolatáról lásd ARONEN, J., *Indebtedness to Passio Perpetuae in Pontius' Vita Cypriani*, in *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 67–76.

Megújulás a pneumatológiában és a Szentlélekről szóló tanítás Gál Ferencnél

Gál Ferenc 1986-ban, egy évvel nyugdíjba vonulása után *A Szentlélek kiáradása* címmel megjelentette pneumatológiai könyvét.¹ Több mint harminc év teológiai oktatói munka, s a Hittudományi Karon a Dogmatika Tanszék vezetésében eltöltött huszonhat év után, immár nyugállományba vonult professzorként fontosnak tartotta, hogy a Szentlélekről külön kötetet adjon közre. E tény jelentőségét kiemeli az a körülmény is, hogy ezt követően szisztematikus feldolgozásban dogmatikai témáról új önálló munkát már nem írt. A később megjelent munkái teológiatörténeti jellegűek,² vagy az Újszövetség írásainak dogmatikai igényű kommentárjai,³ vagy a korábban kiadott műveinek összefoglalását adják dogmatika kézikönyv formájában⁴. Figyelemre méltó tény továbbá az is, hogy tudományos igényű tanulmányai sorában az utolsó ugyancsak a Szentlélekkel foglalkozik. Ez a publikációja 1998-ban, halála évében jelent meg a *Teológia* folyóiratban *A Szentlélekről szóló tanítás a II. Vatikáni Zsinat után* címmel.⁵ Ebben a cikkében rövid áttekintést ad a pneumatológiai témakörben általa legfontosabbnak tartott és sok esetben forrásként használt katolikus teológusok – Yves Congar, Heribert Mühlen, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Gisbert Greshake – Szentlélekről szóló tanításáról. Aktív teológiatanári pályafutásának, majd egész életművének végén is tehát a Szentlélekről készített egy-egy írása áll, jelezve azt, hogy a teológiai reflexió kiemelkedő és sürgető feladatának tekintette a katolikus pneumatológia már elért eredményeinek a közvetítését a hazai teológiai gondolkodás számára. Gál Ferenc dogmatika professzornak ez a törekvése eleven kapcsolódást jelentett a pneumatológia azon megújulásához és kibontakozásához, mely a katolikus teológiában és a tanítóhivatali megnyilatkozásokban a zsinatot követő évtizedekben végbement, nem utolsó sorban a szisztematikus mozgalom lelki tapasztalatainak a teológiai feldolgozása okán is. A következőkben rövid összefoglalást szeretnénk adni Gál Ferenc pneumatológiájának főbb szempontjairól. Mielőtt azonban ezt megtennénk, érdemes felidéznünk legalább utalásszerűen a katolikus pneumatológia közelmúltban bekövetkezett kibontakozásának néhány lényegesebb jelét.

¹ GÁL, F., *A Szentlélek kiáradása*, SZIT, Budapest 1986.

² BOLBERITZ, P. – GÁL, F., *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest 1987.

³ GÁL, F., *János evangéliuma*, SZIT, Bp. 1987; *Pál apostol levelei*, SZIT, Bp. 1992; *A Jelenések könyve*, Agape 1994.

⁴ GÁL, F., *Dogmatika I–II*, Budapest 1990.

⁵ GÁL, F., *A Szentlélekről szóló tanítás a II. Vatikáni Zsinat után*, in *Teológia* 32 (1998) 17–24.

1. A PNEUMATOLÓGIAI MEGÚJULÁS TÉNYEZŐI A ZSINAT UTÁNI KATOLIKUS TEOLÓGIÁBAN

A II. Vatikáni Zsinat a biblikus, patrisztikus és liturgikus mozgalom gyümölcseit felhasználva új lendületet adott a Szentlélekről szóló tanítás elmélyítésének. VI. Pál pápa ezt a feladatot a következőképpen fogalmazta meg néhány évvel a zsinat után: „A zsinat krisztológiáját és különösképpen ekkleziológiáját a Szentlélek új tanulmányozásának és új tiszteletének kell követnie, úgy mint a zsinati tanítás nélkülözhetetlen kiegészítése”.⁶ Ha a zsinat utáni magisztériumi megnyilatkozásokat, a teológiai irodalmat és az ökumenikus párbeszéd dokumentumokat megnézzük, akkor érzékelhetjük a Szentlélekről szóló tanítás egyre teljesebb kidolgozását, illetve a pneumatológiai látószög érvényesítésének törekvését a teológiai kérdések legkülönbözőbb területein.

A Szentlélekről szóló tanítás elmélyülése újabb és újabb szempontokkal gazdagodott a zsinat utáni időszak magisztériumi megnyilatkozásaiban. A Szentlélekről szóló jelentős tanítóhivatali dokumentum II. János Pál pápa *Dominum et Vivificantem* kezdetű enciklikája.⁷ A körlevél első része főként a János evangéliumban olvasható búcsúbeszéd alapján úgy mutatja be a Szentlelket, mint az Atya és a Fiú teremtetlen szeretet-ajándékát már magában a Szentháromság belső életében, mely aztán ajándék lesz a megtestestült Fiú embersége számára is, aki ily módon Fölkentként, Krisztusként ajándékozza a Lelket az embereknek.⁸ A dokumentum az ágostoni pneumatológia nyomán halad, amikor „donumként” és „caritasként” szemléli a Lélek isteni valóságát. Ezt az alap gondolatot az interperszonális trinitárius modellbe illeszti, melyben az isteni élet lényege szeretetként fogalmazódik meg. A Léleken a Háromságos Isten teljes belső élete ajándék, az isteni személyek közötti kölcsönös szeretet cseréje lesz. A Lélek személyes sajátosságának a meghatározása ily módon úgy történik, hogy ő Isten, aki az ajándék módján létezik, a szeretet-lét személyes kifejeződése.⁹ A körlevél második része a Jn 16,7 k. kijelentésének az értelmezését adja, amikor kifejti, hogy mit jelent a Szentléleknek az a tevékenysége, hogy meggyőzi a világot az igazságról és a bűnről. A bűn eredetének és gyökerének a feltárása után¹⁰ a körlevél arról beszél, hogy az Atya irgalmas segítségét hogyan valósítja meg a Szentlélek, aki az igazság Lelkeként a lelkiismeretben szembesíti az embert saját bűneivel, meghív a megtérésre és tanúsítja az Atya megbocsátó jóságát.¹¹ A szentháromságtani és szótériológiai gondolatmenet után a körlevél befejező része az életet adó Lélekről szól, aki megújítja az embert, reményt ad neki és beteljesedéshez vezet. A világ

⁶ 1973. jún. 6-án mondott beszéde. VI. Pál *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításában (1974) így fogalmazza meg a Szentlélek szerepét a világ evangélizálásában: „A Szentlélek az evangélium fő munkálója. Ő indít az evangélium hirdetésére, és ő készíti fel bensőleg a szíveket, hogy befogadják az üdvösség szavát. De azt is mondhatjuk, hogy ő az evangélizálás célja és beteljesítője: ő alkotja meg az „új teremtményt”, az új embert. Ennek az új embernek a kialakítása az evangélizálás célja, a sokféleség egységében az egyházi közösségen belül. A Szentlélek segítségével hatol be az evangélium a világ szívébe, mert a Szentlélek segít felismerni „az idők jeleit”, az Isten jeleit, amelyeket történelme során az evangélizálásnak kell mindig fölfedeznie” (EN 75). Ugyancsak VI. Pál pápa *Marialis cultus* kezdetű apostoli buzdításában (1974) arra hívta a pásztorokat és teológusokat, hogy tanulmányozzák a Szentlélek és a Boldogságos Szent Szűz kapcsolatát az üdvösség rendjében.

⁷ II. János Pál pápa, *Dominum et Vivificantem*, enciklika, SZIT, Budapest 1986. Továbbiakban: DeV.

⁸ DeV 26.

⁹ DeV 10–11.

¹⁰ DeV 33–35.

¹¹ DeV 48.

egyre emberibbé tételében együttműködik az Egyházzal, az Istennel való bensőséges egyesülés szentségével.¹²

A *Katolikus Egyház Katekizmus*a több összefüggésben is beszél a Szentlélek és az Egyház kapcsolatáról. A Hitvallás Szentlélekről szóló cikkelyének elemzése során megállapítja, hogy a Szentlelket „csak abban a folyamatban ismerjük meg, amellyel az Igét kinyilatkoztatja nekünk, és fölkészít minket, hogy hittel befogadjuk”.¹³ Az a közeg, ahol mindez történik, maga az Egyház. Így „az Egyház, az apostolok továbbadott hitében élő közösség az a hely, ahol megismerjük a Szentlelket”, mégpedig a következő módokon: az általa sugalmazott Írásokban; a Hagyományban; a Lélek által segített egyházi Tanítóhivatalban; a szentségi liturgia szavai és szimbólumai által, melyek révén közösségre juttat Krisztussal; az imádság által, melyben közbenjár értünk; a karizmák és szolgálatok révén, melyek által épül az Egyház; az apostoli és missziós élet jeleiben; a szentek tanúságtételében.¹⁴ A Lélek küldetése, hogy a Fiú titokzatos testében, az Egyházban az Atya fogadott fiaivá tegyen és Krisztussal összekössön, benne éltesse.¹⁵ Az Egyház eredetéről és alapításának eseményéről szólva a KEK teljes mértékben követi a LG trinitárius szemléletmódját és megismétli annak lényegi tanítását. A Szentlélek ebben az összefüggésben úgy jelenik meg, mint az Egyházat pünkösdkor kinyilvánító Lélek, aki szüntelenül megszenteli, valamint különböző hierarchikus és karizmatikus ajándékaival látja el az Egyházat,¹⁶ melyben mint templomban benne lakozik.¹⁷ A liturgia megújításáról rendelkező *Sacro-sanctum concilium* konstitúció még csak néhány utalás erejéig beszélt a Szentlélek és az egyházi liturgia kapcsolatáról. A KEK következetesen kidolgozza a liturgia trinitárius és pneumatológiai dimenzióit. Szövegének az Egyház liturgikus életének szentelt második fő részében a Katekizmus a liturgiát úgy mutatja be, mint a Szentháromság művét, melynek forrása és célja az Atya, fő cselekvő alanya a megdicsőült Krisztus és az ő Lelke. Ebben az összefüggésben részletesen kitér annak taglalására, hogy a Szentlélek mi módon van jelen, és hogy cselekszik Krisztus misztériumának szentségi ünneplésében. Tanítja, hogy a Lélek előkészít Krisztus misztériumainak ünneplésére, a föltámadott Úrral való találkozásra azzal, hogy hitet és vágyat ébreszt bennünk a krisztusi élet után, valamint megtérésre sarkall. Az ószövetségi szövegek Krisztusra vonatkozó végső értelme az Igazság Lelkében tárnak föl. A Szentlélek emlékezteti a hívő közösséget Krisztusra (anamnézisz) és hirdeti őt. Lehívott átváltoztató erejével (epiklézisz) jelenvalóvá és aktuálissá teszi Krisztus misztériumát. Végül mint a közösség Lelke összekapcsolja az Egyházat Krisztus életével és küldetésével.¹⁸ A KEK az egyes szentségek teológiájának kifejtése során részletesen tárgyalja a Szentlélek sajátos kegyelmi működésének módját és hatásait.

Az újabb katolikus dogmatika kézikönyvek többségében ma már önálló traktátusként szerepel a pneumatológia, általában az istentan és a krisztológia után. A Szentlélekről monografikus jellegű művek jelentek meg olyan katolikus szerzőktől, mint Mühlen, Congar, Bouyer, Comblin, Balthasar, Lavatori, Hilberath, Lambiasi, Cantalamessa, Laurentin, Durrwell. A katolikus pneumatológia kibontakozásához hozzájárult a karizmatikus megújulási mozgalom is, melynek a tapasztalatai gondos teológiai reflexiót igényel-

¹² DeV 59–61.

¹³ *A Katolikus Egyház Katekizmus*a, (ford. Diós István), SZIT, Budapest 2002, 687. Továbbiakban: KEK.

¹⁴ KEK 688.

¹⁵ KEK 690.

¹⁶ KEK 767, 768, 799, 800.

¹⁷ KEK 797.

¹⁸ KEK 1092.

tek. Végül pneumatológia megújulását a katolikus teológiában nagy mértékben elősegítette az ökumenikus párbeszéd, mindenekelött az ortodox teológia pneumatológiai szempontjainak, a nyugati latin teológiai hagyomány egyoldalúságaival szemben megfogalmazott olykor éles kritikáinak a komolyan vétele. Az ökumenikus párbeszédben a Szentlélek személyével és cselekvésével közvetlenül összefüggő három legfontosabb téma a filioque-betoldás a Nícea-konstantinápolyi Hitvallásba, az eucharisztikus epiklézis értelmezése és a pünkösdi egyházak Lélekben keresztesési gyakorlata.¹⁹ Az első kettő kérdésben az álláspontok tisztázásához és egymáshoz közelítéséhez nagy mértékben hozzájárult egy jubileumi évforduló. 1981-ben nagy egyházi és ökumenikus esemény volt, amikor a katolikus és az ortodox egyház Rómában és Konstantinápolyban egy időben ünnepelte az I. Konstantinápolyi zsinat 16. centenáriumát, mely zsinatnak a hitvallása megfogalmazta kibővített formában az Egyháznak a Szentlélek istenségébe vetett hitét. Az ünnepséget nemzetközi és ökumenikus pneumatológiai kongresszus készítette elő, melyet Rómában tartottak ugyanazon esztendőben, s melynek anyagát aztán két testes kötetben publikálták.²⁰ 1995-ben a Szentlélek származásának görög és latin hagyománybeli értelmezését illetően a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács adott ki hivatalos és a közeledést szolgáló megnyilatkozást.²¹ Nos, megállapíthatjuk, hogy Gál Ferenc pneumatológiája ezekhez a megújulási törekvésekhez kapcsolódott.

2. PNEUMATOLÓGIAI SZEMPONTOK GÁL FERENC DOGMATIKA KÉZIKÖNYVBEN

Mindenekelött meg kell jegyeznünk, hogy Gál Ferenc nem írta meg dogmatikájának pneumatológiai traktátusát. *A Szentlélek kiáradása* című munkája önálló írás maradt, melyet nem illesztett bele a négy évvel később kiadott *Dogmatika* címmel megjelent két kötetes kézikönyvébe. Ebben az összefoglaló művében, eltérően az utóbbi tíz-tizenöt évben napvilágot látott dogmatika kézikönyvek többségétől,²² hiába keressük az istentani és a krisztológiai értekezés után a pneumatológiát, ilyen nem találunk. Ez valószínűleg egyrészt az egész mű szerkezetének köszönhető, melyben az istentan és a szentháromságtan együtt alkotják az első nagy egységet (*A kinyilatkoztatás Istene*), s itt a Szentlélekről

¹⁹ A pünkösdi egyházak világszerte elterjedt mozgalmához tartozók, akiknek a száma egyre nő, a Lélek működésének érzékelhető megtapasztalását, a pünkösdi esemény átélését, a rendkívüli karizmákat helyezik vallási életük középpontjába: a gyógyításokat, a glosszoliát, az exorcizmusokat. Így akarják hangsúlyozni a kezdeti apostoli egyházzal való folytonosságukat és ugyanakkor – az afrikai népek körében – inkulturálni a keresztény hitet a különböző szellemek hatásaival számoló törzsi vallásosság világába. A pünkösdi egyházak túlnyomó többsége teljesen független (kivéve a nigériait és a kongóit), nem tartozik az Egyházak Ökumenikus Tanácsához sem. A nagy egyházak számára az ökumenikus párbeszédben velük kapcsolatban külön problémát jelent a „Lélekben kereszteselés” gyakorlata, amit víz használata nélkül, csak kézfeltétellel végeznek, noha más egyházak keresztesési gyakorlatát elismerik.

²⁰ Vö. *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia I–II*, Vaticano 1983.

²¹ CONSIGLIO PONTIFICIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *La processione dello Spirito Santo, L'osservatore Romano*, 1995. 09. 13, 1995, 1–5. Vö. *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány*, (ford. Orosz László), in *Teológia* 1996, 1–2, 66–73.

²² Néhány példa: HILBERATH, B. J., *Pneumatológia*, in SCHNEIDER, TH. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve I*, Vigília, Budapest 1998, 475–582; MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, Kairosz, Budapest 2007; CHEVALLIER, M. A. – CONGAR, Y., *Das Wirken des Geistes*, in EICHER, P., (szerk.), *Neue Summe Theologie I*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1998, 341–408; STUBENRAUCH, B., *Pneumatologie – Lehre vom Heiligen Geist*, in BEINERT, W., (szerk.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik III*, Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, 3–152. Ez utóbbi műben a pneumatológia nem közvetlenül követi a krisztológiát.

már trinitológiai keretben szó esett. Másfelől minden bizonnyal az is oka lehet a pneumatológiai traktátus hiányának, hogy a kézikönyv a korábban megjelent és pneumatológiai részeket is tartalmazó írások összefűzéséből keletkezett, nem pedig egy előre megtervezett munka. A *Szentlélek kiáradása* kötet traktátusként való beillesztése a kézikönyvbe sok ismétlést hozott volna magával, illetve fáradságos átdolgozást igényelt volna. Összefoglalva tehát megállapíthatjuk, hogy Gál Ferenc dogmatikáját összefoglaló kézikönyvében a pneumatológia nem önálló és teljes traktátusként, hanem az egyes értekezésekben jelenlévő szempontként található meg.

A szerző a szentháromságtani részben értekezik legtöbbit a Szentlélekről. A szentírási és dogmatörténeti adatokból kiindulva előbb a Lélek istenségét és személyességét igazolja, majd a származásáról, az Atyához és a Fiúhoz való viszonyáról, végül az üdvörténeti küldetéséről szól. A Szentháromság belső életének elgondolásához alapvető keretként használja az ágostoni-tamási ún. lélektani modellt, melyben a Logosz az Atya önmagát kimondó tökéletes önismerete, a Lélek pedig az ebből a tökéletes önismeretből fakadó önszeretete,²³ ám korrigálja is ezt a modellt az interperszonalitás szempontját érvényre juttatva, amikor az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetét és dialógusát állítja. A Lélek is inkább úgy jelenik meg, mint ennek a kölcsönös szeretetnek a személyllyé vált gyümölcse, mintsem pusztán az Atya önszeretetének a személyes közege. A Lélekre vonatkozóan átveszi Mühlen formuláját, miszerint a Szentlélek az Atya és a Fiú „mi-közössége”.²⁴ A Szentháromságot a közösségi élet teljességének és forrásának nevezi. Ismerteti a filioque tanítását és a latin teológiában mellette kidolgozott érveket anélkül, hogy belemerne a vele kapcsolatos vitákba és az ellenérvek taglalásába. A Fiú és Lélek küldetésével kapcsolatban hangsúlyozza ezek felcserélhetetlen sajátosságát és sorrendjét: a Fiú az emberi természetet egyesíti önmagával hüposztatikusan Jézusban; a Lélek eszközli Jézus emberségének megteremtését és megszenteli azt, valamint lakást vesz az emberi lelkekben, hogy megszentelje őket.

Gál Ferenc a teremtést a Szentháromság egy Isten műveként értelmezi: az Atya a Fiú által teremt a Szentlélekben. A Lélekben teremtés azt jelenti, hogy a világ magán hordozza az isteni szeretet jegyét, mert a Lélek a megszemélyesült isteni szeretet. A teremtő szót az isteni szeretet mondta ki, mely szabadon az isteni tökéletességekben részéssít. Ennek köszönhető a teremtmények változatos sokfélesége és értékfordozása, mely az emberi törekvés, kívánság tárgya lehet, valamint az is, hogy a személyes létezőknek képességük és igényük van a szeretetre.

Krisztológiai, szótériológiai összefüggésben is találkozunk a pneumatológiai szemponttal. Krisztus és a Szentlélek kapcsolata, a Lélek tevékeny részvétele a megváltói műben Jézus élete misztériumainak, főként a megtestesülés, a megkeresztelkedés, a keresztföldozat és a föltámadás értelmezése kapcsán fogalmazódik meg. A Fiú emberré levése az Atya terve szerint, a Lélek erejében történik.²⁵ A megkeresztelkedés jelene külsőleg hasonlít a prófétai meghíváshoz, valójában azonban szentháromsági teofánia: az Atya kinyilvánítja Jézus kiletét, fiúságát és annak szolgálai alakban történő megélését a bűnösök megváltására, a Lélek pedig betölti Jézust, hogy ettől kezdve kinyilatkoztassa az Atyát. Jézus ez után kezd meg nyilvános működését azzal a tudattal, hogy Isten Lelke betölti és joga, hatalma van kiárasztani a Szentlelket. Jézus teljes önátadását a kereszten a mi megváltásunkra szintén az örök Lélek által vitte végbe. Áldozati tettét a Szentlélek hatotta át,

²³ Vö. GÁL, F., *Dogmatika I*, Budapest 1990, 66. 76.

²⁴ Uo. 70.

²⁵ Uo. 284.

felemelte az Atya és a Fiú szeretetközösségébe, amelynek a személyyé válása maga a Lélek. Jézus halálból való föltámasztása az Atya és a Szentlélek műve, aki ekkor nyilvánította ki rajta azt a fölkenést, amely eddig csak tetteiben nyilatkozott meg. A dicsőséges feltámadásban a Lélek egészen átjárja Jézus emberségét, így most már teljes értelemben Krisztus Lelkének mondható, akit a Föltámadott most már felmagasztalt embersége szerint is kiáraszthat. Megjegyezzük, hogy Gál Ferenc nem tárgyalja azt a kérdést, hogy pontosan mit jelent Jézus felkenése a Szentlélekkel, illetve, hogy a felkenésnek mi a kapcsolata a megtestesüléssel, a megkeresztelkedéssel és a feltámadással.

A szerző hosszabban fejtegeti a Szentlélek szerepét a megváltás művének kiterjesztésében és beteljesítésében, amelynek elsődleges közege az Egyház. Gál Ferenc nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a feltámadt Krisztus és az ő Lelkének üdvözítő cselekvése elválaszthatatlan egymástól. Az Egyház feje Krisztus, akinek élete az ő Lelke által kegyelemként árad titokzatos testének tagjaiba. Az Egyház átfogó kegyelmi adománya maga a Szentlélek, ő tölti meg élettel, Krisztus életével az Egyház intézményes valóságát.²⁶ A Lélek Krisztushoz vezet el, Isten gyermekeivé tesz, megadja a Krisztus által megszerzett megigazolást, és folyamatosan végzi megszentelő munkáját. Krisztus, a Szentlélek és az Egyház kapcsolatrendszerét fejtegető szakaszban érzékelhető leginkább H. Mühlen pneumatológiai ekkleziológiájának hatása. Ez a következő gondolatok átvételében mutatkozik meg. Az Egyház nem Krisztus megtestesülésének, hanem Jézus Lélekkel való fölkenésének az üdvtörténeti folytatása. A Fiú az emberi természetet egyesíti magával hüposztatikusan, míg a Szentlélek emberi személyeket egyesít kegyelmileg Krisztussal. Ugyanaz a Szentlélek van Krisztusban, mint főben és az Egyház tagjaiban, bár nem ugyanazon a módon. Ahogy a Szentháromságban a Szentlélek az Atya és a Fiú „mi-közössége”, hasonlóképpen az Egyházban is a „mi-közösséget” építi az Egyház tagjai között. A Lélek az Egyházban nemcsak alkalmilag, pontszerűen, bizonyos cselekvések véghezvitelekor, hanem maradandóan és folyamatosan is jelen van.²⁷

Végül, a kegyelemtani és az egyháztani traktátusban tűnik fel a pneumatológiai szempont. A Szentlélekről elsősorban a gyermekké fogadás, az isteni természetben való részesedés, a theószisz kapcsán esik szó, illetve az Egyház négy lényegi jegyének az értelmezésekor, valamint az Egyházon belül az intézmény és a karizma viszonyának tisztázásával összefüggésben. Ez utóbbiak esetében a szerző elsősorban Yves Congar Szentlélekről írott nagy monográfiájára támaszkodik.

3. PNEUMATOLÓGIAI SZEMPONTOK

GÁL FERENC *A SZENTLÉLEK KIÁRADÁSA* CÍMŰ MUNKÁJÁBAN

Ha Gál Ferenc dogmatika kézikönyvének pneumatológiai szempontjait összevetjük *A Szentlélek kiáradása* című munkájának pneumatológiájával, akkor a következő újdonságokat észleljük. *A Szentlélek kiáradása* című írás első helyen részletesen elemzi a Lélekre vonatkozó szentírási szövegeket, ezt követően röviden összefoglalja a hagyomány adatait, majd a szisztematikus részben szentháromságtani, egyháztani és kegyelemtani fejezetekben tárgyalja a Szentlélek személyére és cselekvésére vonatkozó tanítást. A Lélek személyére, származására, az Atyával és a Fiúval való kapcsolatára vonatkozóan a szerző

²⁶ Uo. 357 k.

²⁷ Uo. 363 k.

itt új hangsúlyokat fogalmaz meg. Noha a Fiú személyi létének megvilágításához továbbra is az ágostoni–tamási értelmezési modellt tartja alkalmasabbnak, a Lélek származásának a magyarázatához egyértelműen a Szentviktori Richárd, Bonaventura és Mühlentféle interperszonális interpretáció mellett teszi le a voksát. A Lélek az Atya és a Fiú közötti nemcsak kölcsönös, hanem közös szeretetnek a személy szerinti gyümölcse, az Atya és a Fiú dialógusából forrászó „mi-közösség”, aki azonban maga nem dialogizáló alany a Szentháromság életében. Az Atya és a Fiú szeretet-párbeszéde benne valósul meg, de ő maga nem harmadik ebben a párbeszédben, hanem az én-te közösség megpecsételője. Gál Ferenc a personalista–dialogikus bölcsélet nyomán fejtegeti a szeretetben megvalósuló egység és különbözőség természetét, mint amely analógia lehet a szentháromságos élet megközelítéséhez. Többletként jelentkezik a dogmatika kézikönyv pneumatológiájához képest az az ökumenikus szempontot figyelembe vevő fejezet is, melyben a filioque kérdéséről szóló vita történetét és néhány lényegi szempontját röviden felvillantja. Jézus messiási küldetésre szóló Lélekkel való felkenésével kapcsolatban megfogalmazza annak megtörténtét már a megtestesülésben, de nem tisztázza viszonyát a megkeresztelkedés eseményéhez. Még erőteljesebben megismétli a Mühlentől átvett pneumatológiai egyháztan alaptételeit, sőt Congar nyomán kimondja, hogy a „Szentlélek Krisztussal együtt az egyház alapítója”.²⁸ Ennek a kijelentésnek a szemléletben beszél a szentségek alapításáról is. Csak az Eucharisztia és a keresztség szentsége megy vissza közvetlenül Jézus alapító szavaira, a többi szentséget az apostolok a Szentlélek megvilágosítása alapján vezették be, Krisztus szándéka alapján.

A *Szentlélek kiáradása* című könyv legtöbbit és legrészletesebben az Egyház intézményes és karizmatikus dimenziójának a kapcsolatával foglalkozik. A szerző az előszóban megfogalmazza azt a kontextust, amelyben műve megszületett és azt az egyszerre teológiai és lelkipásztori célkitűzést is, ami könyve megírására indította. Miután VI. Pál szavait idézte a Szentlélek megtapasztalásának új korszakáról és az evangélizációban betöltött szerepéről, ezt írja: „(...) szerte a világon a karizmatikus csoportok és irányzatok mind őrá hivatkoznak, belőle akarnak erőt és ihletet meríteni, mert meggyőződésük, hogy az apostoli egyház kezdeti melegének és lendületének ő volt a forrása. Az egyetemes egyház a zsinattal meghirdetett reformjában is ezt a gondolatot képviselte. A teológiának az a feladata, hogy segítséget nyújtson ezekhez a törekvésekhez. (...) A könyv ezen a téren akar eligazítást adni, s így akar hozzájárulni az egyházon belül a vallásos élet elmélyítéséhez”.²⁹ A szerző úgy akar megfelelni ennek a célkitűzésnek, hogy a Szentlélekről szóló hagyományos egyházi tanításból merítve, de annak pusztá bemutatásán túl, a karizmatikus megújulási mozgalomban felmerülő tapasztalatokat, jelenségeket és fogalmakat értelmezi a szentírási tanúságtétel és a tradíció fényében. Így nagy teret szentel annak tisztázására, hogy mi a karizma, mi a szerepe a rendkívüli karizmáknak, mit kell érteni a Lélekben való keresztségen és a Szentlélek közösségén, hogyan kell értékelni az élményszerűség keresését a vallásos életben, mi a hit és a tapasztalat viszonya, milyen szerepet tölt be a Lélek a keresztyén ember imaéletében. Mindezeket a Krisztus–Szentlélek–Egyház kapcsolatrendszer terébe állítva elemzi. Sokoldalúan igazolja, hogy az intézmény és a karizma szétválaszthatatlan egységet alkot, éppen ebben áll az Egyház, s benne az emberek üdvözítését munkáló feltámadt Krisztus és Lelkének misztériuma.

²⁸ GÁL, F., *A Szentlélek kiáradása*, 77.

²⁹ Uo., 5.

ÉRTÉKELŐ MEGJEGYZÉSEK

Gál Ferenc teológiájában a pneumatológia nem önálló traktátusként illeszkedik a többi dogmatikai témakörhöz, inkább a pneumatológiai szempont folyamatos jelenlétéről beszélhetünk a teológiai kérdések kifejtése során. A Szentlélek kiadásáról szóló könyve nem kíván monográfia lenni, inkább az Egyház életét érintő tapasztalatok által felvetett, a Szentlélek működésére vonatkozó kérdések teológiailag alaposan átgondolt és a lelkipásztori eligazítás igényével is fellépő munkának tekinthető. Pneumatológiája elsősorban a szentírási tanúságtétel Szentlélekre vonatkozó kijelentéseinek a kifejtő értelmezésében áll. E szisztematikus igényű szentírási hermeneutika és kerügmaticus beállítottságú reflexió mellett viszonylag háttérbe szorul a hagyomány, a magisztériumi megnyilatkozások és a spekulatívabb megközelítések ismertetése. Valószínűleg ennek köszönhető, hogy a filioque-kérdést is szűkszavúan, s inkább csak a nyugati teológia oldaláról ismerteti munkáiban.

Gál Ferenc alapvető célkitűzése a teológiában végmenő pneumatológiai megújulás megbízható eredményeinek a beépítése volt a Szentlélekről szóló hagyományos tanításba, illetve a katolikus teológia egész rendszerébe. Ebből adódóan, noha sok forrást használt a kortárs szakirodalomból, és jól ismerte a még kiforratlan teológiai viták kérdéses pontjait, mégsem ment bele ezeknek a vitáknak az ismertetésébe, és nem érezte feladatának, hogy feltétlenül állást foglaljon velük kapcsolatban. Az egyes szerzők pneumatológiai nézeteit szuverén módon kezelte, s ezeknek az egyes elemeit mindig a szentírási tanúságtételhez mérve használta fel. Ezzel a szemléletmóddal szorosan összefügg a pneumatológiájában érzékelhető egyensúly. A latin teológia szótériológiájában és ekkleziológiájában korábban sokszor egyoldalúan jelenlévő krisztocentrizmust nem újfajta pneuma-centrizmussal kívánta felváltani, hanem Krisztus és a Szentlélek küldetésének sajátosságát, elválaszthatatlanságát és felcserélhetetlenségét hangsúlyozta trinitárius látószögben. A pneumatológiai szempont érvényesítése a krisztológiájában nem jelenti azt, hogy Krisztus személyének a misztériumát kizárólag a Szentlélekkel való különleges kapcsolatából magyarázná. Hasonlóképpen a karizmatikus dimenzió létjogosultságának és jelentőségének egyháztani kiemelése sem jelenti az intézményes dimenzió háttérbe szorítását. Ugyanígy a pneumatológiája háttérét jelentő szentháromságtana is egyensúlyt igyekezett tartani az ágostoni-tamási lélektani, valamint a Szentviktori Richárd, Bonaventura és Mühlen-féle interperszonális megközelítés között. E lényegre koncentráló arányérzékével, lelkipásztori szempontokat is figyelembe vevő és mindig kiegyensúlyozásra törekvő szemléletmódjával közvetítette a Szentlélekről szóló új teológiai megfontolásokat a hazai teológia felé, s szolgálta ezzel maga is a pneumatológia kívánatos térnyerését a dogmatikában.

A vegyes házasságokra vonatkozó latin egyházfegyelem a kánonjogi források tükrében*

I. AZ ÓKORI FORRÁSOKTÓL AZ ÉRETT KÖZÉPKOR FEGYELMI HAGYOMÁNYÁIG; II. A TRENTOI ZSINAT ÉS AZ EGYHÁZ LEGFŐBB HATÓSÁGÁNAK AZT KÖVETŐ RENDELKEZÉSEI; III. A VEGYES HÁZASSÁGOKRA VONATKOZÓ LATIN FEGYELEM A KODIFIKÁLT KÁNONJOGBAN; ÖSSZEGZÉS

„Matrimonium inter duas personas baptizatas, quarum altera sit in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem post baptismum recepta (...)”¹ A vegyes házasság alatt tehát – követve a klasszikus kánonjogi terminológiát – a „matrimonium mixtum”-ot értjük², amelyben mindkét házafél keresztény, de csak az egyikük keresztsége történt a katolikus egyházban, ill. más keresztény közösségben érvényesen kiszolgáltató keresztség után a katolikus egyházba felvették (vö. 1124. kán.; vö. MP, *Omnium in mentem*, 2009. X. 26: AAS 102, 2010, 8–10, art. 5).³ Azaz a vegyes házasság kifejezés nem gyűjtő fogalma a „mixta religio” és a „disparitas cultus” kategóriának⁴, hanem a kánonjogi hagyományt követve a „mixta religio” alá tartozó esetekre vonatkozik.⁵ Ugyanakkor ismert ennek a világos terminológiának a nem teljesen következetes alkalmazása a 20. század ötvenes-hatvanas éveiben, amit jól mutat a *Lexikon für Theologie und Kirche* Josef Höfer és Karl Rahner által szerkesztett második kiadásának definíciója 1962-ből, Joseph Wenner tollából.⁶ A kifejezésnek erre a nem konzekvens alkalmazására Urbano Navarette (†2010) is

* Készült Rómában a Collegio S. Norbertóban, az Universidad San Dámaso Kánonjogi Karán (Madrid) és a *British Library*ben (London) az OTKA K 106300 és a KAP-3.6-14/003 projekt keretében. Elhangzott a Magyar Kánonjogi Társaság 2015. május 12-i konferenciáján (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest).

¹ CIC Can. 1124.

² *Codice di diritto canonico commentato* (a cura della Redazione di *Quaderni di diritto ecclesiale*), Milano 2001³, 905. A vegyes házasságok kérdéskörének általános összefoglalását ld. GROCHOLEWSKI, Z., *I matrimoni misti*, in *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1991. ERDŐ, P., *A vegyes házasságok szabályozása a mai latin egyházjogban*, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 45/1 (2000) 111–118.

³ CHIAPETTA, L., *Il Codice di diritto canonico. Comento giuridico-pastorale* (a cura di Cartozzella, F.–Catte, A.–Izzi, C.–Sabbarese, L.), Bologna 2011, 398, n. 4138. ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014⁵, 583.

⁴ CAPPELLO, F. M., *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, V: *De matrimonio*, Romae 1950⁶, 312.

⁵ Részletesen vö. ERDŐ, P., *I matrimoni misti nella loro evoluzione storica*, in *I matrimoni misti* (Studi Giuridici XLVII), Città del Vaticano 1998, 11–22.

⁶ WENNER, J., *Mischehe I*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Hrsg. Höfer, J.–Rahner, K.), Freiburg im Breisgau VII. 1962, 437–440.

felhívta a figyelmet 2002-ben.⁷ Ez a következetlen szóhasználat sajnos mindmáig tartó hatással van a szakirodalomra.

A latin házassági fegyelem alakulásában meg kell különböztetnünk a X. század előtti állapotot, amelynek korai időszakára egyértelműen a szentírási (mind az ó-, mind az új-szövetségi) helyek közvetlen befolyása, majd pedig a különböző területeken kikristályosodott áldásformulák használata jellemző; a XI. századtól a Trentói Zsinatig (1545–1563), később pedig az V. Pál pápa (1605–1621) féle rituáléig (1614) tartó fejlődéstől.⁸

1. AZ ÓKORI FORRÁSOKTÓL AZ ÉRETT KÖZÉPKOR FEGYELMI HAGYOMÁNYÁIG

Az ún. Elvirai Zsinat – amelynek szövegét a legújabb kutatások a hagyományos 300 körüli dátum helyett, inkább a III. század második felében zajló több partikuláris zsinat kompilációjának tartják⁹ – 16. kánonjában külön említést tesz a valláskülönbségről és a vegyes házasságról, mindkettőt tiltó akadálynak tekintve. Ebben az időszakban a valláskülönbséget elsődlegesen az izraelita és keresztény közötti; míg a vegyes házasságot egy keresztény és egy „hereticus” közötti házasságra értették. Meg kell azonban jegyezni, hogy már az Elvirai Zsinat is használja a valláskülönbségre „hitelennel” való házassági szándékot.¹⁰ Ez megfelel a „gentilis” kifejezés tartalmának, amelynek egyértelmű előzménye a Kivonulás könyve 34,16-ban megtalálható, izraeliták és pogányok közötti házassági tilalom. Minden bizonnyal ez az ószövetségi hely a forrása a kifejezés Szt. Ambrus (†397) és a Szt. Ágoston (†430) által közölt értelmezésének. A „matrimonium mixtum”-nak az önálló akadály jellege – az Elvirai Zsinaton használt értelmében – több ókori zsinat szövegében is olvasható, melyek közül hagyományosan a 393. évi Híppói Zsinatot (12. kán.), a 397. évi Karthágói Zsinatot (12. kán.), a 4. század második felére tehető Laodikeiai Zsinatot (31. kán.), és a 451. évi Chalcedoni Zsinatot (14. kán.) szokás kiemelni.¹¹ Azonban itt szükséges megemlíteni a III. és a IV. Toledói Zsinat (589 és 633) rendelkezéseit is.¹² Ez a III–VII. századi fegyelmi anyag meghatározó részét képezi a Nyugaton legerőteljesebb befolyást gyakorló kánonjogi kollekcióknak, beleértve a *Decretales Pseudo-Isidorianae*-t (847–852)¹³ és a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-t (1008–1022).¹⁴

⁷ NAVARRETE, U., *Disparitas cultus (can. 1086)*, in *Diritto matrimoniale canonico* (a cura di Bonnet, P.A.–Gullo, C.), I. Città del Vaticano 2002, 512.

⁸ NOCENT, A., *The Christian Rite of Marriage in the West*, in *Sacraments and Sacramentals* (ed. Chupungco, A. J.), (Handbook for Liturgical Studies IV), Collegeville Min. 1997, 275–301.

⁹ SZUROMI, SZ. A., *The paleo-Christian characteristics of the Catholic priesthood and their effect on Medieval (9th–12th century) structures of priestly formation*, in *Studia Canonica* 47 (2013), 467–478.

¹⁰ A valláskülönbség akadályának történelmi fejlődéséről részletesen vö. ERDŐ, P., *A valláskülönbség házassági akadály a kánonjogban*, in ERDŐ, P., *Az élő Egyház joga*, Budapest 2006, 368–376.

¹¹ Vö. BÁNK, J., *Connubia canonica*, Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone 1959. 143.

¹² *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico* (ed. Haering, S.–Schmitz, H.; española: de Heredia, I. P.–LLAQUET, V. J. L.), Barcelona 2008. 564. A zsinatok tartalmi leírásáról részletesen, vö. STOCKING, R. L., *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom 589–633*, Michigan 2000, 59–89. SZUROMI, SZ. A., *Some notes on the Councils of Toledo and the Church in “Hispania” (6th–8th centuries)*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 23 (2012), 211–221.

¹³ SCHON, K.-G., *Zur Frühgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors*, in *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August–8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14) (ed. Erdő, P.–Szuromi, Sz. A.), Città del Vaticano 2010, 139–148. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts – (Aus Recht und Religion 18)*, Berlin 2014, 35–44.

¹⁴ HOFFMANN, H.–POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 45–58.

Ezek forrását jelentik az érett középkor katedrális iskolai oktatásában szerepet játszó legfontosabb gyűjteményeknek, azaz a *Collectio Anselmi Lucensis*-nek (1081–1083)¹⁵ és Chartres-i Ivo kánonjogi műve szövegcsaládjainak (vö. *Decretum, Panormia, Tripartita*) [1093–1095].¹⁶ Az említett fegyelmi anyag együttesen jelenik meg a *Decretum Gratiani*-ban (1140 körül),¹⁷ amely a C. 28 q. 1-ben foglalkozik részletesen a kérdéskörrel.¹⁸ Ezen szövegrészek közül a legjelentősebb az 506-ban ülésző Agile-i Zsinat (*Concilium Agatense*) 67. kánonja, amely a C. 28 q. 1 c. 16-ban olvasható. Az idézett szakasz már nem pusztán a „hereticus”-szal fennálló házassági tiltó akadályról beszél, hanem jelzi az akadály alóli felmentés kritériumát is, azaz a gyermekek katolikusnak történő nevelése kötelezettségét. Egyértelmű, hogy az 506-ból származó kánon lényegileg meghatározta az egyház későbbi ez irányú jogalkotását. Nem szabad megfeledkezni arról a tényről sem, hogy az érvényes keresztségben részesedettek a kánonjog az „egy Katolikus egyházhoz” tartozónak vallotta folyamatosan, amely kérdés az egyes korokban mindössze a jogilag-, a ténylegesen-, és később az egyházhoz tartozás mértéke alapján történő megkülönböztetés szintjén merült fel.¹⁹ Azt is kijelenthetjük a középkori kánonjogi értelmezések alapján, hogy a „*matrimonium mixtum*”-ot a mértékadó szerzők, az ún. „*impedimenti absoluti*” közé sorolták.²⁰ Ezt támasztja alá a Bartholomeus Brixienis²¹ által a *Decretum Gratiani*hoz összeállított *Glossa Ordinaria* C. 28 q. 1 c. 16-hoz fűzött magyarázata (1240), de Gulielmus Durantis²² híres *Speculum iudiciale*-ja is 1272-ből²³, valamint a *Summa Pisana*²⁴ (1338) első „*matrimonium*” címszava²⁵, és Panormitanusnak (Nicolaus de Tudeschi)²⁶ a *Liber Extrá*hoz írt *Lecturája* (1430 körül).²⁷ Az egyetemes zsinatok közül a 13. századi IV. Lateráni Zsinatra (1215) szükséges feltétlenül utalnunk²⁸, amely előírta az egyház előtti nyilvános házasságkötést, illetve a házasság megkötése előtti hirdetést (51. kán.), amely a szabadállapotról való megbizonyosodást szolgálta.²⁹ Ez a kötelezettség természetesen ki-

¹⁵ SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis') [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006.

¹⁶ SZUROMI, Sz. A., *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* (Aus Recht und Religion 14), Berlin 2010.

¹⁷ LANDAU, P., *Gratian and the Decretum Gratiani*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140 – 1234* (ed. Hartmann, W.–Pennington, K.) (History of Medieval Canon Law 6), Washington D.C. 2008, 22–54. VIEJO-XIMÉNEZ, J.M., *Decreto de Graciano*, in *Diccionario General de Derecho Canónico II* (dir. Ota-duy, J.–Viana, A.–Sedano, J.), Pamplona 2012, 954–972.

¹⁸ *Corpus iuris canonici* I (ed. Friedberg, A.), Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955) 1079–1089.

¹⁹ SIPOS, I.–GÁLOS, L., *A katolikus házasságjog rendszere*, Budapest 1960, 241.

²⁰ Vö. GAUDEMET, J., *Il matrimonio in occidente* (trad. Pistocchi, B.), Torino 1989 (repr. 1996), 146–147, 152–153.

²¹ ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, 48–49.

²² ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico*, 102, 124.

²³ *Speculum iudiciale. Illustratum et repurgatum a Giovanni Andrea et Baldo degli Ubaldi*, Basel 1574 (repr. Aalen 1975).

²⁴ ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico*, 106, 132.

²⁵ *Bartholomeus de pysana ordinis fratrum predicatorum*, 1475, fol. 105ra-b.

²⁶ ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico*, 115.

²⁷ PANORMITANUS DE TUDESCHIS, *Lectura super libros Decretalium Gregorii*, Basel 1477; vö. CONDORELLI, O. (a cura di), *Niccolò Tedeschi (Abbas Panormitanus) e i suoi Commentaria in Decretales* (I libri di Erice 25), Roma 2000.

²⁸ SZUROMI, Sz. A., *A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból*, in *Teológia* 40 (2006), 85–95, különösen 90–91.

²⁹ *Conc. Lateranense IV* (1215), Can. 51: (...) Quare specialem quorundam locorum consuetudinem ad alia generaliter prorogando, statuimus ut cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per presbyteros publice proponantur, competenti termino praefinito, ut infra illum qui voluerit et valuerit legitimum impedimentum opponat. Et ipsi presbyteri nihilominus investigent, utrum aliquod impedimentum obsistat. Cum autem probabilis apparuerit coniectura contra copulam contrahendam, contractus interdicatur expresse, donec quid fieri debeat

terjedt a vegyes házasságokra is.³⁰ Érvénytelenségi akadálynak számítottak ebben az időben a kor, a vérrokonság, a sógorság, a lelki rokonság, a fogadalom, és a nagyobb klerikusi rendek. Azonban ide volt sorolható még az impotencia, a büntett és a valláskülönbség akadályai is.³¹

2. A TRENTÓI ZSINAT ÉS AZ EGYHÁZ LEGFŐBB HATÓSÁGÁNAK AZT KÖVETŐ RENDELKEZÉSEI

Mint az közismert, a Trentói Zsinat (1545–1563) radikális változást hozott a katolikus házasságjogban, hiszen azon túl, hogy rögzítette a házasság szentségi jellegét (Sessio XXIV, Can. 1), 1563. november 11-én a *Tametsi* kezdetű dekrétummal kötelezővé tette a házasságkötési formát a megkötött kötelék érvényességéhez, mindazon házasságkötés esetében, ahol az egyik fél katolikus keresztény.³² Ennek alapján a kánoni formában megkötött házasságnak a helyi ordinárius vagy az illetékes plébános által megbízott pap vagy diakónus közreműködésével és két tanú jelenlétében kellett/tell történnie. Az illetékes egyházi szolgálattevő ennek alapján az egyház nevében jogosult a házasság felek beleegyezésének kivételére. A házasság szentségi jellegéből fakadóan a zsinat nyomán megerősödött az egyházban, az egyházi bíróságok házassági ügyekben való illetékessége.³³ Ezzel párhuzamosan azonban nem állt be lényegi változás a vegyes házasságok megítélésében, hanem továbbra is a korábban említett – főszabály szerint a Szentszéknek fenntartott – felmentési eljárás maradt hatályban, amelynek keretében a hangsúly átkerült a 16 és a 18. század között a nem keresztény katolikus fél részéről, a házasságot megelőzően tett „*abiuratio heresis*”-re, azaz a „*hereticus*” nézetek bizonyítható és dokumentálható formában történő elutasítására.³⁴

super eo manifestis constiterit documentis. (...): *Conclionum occumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban: COD) 258.

³⁰ Vö. GAUDEMET, J., *Il matrimonio in occidente*, 200–202.

³¹ OLIVARES, E., *Catálogo de impedimentos matrimoniales, su evolución histórica*, in *Archivo Teológico Granadino* 61 (1998), 41–91.

³² *Conc. Tridentinum*, Sessio XXIV (11 nov. 1563), *Canones super reformatione circa matrimonium*, Caput I: *Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et uera esse matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit, et proinde iure damnandi sint illi, ut eos sancta synodus anathemate damnat, qui ea uera ac rata esse negant quique falso affirmant, matrimonia, a filiis familias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata uel irrita facere posse: nihilominus sancta Dei ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit. Uerum cum sancta synodus animaduertat, prohibitiones illas propter hominum inobedientiam iam non prodesse, et grauius peccata perpendat, quae ex eisdem clandestinis coniugiis ortum habent, praesertim uero eorum, qui in statu damnationis permanent, dum, priore uxore, cum qua clam contraxerant, relicta, cum alia palam contrahunt et cum ea in perpetuo adulterio uiuunt; cui malo cum ab ecclesia, quae de occultis non iudicat, succurri non possit, nisi effacius aliquod remedium adhibeatur: idcirco sacri Lateranensis concilii, sub Innocentio III celebrati, uestigiis inhaerendo praecipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parocho tribus continuis diebus festiuis in ecclesia inter missarum solemnia publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum; quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur, ubi parochus, uiro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, uel dicat: *Ego uos in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, uel aliis utatur uerbis, iuxta receptum uniuscuiusque prouinciae ritum (...): COD 755–756.*

³³ GAUDEMET, J., *Il matrimonio in occidente*, 225–226; vö. SZUROMI, SZ. A., *An Outline of the Ecclesiastical Administration of Justice and Judicial Organization in the High Middle Ages*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 22 (2011), 279–292, különösen 290–291.

³⁴ SIPOS, I.–GÁLOS, L., *A katolikus házasságjog rendszere*, Budapest 1960, 246–247.

A kérdéskör szisztematikus szabályozását XIV. Benedek pápa (1740–1758) végezte el, 1748. június 29-én kiadott *Magnae Nobis* kezdetű enciklikájával, szem előtt tartva a katolikus fél hitének védelmét. Az enciklika szigorú és határozott álláspontot képvisel, amely később a CIC (1917) Can. 1060 forrásai között közvetlenül a *Decretum Gratiani*-ban olvasható rendelkezést követően foglal helyet.³⁵ A dokumentum eredetileg a lengyel királyhoz és a lengyel püspökökhöz van címezve, részletesen kifejtve azokat az eseteket, amelyek lehetőséget adhatnak – elsődlegesen – a Szentszék számára, hogy a vegyes vallás akadályai alól megadja a kérvényezett felmentést. A pápa több történelmi forrást felsorol, utalva VIII. Orbán pápára (1623–1644), és XI. Kelemen pápára (1700–1721), amellyel alátámasztja, hogy az egyház mindig is tilalmazta a „*hereticus*”-okkal kötött házasságot.³⁶ A kérdést nagyon jelentősnek tartja a katolikus családok életében, hiszen – megfogalmazása szerint – számos eset bizonyítja a vegyes házasságok nyomán beálló hitbeli torzulásokat és ezek következményeként kialakuló lelki veszélyt. XIV. Benedek pápa azonban azt is kifejti, hogy lehetséges szigorúan rögzített feltételek esetében a felmentés megadása, ami az Apostoli Szentszéknek van fenntartva. Utal ugyan a súlyos szükség esetére, amikor ezt a felmentést a helyi ordinárius is megadhatja, azonban ezzel kapcsolatban kihangsúlyozza, hogy ez nem általános, hanem nagyon ritka esetnek tekinthető.³⁷ A házasság szentségének kiszolgáltatása – függetlenül a szociális értelemben vett külső gazdagságtól vagy egyszerűsétől – mindig kimagasló ünnep, és ezt nem szabad különböző indokokkal megfosztani ettől a státusztól. Ez a lélekben történő megfelelő felkészülést, az igaz hit megvallását és az egyházhoz való hűség kifejezését is jelenti egyúttal. Ezek komoly problémaként vetődnek fel akkor, amikor egy katolikus egy „*hereticus*”-szal köt házasságot. Fontosnak tartja tehát ebben az esetben a katolikus félnek a penitencia – itt: bűnbánattarás – útján történő lelki megerősödését a házassággkötés előtt. X. Ince pápára hivatkozva (1644–1655) rögzíti, hogy a felmentés megadásának feltétele az, hogy a heterodox nézeteket valló „*hereticus*” fél egyértelmű és kifejezett formában, esküvel utasítsa el ezeket a nézeteit. Máshol ugyanezt az állásfoglalást úgy foglalja össze, hogy a „*hereticus*” félnek abban az esetben adható meg a házassággkötési felmentés, ha a házassággkötést megelőzi a „*hereticus*” nézet megtagadása.³⁸ Ezt a feltételt annyira jelentősnek tekinti XIV. Benedek, hogy előírja a kötelező hivatalos figyelmeztetését mindazoknak a teológusoknak, akik az ismertetett állásponttal ellentétes véleményen lennének. A másik feltétel, a házasságból születő gyermekek katolikus hitben történő megkeresztelése és nevelése, nemtől függetlenül.³⁹ A pápa külön fejtegeti annak a kérdését, hogy a felmentések megadása, mennyiben tekinthető automatikusnak. Itt egyértelművé teszi, hogy minden egyes felmentés alapjául önálló eset szolgál, amelynek körülményeit pontosan szükséges mérlegelni. Nyilvánvaló, hogy egy olyan területen, ahol a katolikusok kisebbséget képeznek a többségi más keresztyény felekezetekkel összehasonlításban, a felmentés megadása reálisan jóval megalapozottabb, mint egy szinte teljesen katolikus területen (ne feledjük, hogy a pápának ez a levele Lengyelország számára íródik).⁴⁰ Az enciklika szövegéből tehát világosan kitűnik, hogy a pápa olyan előzetes feltételekről beszél, amelyek dokumen-

³⁵ BENEDICTUS XIV, Ep. Enc. *Magnae Nobis* (29 iun. 1748): *Codicis iuris canonici fontes* II (ed. Gasparri, P.–Serédi, J.), Romae 1924, 146–151.

³⁶ BENEDICTUS XIV, Ep. Enc. *Magnae Nobis* (29 iun. 1748), art. 2.

³⁷ BENEDICTUS XIV, Ep. Enc. *Magnae Nobis* (29 iun. 1748) art. 5.

³⁸ BENEDICTUS XIV, Ep. Enc. *Magnae Nobis* (29 iun. 1748) art. 4.

³⁹ BENEDICTUS XIV, Ep. Enc. *Magnae Nobis* (29 iun. 1748) art. 5.

⁴⁰ BENEDICTUS XIV, Ep. Enc. *Magnae Nobis* (29 iun. 1748) art. 7.

tálható teljesítését, főszabály szerint, az egyedi esetre, az Apostoli Szentszék saját maga írja elő és ellenőrzi, azaz nem automatikus felmentés történik a rögzített feltételek fennállása esetében, a vegyes házasságok vonatkozásában. Sőt az a formula és forma, amelyet a házasság megkötése előtt a „hereticus” fél számára feltételként előír, valójában jogilag a személy katolizálását jelenti. Ilyen szempontból, XIV. Benedek pápa intézkedése jóval szigorúbbnak mondható, mint a korábbi jogforrások. Másfelől, összehasonlítva a CIC (1917)-ben vázolt, és a „hereticus” fél vegyes házasságon belüli „megtértetésére” irányuló kötelezettségével összevetve, jóval egyszerűbb jogi helyzetet teremt. Természetesen mindez, az ökumenikus álláspont kidolgozásával a II. Vatikáni Zsinaton, majd annak az érvényesítésével és a hatályos *Egyházi Törvénykönyv*be történő beillesztésével, teljesen másmilyen értelmezést kap.

Szent X. Piusz pápa 1906. január 18-án kiadott *Provida* kezdetű apostoli levelével, a fent felsorolt koncepcióban foglaltakat megerősítette és kiterjesztette német területre is.

3. A VEGYES HÁZASSÁGOKRA VONATKOZÓ LATIN FEGYELEM

A KODIFIKÁLT KÁNONJOGBAN

Az első *Codex iuris canonici*, amely 1917. május 27-én nyert kihirdetést XV. Benedek pápa által, a Cann. 1060–1066-ig tárgyalja a vegyes házasság kérdését, a „*matrimonii mixtae religionis*” kifejezést alkalmazva, mellyel tisztázza az időnként felmerülő terminológiai pontatlanságokat. Ezt Mattheaus Conte a *Coronata* úgy foglalja össze, hogy „*De ipsa lege prohibente matrimonium mixtum seu de impedimento mixtae religionis*”.⁴¹ A „*mixta religio*” a CIC (1917) Can. 1060 alapján tiltó akadály. Elgondolkodtató Conte a *Coronata*nak az a meglátása, hogy ugyan egyfelől az említett akadály pozitív egyházi jog alapján áll fenn,⁴² azonban ennek ellenére – bizonyos körülmények között – *ius divinum*nak kell tekinteni,⁴³ amely alól értelem szerint nem lehetséges a felmentés megadása, még a legfőbb egyházi hatóság által sem. Ilyen esetnek tekinti, ha a katolikus fél hitét előreláthatólag egyértelműen veszélyezteti a „hereticus”-szal történő házasságkötés, és már előre kellően alátámasztott, hogy semmilyen remény nincs a gyermekek katolikus megkeresztelésére és katolikus nevelésére.⁴⁴ Megjegyzendő, hogy az érvelés összhangban van az Arthur Vermeersch és Joseph Creusen által összegzett rövid állásponttal, akik a vegyes házasság alóli általános felmentési képességet és kompetenciát taglalva, rögzítik szintén azokat a körülményeket, amikor a felmentést – éppen *ius divinum* jellegéből fakadóan – nem lehet érvényesen megadni.⁴⁵ Hozzá kell tennünk, hogy a „hereticus” kifejezés a más – érvényes keresztséggel rendelkező – keresztény felekezethez történő valós tartozást jelenti ekkor, így a CIC (1917) értelmezésében nem voltak vegyes vallásnak tekinthetőek – ahogy a jelenlegi hatályos jogban sem –, azok az esetek, amikor a katolikus egy olyan másik katolikkussal kötött házasságot, aki eretnokség, vagy szakadárság miatt egyházi büntetés alatt állt.⁴⁶

⁴¹ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum – De Sacramentis*, III: *De Matrimonio et de Sacramentibus*, Romae 1957³, 320.

⁴² CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici*, 321.

⁴³ Uo. 322.

⁴⁴ Uo. 325.

⁴⁵ VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Brugis–Bruxellis 1925.² 193–194.

⁴⁶ SIPOS, I.–GÁLOS, L., *A katolikus házasságjog rendszere*, 241.

A felmentés megadásához a CIC (1917) Can. 1061 § 1-ben felsoroltak alapján elengedhetetlen a sürgős, jogos és súlyos ok (amely lehet nyilvános vagy személyes); a „hereticus” részéről bizonyítható módon tett ígéret a gyermekek katolikus módon történő megkeresztelésére és nevelésére (ebben a tekintetben Sipos István és Gálos László kihangsúlyozza, hogy ennek rendkívüli esetben nem kell feltétlenül írásban történnie, a hangsúly a bizonyítható jellegen van, mivel az írásos formára a kánon a „regulariter” kifejezést használja⁴⁷; erkölcsi bizonyosság arról, hogy az így tett ígéret ténylegesen megvalósul.⁴⁸ Mindez kiegészül a katolikus fél azon súlyos kötelezettségével, hogy vállalja a nem katolikus keresztény házasság felé a katolikus hitre történő áttérítését (CIC [1917] Can. 1062).⁴⁹ Ennek indoka az a számos – a katolikus fél hitének tisztaságára és az abból fakadó kötelezettségek és jogok teljesítésére kiható – veszély, amelyet a kortárs kommentárok hosszan sorolnak.⁵⁰ Látható tehát a feltételrendszerben történt módosítás, XIV. Benedek pápa rendelkezéseivel összevetve azokat. A felmentésre jogosult hatóság elsődlegesen maga a Római Pápa. Pápai felhatalmazás alapján a *Sacra Congregatio S. Officii*,⁵¹ valamint a missziós területek tekintetében a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, melynek kompetenciája kiterjedt a keleti keresztényeket is.⁵² A CIC (1917) Can. 1065 alapján, súlyos szükség, halálvesztély, botrány, vagy más súlyos ok esetében a fenti fakultás átruházható a helyi ordináriusra.⁵³

Amint fentebb már utaltunk rá, a Trentói Zsinat egyértelműen rögzítette a vegyes házasságok esetében is az érvényességhez szükséges kánoni forma megtartását, kivéve azokat az eseteket, amikor ez alól az arra illetékes egyházi hatóság kifejezett felmentést adott. Ezt veszi át a CIC (1917) Can. 1063 § 1 előírása. A forma alóli felmentést a CIC (1917) azokban az esetekben írja elő, ill. ajánlja, amikor a házasság templomi megkötése botrányt váltana ki, vagy olyan súlyos – esetleg a templom szent jellegét megsértő – cselekményeket valószínűsítene, amelyet kellő megfontolással az ordináriusnak szükséges elhárítania.⁵⁴ A CIC (1917) kifejezetten büntető szankcióval látta el azokat az eseteket, amikor a „matrimonium mixtum” akadály alóli felmentés nélkül kerül sor a házasság megkötésére; ha a katolikus forma felmentésének hiányában a katolikus egyházzal nem egységben lévő lelkész előtt történik a vegyes házasság megkötése, ill. ha a házassági szerződés más felekezet rítusa szerint megismétlésre kerül.⁵⁵

A „*matrimonium mixtum*” megítélésében az alapvető – kánonjogilag releváns – fordulatot a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) jelenti, amelynek ökumenikus döntései fényében fogalmazódik meg mind a *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei* 1966. március 18-i instrukciója,⁵⁶ valamint Boldog VI. Pál pápa (1963–1978) *Matrimonia mixta* kezdetű motu proprioja, 1970. március 31-én.⁵⁷

⁴⁷ Uo., 249–251.

⁴⁸ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici*, II. 194.

⁴⁹ Uo. 194.

⁵⁰ PL. DOYLE, V., *The Pre-nuptial Promises in Mixed Marriages* (Canon Law Studies 461), Washington D.C. 1968.

⁵¹ S.C.S. OFFICII (3 ian. 1871): *Codicis iuris canonici fontes* IV (ed. Gasparri, P.–Serédi, J.), 1013.

⁵² CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici*, 326.

⁵³ Uo. 329. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici*, II. 196.

⁵⁴ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici* II, 195.

⁵⁵ SIPOS, I.–GÁLOS, L., *A katolikus házasságjog rendszere*, 256–257.

⁵⁶ SC. PRO DOCTRINA FIDEI, Instr. *Matrimonii sacramentum* (18 mart. 1966): AAS 58 (1966), 235–239. I, III, V, VI.

⁵⁷ PAULUS VI, M.P. *Matrimonia mixta* (31 mart. 1970): AAS 62 (1970), 257–263. 1, 7, 9, 13, 14. Vö. MORALES, J., *Mixed Marriages and the Second Vatican Ecumenical Council: A Comparative Study in Latin and Oriental Canon Law*,

A vegyes házasságokra vonatkozó fegyelmet jelenleg elsődlegesen a CIC 1124–1128. kánonok szabályozzák.⁵⁸ A katolikus egyházat formális aktussal elhagyottak kategóriája, XVI. Benedek pápa (2005–2013) által 2009. október 26-án kiadott *Omnium in mentem* kezdetű motu proprio-jával már nem képezi részét a vegyes házasságok problémakörének (vö. art. 5). Látható, hogy a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) és Boldog VI. Pál pápa rendelkezései nyomán a „*matrimonium mixtum*”, vagy más néven „*mixta religio*” kikerült a házassági tiltó akadályok közül. Így azok a teológiai és jogi kérdések, amelyek ennek az akadálynak a tisztán egyházi jogi és egyes vélemények szerint bizonyos esetekben az isteni jogot érintő jellegét taglalták, a továbbiakban nem jelennek meg a szakirodalomban. Így, a „*matrimonium mixtum*” a hatályos jogban az esketési tilalom kategóriájába tartozik, amely ennek következtében nem a feleket, hanem az eskető papot köti. Egyúttal ez azt is jelenti, hogy a „*matrimonium mixtum*” önmagában – a kánoni tilalmak alapelveiből kiindulva – nem teszi érvénytelenné, csak meg nem engedetté azokat a vegyes házasságokat, amelyek a tilalom miatt szükséges ordináriusi engedély (*licentia*) nélkül kerülnek megkötésre (vö. CIC kán. 1125; CCEO 814. kán.). Az említett engedély megadásához mindössze az ún. megfelelő és ésszerű ok (*iusta et rationabile causa*) szükséges az illetékes ordinárius részéről. Ennek feltételei megegyeznek a fentebb már hivatkozott *Matrimonia mixta* motu proprio-ban rögzítettekkel, azaz, hogy a katolikus fél mindent megtesz a gyermekek katolikus módon történő nevelése érdekében, és erről a kötelezettségről a nem katolikus keresztény félnek bizonyíthatóan tudomása van. Ez egészen ki a házassági előkészítésnek mindkettőjükre kötelező előírásával, hogy így a katolikus és a katolikus egyház közösségén kívüli keresztény fél is kellő ismerettel rendelkezzen a házasság megkötése előtt, az egyház házasságról szóló tanításáról. A felsorolt feltételek teljesülését bizonyítható formában szükséges dokumentálni, amelynek szabályozása az adott terület illetékes püspöki konferenciájának kompetenciájába van utalva a CIC 126. kán. alapján.⁵⁹ Ezt Magyarországon a Magyar Katolikus Püspöki Konferenciának a hatályos CIC előtt kiadott 1971. június 16-i rendelkezése szabályozza.⁶⁰ Szükséges hangsúlyoznunk, hogy lehetséges olyan eset, amikor az egyik fél más keresztény közösséghez való tartozása objektív módon magában hordozza a megkötni szándékozott házasság érvénytelenségét. Erre vonatkozóan Salvatore Berlingò kifejezetten említi az olyan érvényes kerstszéggel rendelkező felekezeteket, amelyek elutasítják a házasság felbonthatatlanságát vagy a gyermekvállalást (pl. metodisták, valdiak, ill. egyes keleti ortodox közösségek).⁶¹

A vegyes vallás tilalma eseteihez szükséges ordináriusi engedély megadása lehetséges egyedi és általános – körlevéli – úton is, nem feledkezve meg a feltételek teljesülésének, és az ilyen házasságoknál történő közreműködés pontos dokumentálásáról, továbbá az illetékes egyházi hatósághoz történő eljuttatásáról. Az utóbbi eszköz – azaz a körlevél útján, meghatározott időre adott engedély – elsődlegesen olyan területeken alkalmazandó, ahol nagy számban fordul elő a „*matrimonium mixtum*”. Az ilyen közigazgatási intéz-

Città del Vaticano 1966. KONDA, B., *The Changing Attitudes of the Catholic Church toward Mixed Marriages* (Canon Law Studies 476), Washington D.C. 1971.

⁵⁸ Részletesen vö. BERLINGÒ, S., *Matrimonio mixto*, in *Diccionario General de Derecho Canónico V* (dir. Otaduy, J.–Viana, A.–Sedano, J.), Pamplona 2012, 328–336, különösen 329–331.

⁵⁹ Vö. MARTÍN DE AGAR, J. T., *Le competenze della conferenza episcopale*, in *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, 139–157.

⁶⁰ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 584.

⁶¹ BERLINGÒ, S., *Matrimonio mixto*, 331.

kedés, nem tévesztendő össze az ún. kegyintézkedéssel.⁶² A házasság helyszínéeként az új *Egyházi Törvénykönyv* lehetőséget biztosít, a helyi ordinárius engedélyének birtokában, a másik keresztény felekezet esketési helyén történő kiszolgáltatásra, amennyiben botrány vagy hitközömbösség veszélye nem áll fenn. Azonban – a régi joghoz hasonlóan – az ún. ökumenikus esketési szertartások rendjében továbbra is érvényesül a cselekmények megismétlésének a tilalma, amelyet alátámaszt a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia és a magyarországi református és evangélikus felekezet között 2001. december 3-án aláírt, a Szentszék által előzetesen jóváhagyott Ökumenikus esketési szertartások rendje. A hatályos CIC – összhangban az ősi kánoni hagyománnyal – az 1128. kánonban kihangsúlyozza a vegyes házasságok utólagos kiemelt lelki gondozásának a szükségességét az illetékes lelkipásztorok által.

ÖSSZEZGÉS

A fenti rövid áttekintés kellőképpen rávilágít a „*matrimonium mixtum*”, vagy „*mixta religio*”, azaz a vegyes vallásnak a hatályos katolikus kánonjogban fennálló indokára és az egyház korai időszakától történő formálódására. Nem kétséges, hogy a korábban – a *disparitas cultus*hoz, azaz a valláskülönbséghez hasonlóan – házassági akadályt képező vegyes vallás tényállásának a szigorú megítélése mögött, a katolikus fél hitének a kellő védelmét találjuk. Ezt támasztják alá a legkorábbi jogforrások, és ennek biztosítását szolgálja a hatályos katolikus egyházfegyelem is a CIC 1124–1128. kánonjaiban rögzítettek által. A nem katolikus keresztény fél megítélése, ahogyan a katolikus fél hitének a házasságon belüli védelme alapvető változásokon ment keresztül az elmúlt két évezredben. Ezen belül bizonyos, hogy a legradikálisabb változást a II. Vatikáni Zsinat eredményezte azáltal, hogy mind az *Unitatis redintegratio* kezdetű határozat (1964. november 21), mind az annak alapján 1967. május 14-én megszülető *Ad totam Ecclesiam* kezdetű dokumentum, már nem tekinti „hereticus”-nak, így nem is használja ezt a kifejezést, a katolikus egyházzal teljes közösségben nem lévő keresztény közösségek tagjaira.⁶³ Ennek fényében érthető, hogy a jogalkotó a nem katolikus kereszténnyel kötött házasságnak már nem az akadály, hanem a tilalom jellegéről beszél, amely – amint azt fentebb kifejtettük – a közreműködő felszentelt szolgálattevőt köti. Ez azért kerül kihangsúlyozásra, mivel a katolikus fél hite tisztaságának megőrzése és gyermekeinek a katolikus egyházban való megkeresztelési, majd ebben a hitben történő nevelési kötelezettsége, továbbra is fenn áll. Ennek a biztosítására szolgál a házasságkötést megelőző – a nem katolikus keresztény fél számára is kötelező – jegyes oktatás, az illetékes ordinárius által az esketési tilalom feloldásához adott engedély feltételeinek teljesülése, végül a vegyes házasságok egyedi lelkipásztori gondozása.

⁶² ERDŐ, P., *Egyházjog*, 115.

⁶³ SECR. CHRIST. UNIT. Dir., *Ad totam Ecclesiam* (14 máj. 1967): AAS 59 (1967), 581, nr. 19; vö. ERDŐ, P., *Egyházjog*, 645.

Ember-, egyház- és jövőkép**Eugen Biser teológus és vallásfilozófus írásaiban****1. EUGEN BISER GONDOLKODÁSÁNAK SZELEMI KONTEXTUSA ÉS CÉLJA**

Eugen Biser¹ hermeneutikai fundamentális teológiája azon XX. századi teológiai munkák közé tartozik, melyeknek íve átnyúlik a XXI. évszázadra is. Európa egyik legnagyobb talánya manapság az, hogyan fog alakulni a kontinensünkön a XXI. századi vallássság, vajon milyen jelentősége lesz a kereszténységnek, s a világpolitikai és a kulturális kontextus egyáltalán milyen szerepfelvételt tesz számára lehetővé. Ezzel szoros összefüggésben álló kérdés az is, vajon a posztmodern környezetben hogyan tudja megfogalmazni a kereszténység saját identitását, hogyan tudja közölni igazságigényét és a követőivel szemben támasztott elköteleződést.² Eugen Biser egyike volt azoknak a teológusoknak, aki látnoki erővel éppen ezeket a kérdéseket próbálták meg előrevetítve megválaszolni. Tette mindezt úgy, hogy alapos analízisnek vetette alá jelenkorát, az „idők jeleit” teológiailag próbálta meg értékelni, s emellett az emberi lét hermeneutikus mélységeit a keresztény kinyilatkoztatás horizontján igyekezett szóhoz juttatni.³ Európa egyházának nagyon fontos jelenségei közé tartozik a II. Vatikáni Zsinatot követő időszak, ami több szempontból is fordulópontot jelentett: kérdések merültek fel a hagyomány természetét, a tekintély megalapozását illetően, s a posztmodern légkör által kiváltott egyházkrízis is választ követelt az egyháztól. Biser ezeknek a jelenségeknek a tükrében a hit és a konkrét hívő ember viszonyát elemezte elsősorban, s kifejezetten a hit közvetíthetőségére, és hihetőségére kérdezett rá.

Előrebocsátva kiemeljük Biser sajátos gondolatvilágából még azt, hogy szenvedélyes erővel törekedett annak megválaszolására, hogy a teológiának, a keresztény vallásnak egyáltalán mi is a pontosan megadható eredete és alapjai. Ugy véli ugyanis, hogy az idők folyamán a kereszténység nem tudott megfelelő módon koncentrálni saját maga középpontjára. A kereszténység húsz évszázados történetének idején gyakori kísérőjelenségek voltak a különböző filozófiai hatások, a profán hatalmi struktúrák befolyásoló erői, a teológián belüli viták, melyek együttesen komoly zavarokat okoztak a kereszt-

¹ Eugen Biser 1918 és 2014 között élt vallásfilozófus és teológus. 1946-ban szentelték pappá, 1956-ban teológiai, 1961-ben filozófiai doktorátust szerzett. Többek között Passauban, Würzburgban, Bochumban tanított, majd 1974 és 1986 között a müncheni Ludwig Maximilian Egyetemen tevékenykedett a Keresztény Világméretű Vallásfilozófia Tanszéken Karl Rahner utódaként.

² Vö. MÖDE, E., *Einleitung*, in *Das Eugen Biser Lesebuch* (Hg. Möde, E.), Styria 1996, 7.

³ Vö. Uo. 8.

ténységben, s ez idézte elő a „kereszténység középpontjára való összpontosítás hiányát”.⁴ Hogy a kereszténységnek ezen a hibáján változtasson, Biser arra vállalkozott, hogy a teológiát és az antropológiát ötvözze.

1974-ben vette át Münchenben Romano Guardini tanszékét, s egy évvel később, 1975-ben jelent meg *Glaubensvertsändnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Hitmegértés. Egy hermeneutikai fundamentális teológia alapjai)*⁵ című munkája, melyben egyrészt visszatekint az egyház és a teológia múltjára, másrészt pedig a jövőt próbálja meg előrevetíteni a hermeneutikából (és az antropológiából) kiinduló következtetései nyomán. E könyvében kirajzolódó célja az, hogy a vallás önmagát elzáró nyelvi sorompóit megszüntesse, s így az interdiszciplináris dialógusformáknak lehetőséget nyisson, amelyen keresztül kinyilatkoztatás, teológia, antropológia és a kultúrákritikus szemlélet párbeszédbe állhatnak. „Csak aki Istent ismeri, csak az ismerheti az embert” – idézi Biser Guardinit⁶ –, s ezen a mottó jellegű mondaton keresztül arra vállalkozik, hogy egyfajta terapeutikus kiutat nyisson a kor embere számára. A kereszténység értelme és veleje szerinte az a Krisztus és a krisztusi tanítás által kialakított terápia, melyre minden kor emberre támaszkodhat.

Markus Knapp szerint Eugen Biser sajátos fundamentálteológiája a hermeneutikus fundamentálteológia címkét azért viselheti magán, mert egész vallásfilozófusi és teológiai munkássága eleve abból a tapasztalatból indult ki, amely a modern társadalmat leginkább jellemezte, még pedig a hagyomány, s a hagyományhoz való emberi ragaszkodás magától értetődőségének folyamatos leapadása. Ahhoz, hogy ezzel szemben hatékonyan meg tudjon nyilvánulni a kereszténység, az szükséges, hogy „önmagát, mint jelenkorit, mint jelenvalót”, mint a „mai emberrel egyidejűt alkossa meg”. A kereszténység közben azt sem feledheti el, hogy megszólítottja nem az általános emberi értelem, hanem a konkrét, történetiségében adott emberi élethelyzetek – csak ennek alapján tudja magát a hit megértetni. A hitnek a hermeneutikus természete arra is utal, hogy a hit önmagát hordozó megértési aktus, azaz hogy önmaga megalapozását nem külső érvekhez kell kötnie, hanem önmagában kell felfedeznie.⁷ Ennek tükrében röviden mutatjuk be, hogy milyen antropológiát dolgoz ki Eugen Biser, illetve hogy milyen hangsúlyokat emel ki a korát megelőző a teológia által használt antropológiákkal szemben. Ehhez az új hangsúlyú antropológiához kapcsolja hozzá a keresztény vallás küldetését, amely elsősorban az ember segítségére adható terápiaként jellemezhető. E rövid tanulmány harmadik része pedig azt emeli ki, hogy Biser az egyház életében és közlésmódjában mit tart fontosnak a II. Vatikáni Zsinatot követően.

2. EGY HITELESEBB ANTROPOLÓGIA REALISTA EMBERKÉPE

2.1. Kombinatív vs. deduktív antropológia

Eugen Biser úgy véli, hogy a II. Vatikáni Zsinat előtt a teológusok által használt és művelt antropológia módszerét illetően deduktív volt, így emiatt természeténél fogva került az empirikus antropológiai látleteket, sőt egyenesen arra hajlott, hogy az alkalma-

⁴ A dialógus teológusa, Eugen Biser kilencvenéves, in *Mérleg* (2008/4), 365–369, 365.

⁵ BISER, E., *Glaubensvertsändnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Herder 1975.

⁶ BISER, E., *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz–Wien–Köln 1987, 87.

⁷ Vö. KNAPP, M., *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder 2009, 71–74.

zott dogmatika és a moráltan variánsaként szerepeljen. Így az ember alapvetően úgy jelent meg a teológiai értekezések tükrében, mint aki morálisan kötelezettje a hitben való engedelmességnek, mintha ebben merült volna ki az emberi természet lényege, amelynek közegében a kereszténység által megszólítottá válhat. Biser antropológiája azonban ezzel szemben kombinatív, egyáltalán nem kerüli ki az empirikus antropológiák ismereteit, hanem azokat méltatva beépíti a saját maga antropológiájába, hiszen ezek egyértelműen arra is szolgálnak, hogy az idők jeleit az emberi lét síkján szimbolizálják, s így bennünket is pontosabb helyzetkép megállapításához vezessenek el. Bisernek nem kerüli el a figyelmét, hanem bátran, megértésre nyitottan szembesül a posztmodern fordulat mai emberének helyzetével. Mielőtt ugyanis a konkrét teológia hermeneutikai önmegértésére kerülhetne sor, Biser szerint az szükséges, hogy a konkrét ember kerüljön önmagához közelebb, mérje fel saját létének életproblematikáját, vegye észre, s tisztázza maga előtt szenvedés- és értelemkereső természetét. Teológiai antropológiája tehát nem a dogmatikusan értett *status creaturae*-t választja kiindulópontnak, hanem a dinamikus értett embertant, hiszen az aktuális *conditio humana* válik számára mérvadóvá. Ha ebből indul ki, akkor látja esélyét annak, hogy a keresztény igazság feltárható legyen a mai ember számára – s így „a tetikus kijelentések helyett a performatív kibontást”⁸ választja a kereszténység üzenetének közlésében és a teológia kiinduló megszólásmódjaként. Másképpen megfogalmazva abban áll még a biseri antropológia sajátossága, hogy Biser elsősorban nem definíciót akar adni az ember lényegét és természetét illetően (mint ahogyan ezt sokszor teszi a filozófiai és teológiai antropológia), hanem inkább azokat az egzisztenciális és pszichospirituális emberi mélységeket igyekszik feltárni, melyek arról árulkodnak, hogy hol és hogyan, milyen körülmények között érzi magát az ember védettnek, létében otthonosnak.

2.2. A modern ember krízise

A kombinatív antropológia kiinduló megállapítása az, hogy a modern ember egzisztenciakrízisben él. A XX. század tulajdonképpen arról szólt, hogy a hosszú időn keresztül kiépített és megbízhatónak tűnt idealizmusok mind bukáshoz vezettek. Ezeknek a szörnyű tapasztalata pedig egy dezintegrált emberi érzést okozott. Az idealizmusok alatt egyrészt arra kell gondolnunk, hogy rengeteg utópia vált valósággá, amelyek azonban sohasem hoztak olyan megnyugvást az emberiség számára, amelyet reméltek tőlük. Ezen utópiák közegében az ember sokszor átlépte a saját maga határait, de közben mégis elvesztett saját maga kijelölt céljaitól.⁹ A technikai utópiák megvalósulásához számolhatjuk pl. az atommag-energia hasznossá tételét, a Holdra való feljutás sikerét, a művésztalálók és különböző emberi szervek transzplantációját. Mindeközben azonban a technika átvette az ember feletti hatalmat, s ennek a feje tetejére állított viszonyoknak lett egyik torz gyümölcse a haláltáborok industrializált emberirtása.¹⁰ Ezeknek a technikai csodáknak a következtében az ember átmenetileg kisajátított magának isteni attribútumokat is, az em-

⁸ MÖDE, E., *Das Eugen Biser Lesebuch*, 12.

⁹ Vö. BISER, E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz–Wien–Köln 1991, 354–355.

¹⁰ Szerencsére a Harmadik Birodalom még nem rendelkezett a génmanipulációs technikák ismeretével, különben az emberi megsemmisítés helyett olyan embertenyésztést kísérelt volna meg, amely a legmerészebb fantáziánkat is túlszámlyalta volna – jegyzi meg Biser ezzel kapcsolatban. Vö. BISER, E., *Menschsein in utopisch-anachronistischer Zeit*, München 1986, 16–17.

ber gyakorlatilag istennek képzelhette magát, amikor a mindentudás és a mindenhatóság jelzői rá és az általa elért technikai sikerekre váltak alkalmazhatóvá. Ebbe a „majdnem isteni” állapotba azonban beleszédült.¹¹ Ennek az utópiák mentén táplált életformának volt a tulajdonsága az is, hogy az ember a természettel szembeni közvetlenségét elveszítette, hiszen mozgástere a készülékek és a tervezések világa lett, aminek folytán az emberi gondolkodást is egyre inkább az absztrakció és a formaiság kezdte el jellemzi abban a környezetben, amit egyre inkább meghatározott az elveszített természet-tapasztalatiság, a dologivá és technikaivá alakított élettér. A természetet gyakorlatilag teljesen kiszorította a kultúra és a technika.

Az egzisztenciakrízis mélysége azt jelenti, hogy maga a kultúra célja és a kultúra ígéretei váltak kérdésessé az ember számára. Biser rendkívül sokat foglalkozott Nietzsche életművével,¹² s rá hivatkozva is kifejezi azt a szomorú tapasztalatot, amelyben az ember orientációs hiányban szenved, úgy tűnik, elvesztek számára azok a fix pontok és rögzített mércék, melyek mentén biztonságosan tájékozódhatott korábban.¹³ A posztmodernnek éppen ebben áll a lényege, hogy többé nem tartja érvényesnek a korábbi értelmezési és életformáló sémákat. Mindezzel együtt elveszöbben van a világ és az életvalóság numinózus jellege, s a vallási élmények is lecsökkennek a XX. századi ember életében. Minden, ami az ember számára fontos, minden, amit készít, az már csak olyasmi, ami eladható, ami mint produktum kerül értelmezésre, s az ember megszokott létközege a konzumentermékek tömege lesz. A posztmodernben az ember tulajdonképpen saját szellemét szolgáltatja ki az önmagát feloldó folyamatok áradatában, hiszen ennek a szellemi környezetnek a számára többet számít a törés, mint a hidak, nagyobb súlyúak a perspektívák, mint a totalitás, erősebbek a különbségek a hasonlóság helyett, és fontosabbak az önálló fragmentumok, mint maga az egész.¹⁴ Mindezen új tapasztalatok egy irányba tartanak Biser szerint, s ez az új irány nem más, mint az állandóan új formákban megjelenő emberi életet fenyegető félelemforrások megszorodása. Nem kevésbé tartja veszélyesnek Biser az elektronikus médiumokat, amelyek miatt az illúzió és a valóság között egyre nagyobb szakadék tátong, s melyek azzal fenyegetnek, hogy a létet feloldják a látszatban, illetve a valóságot a képzetek és illúziók felhőiben.¹⁵

2.3. A félelmeiktől terhelte ember

Biser szerint az emberi félelmek, azok gyökerei az ember alapvető kapcsolataiban rejlenek, az Istenhez, az emberekhez, s az önmagunkhoz való viszonyból fakad a félelmünk minden lehetséges válfaja.¹⁶ A vallási hagyományban Isten egyszerre jelentette a *mysterium*

¹¹ „... die technisch realisierten Utopien immer schon mit der Tendenz verbanden, göttliche Attribute in die Verfügungsmacht des Menschen zu bringen und diesen dadurch zu einem Prothesengott aufzuwerten.” In BISER, E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, 11.

¹² Vö. EUGEN, B., *Gott ist tot, Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1962. A másik Nietzsche-vel foglalkozó műve Bisernek: EUGEN, B., *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt 2002.

¹³ Vö. BISER, E., *Hat der Glaube eine Zukunft?*, Düsseldorf 1994, 97.

¹⁴ Vö. BISER, E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, 31.

¹⁵ Uo. 35.

¹⁶ Ennek a gondolatnak a hátterében áll Max Scheler antropológiája és Soren Kierkegaard emberképe is. Scheler nyomán az ember az, aki tárgyiasíthatatlan, bár ő maga az egész világot tárgyaúl tudja tenni. Az emberi ego tulajdonképpen *echo*, amely visszatér a világ tárgyiaságából. Emberi világunk ennek a visszhang jellegnek a tükrében kétféle csatornán keresztül tapasztalható: egyrészt önmagunk benső világát tapasztaljuk visszaérkezésként, más-

tremendum és a *mysterium fascinosum* egységét. Ez azt jelentette, hogy a vallásban megtapasztalt numinózum egyidejűleg gyakorolt rá vonzerőt, s váltott ki belőle tartást is, hiszen a természetfeletti nem rendelkezik azzal a tulajdonsággal, amellyel a hétköznapi világ tárgyai – azokat nem alakíthatja, manipulálhatja akarata szerint az ember. A következő félelemforrás a másik ember valósága által jelenik meg bennünk, s arra az ijesztő tapasztalatra utal, amelyben a szeretett embertárs, a barát máról holnapra válhat esetleg ellenséggé, riválissá. Biser Dieter Wyss pszichoterapeuta megállapítására hivatkozik, aki szerint a szeretetkapcsolatok centrális problémája a félelem, tudniillik az egyszerű személy teljes identitása nem létezhet mindenkorra. Ez azt jelenti, hogy az ember saját folyamatos alakulásai folytán akár radikálisan is átvértékelődhetnek korábbi emberi kapcsolatok, azok tartalmai, értéke és a hozzájuk fűzött elvárások is.¹⁷ Tehát az emberi kapcsolatok helyett, hogy védettséget adnának és az önmegtalálás foglalatjai lennének, nagyon könnyen a félelem forrásaivá válhatnak. Végül az ember önmaga számára is idegen és ijesztő lehet, hiszen amivel ma rendelkezik, azt elveszítheti, mindaz, ami ma meghatározza, az elszakadhat tőle. Emiatt gyakran bizonytalan magával szemben a mai kor embere, s ennek következtében nem meri életfeladatait felvállalni.

A félelem így végül az ember ijesztő élethossziglani kísérője. Reinhold Schneidernek van egy írása, amelyben azt mondja, hogy „*életakarát nélkül nincs hit*”, s ehhez kapcsolódva fogalmazza meg Biser, hogy az életakaratot, az életigenlésünket leginkább a félelem ássa alá, s ezzel együtt tulajdonképpen a hitnek az igazi ellentéte.¹⁸ A hitnek tulajdonképpen nem a hitetlenség az ellentéte, vagy ha úgy tetszik, nem az ateizmus a hívő életforma ellenpólusa. (Itt jegyezzük meg, hogy valódi ateista Biser szerint nagyon kevés van. Szerinte ugyanis bármely formában is kérdez az ember feldúlt szívében, vagy belső érintettségéből az élet értelme után, addig úton van Istenhez, még akkor is, ha ezen célja saját maga előtt ideológiai vagy élettörténeti okok miatt rejtve is marad.)¹⁹ Hit addig nincs az emberben, amíg fél, s hitünk már akkor nincs, ha újból a félelmeink ejtenek bennünket rabul. A XX. század nagy csalódása éppen ebben érhető tetten: hiába a sok megvalósított utópia, hiába a realitássá lett emberi álmok, az ember még inkább a félelmek kiszolgáltatottja lett, minél többet ígért magának, annál inkább lett félelmeinek áldozata. Innentől fogva a kereszténység meghívás a félelemlegyőzésre, ami az istengyermekségre és istenbarátságra akar minden embert elvezetni.

rész pedig a másik emberrel való találkozásunk az, ahonnan szintén önmagunkról is tapasztalatot szerzünk. Kierkegaard az embert egyenesen mint viszonyt definiálta, s ez azt jelenti, hogy önmegvalósításában kölcsönhatások élnek és működnek. Létét hármaskorrelációval lehet jellemezni, hiszen viszonyban van Istennel, a másik emberrel és önmagával. Az ember tehát lényegében kölcsönhatás és korreláció, s éppen ezekből a lényegünket alkotó korrelációkból fakadnak a félelmeink. BISER, E., *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Ansatz einer christlichen Anthropologie*, Düsseldorf 1980, 15–16.

¹⁷ Vö. BISER, E., *Gläubige Angstüberwindung*, Akademie-Publikation Nr 91. der Katholischen Akademie Augsburg, Augsburg 1993, 23.

¹⁸ Vö. uo. 25. Szintén ezzel a gondolattal találkozunk a következő helyen is: BISER, E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, 144.

¹⁹ Vö. BISER, E., *Menschsein in utopisch-anachronistischer Zeit*, 11–12.

2.4. A keresztény hitnek mint terápiának és megértésnek kapcsolódása az antropológiához

Amikor Eugen Biser a Jézus Krisztusra épülő hit legfontosabb tartalmát akarja felmutatni, akkor azt elemzi, hogyan veszi fel a félelemmel a harcot Krisztus tanítása és üzenete. Biser szerint Krisztusnak köszönhetjük, hogy megszabadított bennünket az Istentől való félelmeinktől, mégpedig úgy, hogy rajta keresztül az istenkép korrektúrája valósulhatott meg. Másodsorban az embertársainktól való félelem megszüntetésére ad ígéretet, ha a másik emberben saját kép- és hasonmásunkat vesszük észre. Végezetül egyedülálló módon bátorít bennünket Krisztus akkor is, amikor önmagunk elfogadásáról van szó. E három félelem legyőzésében úgy lesz segítségünkre terapeutaként, hogy végre van esélyünk megszabadulni a „halálos betegségtől”.²⁰ A hit általi, a hit közegében megvalósuló félelemlegyőzés centrális témája lett a biseri életműnek,²¹ s ennek az a sajátos módszere, hogy az antropológia a szótériológiával egészül ki azért, hogy az emberi egzisztenciális félelem és az emberi önmeghasonlottság (*Selbsterwürfnis*) elveszítésék rémisztő erejüket, amikor összetalálkoznak Krisztus minden ember számára szóló üdvösségre hívásával.²² Ennek fényében az a fajta teológia, amelyet képviselnie kell a kor teológusainak, az már nem csak az Istenről szóló absztrakt tudomány kell, hogy legyen, hanem sokkal inkább az a dialogikus és terapeutikus folyamat, amely az emberi lét vesződségeivel és az emberi szubjektum önmeghasonlottságával komolyan számot vetve mutatja fel Jézus Krisztus orvosi és félelmeiktől megszabadító szerepét.

Amikor a hit lényegét analizálja a német teológus és vallásfilozófus, akkor közben következetes módon dolgozza fel Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner és Martin Buber dialogikus gondolkodásmódját, továbbá Hans-Georg Gadamer nyomán a hermeneutikus hagyományt, s ennek nyomán a keresztény hit elsődleges tulajdonságaként Isten megértését jelöli meg. A hit tehát megértés, mégpedig az isteni üzenetnek, a kinyilatkoztatásnak, illetve magának Istennek a megértése.²³ Ez azért fontos, mert a hit innentől fogva nem annyira a kinyilatkoztatásban adott isteni fennhatóságnak való alávetettségünk aktusa, hanem sokkal inkább Isten megértése, amely megértés azt is lehetővé teszi, hogy a szolgálai magatartásmód távolságából az istenbarátsághoz, istengyermekségünkhöz emelkedhessünk fel.²⁴

²⁰ Biser Kierkegaard-nak a *Halálos betegség* (1849) című könyvére utal, amelyben a lélek önelvesztése jelenti az ember számára egyetlen halálos betegséget. A *Félelem fogalma* (1844) Kierkegaard másik hasonló jellegű műve, amely az emberi egzisztencia mezején elemzi a félelem jelentését.

²¹ A XX. század fenyegető félelmeit saját bőrén is megtapasztalta Eugen Biser, mégpedig a II. világháborús események miatt. Tanulmányait a háború miatt kellett megszakítania, amikor behívták a német *Wehrmacht*-ba. Hadbírótság elé azért állították, mert nem rejtette véka alá a tervezett oroszországi hadjárat ötletét illető szkepszisét; egy alkalommal pedig olyan sebet kapott, amely épphogy megengedte, hogy életben maradjon. Vö. SANS, G., *Die Entdeckung der Subjektivität, Eugen Biser, der Apostel Paulus und die Religionsphilosophie*, in *Stimmen der Zeit* (2015/2), 87–94, 91.

²² Vö. MÖDE, E., *Das Eugen Biser Lesebuch*, 37.

²³ Vö. KEHL, M., *Die Kirche bei Eugen Biser. Zur ekklesiologischen Dimension seines Denkens*, in *Stimmen der Zeit* (2001/5), 319s–332, 320.

²⁴ „Glaube ist dann nicht so sehr ein Akt der Unterwerfung unter die ihm im Offenbarungsereignis entgegentrete Oberhoheit Gottes als vielmehr ein »Gott verstehen«, das sich in und mit diesem gläubigen Verstehensakt aus der Distanz der Knechtschaft zur Höhe mitwissender Gottesfreundschaft erhebt.” Uo. 320.

3. AZ EGYHÁZ ÁLTALÁNOS SZEREPE ÉS A II. Vatikáni Zsinatot követő megújulása

3.1. Segítség az ön- és világmegértésben

Biser szerint az ember lényege az öntúllépés, amely azonban hibás reakciókra is vezethet. A hibás emberi reakcióknak és az elhibázott emberi önmegvalósításnak oka az, hogy Európában a filozófusok és a filozófiai iskolák nagyon gyakran az elidegenedés fogalmán keresztül jellemzik az embert. A kereszténység éppen az elidegenedés és a fenyegető féltelmek ellen akarja segíteni az embert, akinek alapvető, természetébe írt tulajdonsága az önmagán való túllépés képessége, amelynek a megvalósításához a krisztusi tanítás szeretne segítséget nyújtani. Az egyháznak abban áll a szerepe, hogy a hibás, a félrevezető öntúllépési próbálkozásoktól mentse meg tagjait. A mai embert egyfolytában nyomasztja a teljesítménykényszer, a konzumtársadalom magatartása, a manipulációktól átszótt virtuális világ üzenetei. Az egyháznak ilyen körülmények közepette az az ajánlata, hogy az embert ön- és világmegértésében segítse, ami biztos alapot adhat annak, hogy helyes irányban keresse és vezethesse saját önfelülmúlásának vágját.

3.2. A modern egyháztudat jellemzői

Ha azt mondjuk, hogy a hit lényegét tekintve nem a kinyilatkoztatásnak való feltétlen alávetettségen keresztül ragadható meg, hanem inkább az emberi gondolkodáshoz és életmódhoz kötött istenmegértés mentén, akkor ennek következménye az is, hogy az egyházi tekintély fogalma is változáson megy keresztül. Nyilvánvaló, hogy az egyház tanítása definíciókban, dogmákban és útmutatásokban jelenik meg, ugyanakkor mindezen megfogalmazások az isteni üzenet, a kinyilatkoztatás, magának az önközlő Istennek az ember oldaláról végbemenő megértési és feltárási folyamatai. Ez azonban azt is magában hordja továbbá – pontosan tárgyánál fogva és e megértési és feltárási tevékenységet végző alany tulajdonságai alapján –, hogy e feltárási folyamatok nincsenek definitíve végleges lezárt formában. Az egyház és a hívek, a Krisztus-követők a lezáratlanság tudatában és földi zarándok státuszuknak tudatában folytatják e feltárási folyamatot. Ez azt jelenti, hogy istenismeretünk, az Istenről szóló megfogalmazásaink mind-mind egy folyamatos érési folyamatnak, egy fokozatos előrehaladásnak a stációi.²⁵

Romano Guardinit a modern egyháztudat egyik fontos kezdeményezőjének tekintjük. Az ő írásaiban is visszacseng az a három változás, amely Biser számára is fontossá vált.²⁶ Elsőként említjük, hogy az egyházban a korábban jellemző uniformitásra való törekvés átadja helyét a teológiai és spirituális pluralizmusnak. Uniformitás helyett az egyház a hitben megvalósuló egységet tekinti céljának, amely egység nem exkluzív értelemben, hanem komprehenzív értelemben szerepel. A keresztény valláson belüli emberek konkrét hitének mindig is situációs feltételei vannak, s ezek a helyzethez kötött sajátosságok vezetnek oda, hogy egy és ugyanazon hitnek más-más profiljai adódnak, amelyek hátterében ott állnak az eltérő földrajzi, etnológiai és történelmi adottságok. Az egy és ugyanazon hit egészen különböző módokon tud megnyilvánulni a világegyház különböző régióiban, ami így az uniform megjelenési formát megakadályozza, azonban egyáltalán nem akadályozza a hit egységességének.

²⁵ BISER, E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, 355–362.

²⁶ BISER, E., *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, 32–36.

Szintén a II. Vatikáni Zsinatból kibontakozó impulzusuk egyike az egyházat jellemző dialogikus, kommunikációs magatartás, amely szemben áll a korábbi modellel, amely szerint csakis a hierarchia csúcsának volt mondanivalója, s az egyház népének minden tevékenysége így kimerült az engedelmes odafigyelésben. Maga Pál apostol is úgy írta meg a leveleit, hogy azokból egyértelműen kitűnik a beszédpartnerek, a konkrét közösségek szólásjoga. Tehát az egyház tudatában kell, hogy legyen, hogy a hívek részéről természetes módon jelenik meg a visszhang, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni. Az egyház kommunikációja nem abból áll, hogy a hierarchia beszél, a nép pedig hallgat és elfogad, hanem azt jelenti, hogy tanítói tevékenységének visszhangját tudomásul veszi, és beépíti az istenmegértés, a kinyilatkoztatás megértésének folyamatába.

Végül harmadsorban a tekintélyelvűségben is változás állt be. Korábban úgy mutatkozott meg az egyházi tekintély, mint az isteni hatalomból eredeztetett, amelynek feladata az evilági reprezentáció, s mellyel szemben a feltétlen engedelmisséggel kellett válaszolnia az egyház népének. Amikor Krisztus azt mondja, hogy „barátaimnak nevezlek titeket, és nem szolgálknak” (Jn 15,15), akkor ezen kijelentés magában hordja azt is, hogy az isteni autoritás elsősorban nem hatalmi pozícióként tűnik fel előttünk, hanem maga is hermeneutikai, így az egyházi tekintély lényege abban áll, hogy az ember számára a legszükségesebb és legsegítőkészebb mondanivalót hordja magában.²⁷ Az egyházi tekintély így nem abból fakad, hogy az egyház mint uralkodó értelmezi magát, hanem abból, hogy tanítóként jelöli meg hivatását, aki a hitmegértésben jár elől. Az autoritás pedig annak jár, akinek több mondanivalója van.

3.3. A misztika szerepe az egyház jövőjében

Karl Rahner nyomán gyakran idézik, hogy „a jövő vallásos embere misztikus lesz, aki megtapasztalt valamit, vagy egyáltalán nem lesz”.²⁸ Ehhez fűződően Biser szerint korunkról elmondható, hogy minden krízismomentum ellenére a kereszténység, a keresztény örömhír dialogikusan zajló bensővé tétele történik napjainkban is. Ennek a bensővé tételnek azonban az a jellemzője, hogy a tradicionális engedelmisség koncepciója helyett az egyház tagjai, a hívők hitük tartalmának új módon kerülnek tudatába, és egészen új módon lesznek rá tekintettel. A hit új interpretációja elsősorban a misztériumok élmény- és tapasztalatértékére épülhet. Százötven évvel ezelőtt a hitre megnyíló ember követelése a következő volt: *Mutass fel bizonyítékokat, sorolj fel meggyőző érveket, s akkor hinni fogok!* Ilyen esetekben következtek a teológia, leginkább a fundamentális teológia oldaláról az érvek és bizonyosságok, hogy e felkérésnek eleget tegyenek, s egy hitre nyitott embert tényleg elvezessenek a hit aktusára. Ennek egyenesen egy formalizált sémája alakult ki, amelyet három részre osztottak fel.²⁹ Első lépésben került sor az ún. *demonstratio religiosára*, amelyben amellet érvelt a fundamentális teológia, hogy Isten létezik, létének elfogadása észérvek mentén megtörténhet. Második lépésben került sor a *demonstratio christianára*, amelyben azt próbálták bizonyítani, hogy a létező Isten kinyilatkoztatta magát, továbbá egybeesik a keresztények Istenével, akit Jézus Krisztus jelenített meg istenember mivoltában, s akinek isteni mivoltát egyértelműen támasztják alá a csodák és a beteljesült próféciák. Végezetül a *demonstratio ecclesiastica* jelentette az utolsó lépést,

²⁷ BISER, E., *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, 38–39.

²⁸ RAHNER, K., *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 13.

²⁹ BISER, E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, 243–245.

amelyben a katolikus egyház jelent meg, mint a keresztény hit letéteményese. Ennek bizonyítékaiként szolgáltak pl. a kétezer éves fennállás, s az egyházon belüli csodák. A mai keresztény ember azonban nem észérvek, nem extrinzikus bizonyítékok mentén akar, tud és képes a hitébe belenőni.³⁰ Romano Guardini arra hívja fel a figyelmet, hogy ma a tapasztalat alapján válik valaki hívővé, mintha azt mondaná. „*Adj tapasztalatot, s akkor hinni fogok!*” Eugen Biser szerint a keresztény hitnek tulajdonképpen mindig is a misztika volt a lényege, mozgatórugója és ugyanakkor legmagasabb rendű célja is. Érdekes megfigyelni, hogy a nagy középkori teológusok spekulatív gondolati teljesítményük mellett és azon felül feloldhatatlan szövetségben álltak a misztikával is. A keresztény létmegértés centruma, hogy az ember Isten szabad, ingyenes, megbocsátó abszolút önközlésének az eseménye. A teremtett ember innentől fogva nem csak Isten műve, hanem Isten partnere, aki a misztikán keresztül képes Vele szoros kapcsolatba lépni. A misztikáról talán azt mondhatnánk összefoglalóan, hogy a hitükben elfogadott dolgok, tehát a hittételek megjelenítése, közben pedig egyszerre műsztagógia, antropológia és egyben krisztológia is.

Hogy a misztika miért ilyen fontos Biser szerint, azt abból a tényből is kikövetkezteti, hogy a zsinat előtti ember hittől való elvárása elsősorban a túlvilági létet illető kérdések mentén volt megfogalmazható. A mai keresztény ember azonban kifejezetten a jelenkori, az aktuális életproblémák megoldása miatt támaszt elvárásokat a kereszténység hitével szemben. A mai ember nem a túlvilág perspektívájából teszi fel a kérdést: „*Vajon megéri-e hinni?*”, hanem a saját aktuális létproblémái mentén teszi ezt meg. A ma embere kiszolgáltatottja az önmeghasonlottságnak, a töredezett önmegismerésnek, a rezignatív alaphangulatnak, a lecsökkent életakaratsnak, s a megnövekedett félelemforrásoknak.³¹ Ezért mondja Biser, hogy a kereszténység lényegét tekintve nem aszketikus és nem is morális vallás (ezek inkább csak lényegéből fakadó következmények), hanem elsősorban terapeutikus és misztikus vallás. A kereszténység azért és úgy jelent meg, és azért választja azt magának a mai kor embere is, mert gyógyírt jelent a melankóliával, a tehetetlenséggel, s a félelmekkel szemben.

³⁰ Biser ennek az extrinzikus (tehát külső bizonyítékokra támaszkodó) érvelésmódnak a természetét és a vázlatát a következő hármastagolásban mutatja be: I. A hitmegalapozás, a hitmegindoklás alapja a helyes emberi értelem (*recta ratio*), amely a megbízható érvek mentén veti alá magát a hitnek, a kinyilatkoztatott tartalmaknak. Tulajdonképpen a hitet alátámasztó hihetőségi kritériumok (*iudicium creditibilitatis*) adják a teológia ismereteinek a racionális biztosítottóságát.

II. A külső bizonyítékokra való hivatkozás valószínűleg inkább a csodákra és a beteljesedett próféciákra terjedtek ki. (*Utrum miracula per Christum facta sufficienter eius divinitatem ostenderint.*)

III. Ennek a gondolkodásmódnak a tükrében érthető meg Wilhelm de la Mare indoklása: „Ha valaki kérdezi, miért hiszem az eukarisztiában Krisztus jelenlétét, akkor így válaszolok neki: Mert az, aki nem hazudhat, az mondta ezt. S ha tovább kérdeznék, miért hiszek kétségtelenül istenségében, akkor azt mondom: *Ex tot miraculis quae fecit!*” Az extrinzikus hitmegindoklás és hitmegalapozás tehát külső tényeket vél látni, melyek összefüggésének alapján nem férhet kétség a hittartalmakhoz, másrészt állandó összetevője az isteni szóval együtt adott megkérdőjelezhetetlen tekintély. Hugo Grotius 1627-ben megjelent műve már ennek a hitindoklási logikának a mentén íródik. A *De Veritate Religionis Christianae* írásának szerkezete a következő: Az első részben a *praeambula fidei*, azaz a kérdések Istenről, mint az univerzum uralkodójáról és teremtorjéről, aztán a kérdések az emberi lélek szellemi mivoltáról és halhatatlanságáról kerülnek bemutatásra és megválaszolásra. A második könyvben a kereszténység isteni eredete kerül bemutatásra, mely Jézus csodáin és tanításának csodás elterjedésén keresztül kerül bizonyításra. A harmadik rész az Ó és Újszövetség hihetőségét tárgyalja, s a fennmaradó záró rész pedig nem más, mint apologetikus vita a pogánysággal, iszlámmal és zsidósággal szemben. Vö. BISER, E., *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, 24–27.

³¹ BISER, E., *Die Hoffnungszeichen. Glaube am Morgen des mystischen Zeitalters*, in *Das Eugen Biser Lesebuch* (Hg. Mòde, E.), Styria 1996, 247–264.

4. AZ EGYHÁZ HITRE VEZETÉSÉNEK ÚJ ALAPSZABÁLYAI

Ha a ma emberét akarja megszólítani az egyház, s a megszólításában a Krisztus-hitet mint értékes, terapeutikus alternatívát akarja számára kínálni, akkor ahhoz az szükséges, hogy a kereszténység misztikus dimenzióit is feltárja. Már Rousselot atya is hangsúlyozta, hogy amikor Jézus Krisztusról beszélünk, amikor Őt hirdetjük, akkor „a külső tényekhez belsőnek is hozzá kell járulnia”,³² hiszen a külső, az extrinzikus hihetőségi bizonyítékok csak feltételei, de nem okai a hitnek. „Aki látja, hogy értelmes módon kell és lehet hinnie, az ezzel még nem hisz”,³³ s ez azt jelenti, hogy nem csak az értelem igénye a megszólított-ság, hanem a teljes emberi érzésvilág is. Biser szerint a hithirdetés korábban elkövetett hibái a következők voltak: A hithirdetés és a teológia hagyta, hogy a hit, s az azt lehetővé tevő kinyilatkoztatás a heteronómia fényében tűnjön fel, mint aminek egész más tehát a természete, mint az ember hétköznapi világa. Ez azt jelenti, hogy egy igen markáns szétválasztottság jelent meg az emberi létrend és az isten által kínált üdvrend között. Másodsorban a hitére rátaláló embert úgy szemlélték, mint aki önálló, önmagára reflektáló személy, ahelyett, hogy embertársi mivoltában figyelték volna, figyelmen kívül hagyva az emberi megismerés hermeneutikus jellegét és az emberi lét történetiségét.

Ennek alapján a jövőt illetően a teológia és a hithirdetés alapértételei a következők lennének Eugen Biser szerint: Úgy kell beszélni a hitről, kinyilatkoztatásról, hogy a gyanúja se ébredjen annak, hogy idegen vagy elidegenítő jellege lenne. Az isteni szférája úgy kell, hogy feltűnjön, mint a tulajdonképpeni emberi! Nem szabad a korábbi lét- és üdvrend között vélt kettősséget hangsúlyozni, hanem az embert kell láttatni személyének és életkibontakozásának egységében, amelybe szervesen kapcsolódik be az üdvösség. Harmadsorban tudnia kell a hívőnek, hogy bensőleg átélt hite igen is kommunikálható,³⁴ azaz ennek mentén is lehet beszélni az istenhitről és nem csak a külső tények mentén.³⁵ Végezetül a hithirdetés legyen olyan, ami a valóság mentén, konkrét embertársi szituációk mentén szólítja meg hallgatóit és lép velük párbeszédbe, nem pedig absztrakt, életidegen érvelések mentén fejezi ki igazságigényét.

³² KUNZ, E., *Glaube – Gnade – Geschichte, Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot* S. J., Frankfurt a. M. 1969. Idézi Biser: BISER E., *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, 38.

³³ BISER E., *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, 34.

³⁴ Johann Sebastian von Drey – a tübingeni katolikus iskola egyik megalapítója, aki a külső bizonyítékok és a belső hittapasztalat hithirdetésben és apológiában betöltött szerepéről a következőt tartotta: Az apologetikus bizonyítási eljárásnak „valami objektív, valami közölhetőre kell támaszkodnia”, mivel a hit öntapasztalata minden szubjektív meggyőző erejénél fogva sem kommunikálható. (Ennek hátterében az újkori természettudományos ismeret fogalom is ott állt – ami a szubjektívát nem találta már közölhetőnek, illetve megbízhatónak.) Vö. DREY, J. S. von, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung I*, Mainz 1838. Idézi Biser: BISER, E., *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, 31.

³⁵ Ennek okán tartja nagyra Biser Maurice Blondel filozófiáját. Blondel szerint a keresztény vallást illető hihetőségi ítéletünk (iudicium credibilitatis) abban áll, hogy megfelelést, korrespondenciát találunk az emberi beteljesedés-törekvések és az isteni üdvösség adománya között. Az ember mindig lezáratlan, s egyre magasabb fokú önmegvalósításra törekszik. Növekedni szeretne, amely növekedést maga nem is mindig tud magának megadni, s előfordulhat az is, hogy hibás útra téved ebben – amikor pl. az önistenítés hibájába esik. A természetfeletti Blondel számára egyszerre az abszolút elérhetetlen és közben az abszolút szükséges. „Lehetetlen az egész természetes rendben az elégtelenséget észre nem venni, s ezen keresztül az efelé való emelkedés szükségét önmagunkban meg nem tapasztalni. S éppen így lehetetlen, önmagunk erejéből ennek a vallási rázorultságnak a beteljesedését megtapasztalni. Tehát ez egyszerre szükségszerű és ugyanakkor önmagunk erejéből végrehajthatatlan.” Vö. BISER E., *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, 34.

Száz éve születtek: *Alszeghy Zoltán és Gál Ferenc*

Megemlékezés Alszeghy Zoltánról

Száz éve született *Alszeghy Zoltán* (Budapest, 1915 – Róma, 1991) magyar jezsuita teológus, a Római Pápai Gergely Egyetem egykori dogmatika professzora, kire emlékezni és kinek szellemi örökségét méltatni, de még inkább újra felfedezni és ápolni, nemcsak a Gregoriana Egyetem vagy a tanítványok dolga, hanem az egész magyar teológiáé is. Alszeghy Zoltán akadémiai pályafutása szokatlanul korán indult. Előjárói kérésére a tehetséges fiatal magyar jezsuita teológiai doktorátusának megszerzése és a harmadik próbáció után rögtön tanítani kezdett a Gergely Egyetemen, előbb középkori teológiatörténetet, majd dogmatikát. Több mint négy évtizedes oktatói tevékenysége alatt, mely átölelte a II. Vatikáni Zsinat előtti és az azt követő két-két évtizedet, fiatal papok, szerzetesek nemzedékeit, majd később világi hallgatók sokaságát is tanította és nevelte, igényes, precíz gondolkodásra vezető, a tudomány és a lelki élet művelésében egyaránt elkötelezett tanári és szerzetesi egyéniségével. Alszeghy Zoltán 1952 és 1954 között az egyetem folyóiratának, a *Gregorianumnak* volt a szerkesztője, 1954-től 1961-ig a teológiai kar dékáni tisztségét töltötte be. Szerzetes- és szerzőtársával, Maurizio Flick-vel döntő szerepet játszott abban, hogy 1967-ben létrejöhetett Nápolyban az Olasz Teológiai Társaság. A tudományos kutatás és oktatás mellett folyamatosan végzett lelkipásztori szolgálatot, elsősorban lelkigyakorlatok tartásával és sokak lelkivezetőjeként. Az immár nyugdíjba vonult, de tevékeny jezsuita professzor a magyarországi rendszerváltozás után örömmel tért vissza hazájába, hogy rendjének újraindítását segítse. A Magyarországon töltött szűk egy esztendőben országszerte papi rekollekciókat vezetett és készséggel elvállalt minden felkérést teológiai előadásokra és továbbképzésekre. Így került sor arra is, hogy találkozott a központista papnövendékekkel akkor, amikor a Magyar Egyházirodalmi Iskola meghívta a nemzetközi híru dogmatika professzort egy kötetlen beszélgetésre teológiáról, Egyházzól, papi szolgálatról. A jezsuita teológus éleslátása, de még inkább az egyéniségéből áradó egyszerűség és alázat nagy hatást gyakorolt a seminaristákra. Alszeghy Zoltán utolsó szolgálata volt az, amikor 1990-ben visszatért Rómába, hogy II. János Pál pápa 1991-es magyarországi apostoli látogatásának előkészítésében közreműködjen. Sajnos, az már nem adatott meg számára, hogy a Szentatyát elkísérje apostoli útjára, mert 1991. pünkösd előestéjén magához szólította őt az Úr.

Alszeghy Zoltán a középkori teológiatörténet oktatójaként kezdte tanári pályafutását. Doktori dolgozatának témája az istenszeretet értelmezése volt Szent Bonaventura

teológiájában (*Grundformen der Lieben. Die Theorie der Gottesliebe bei dem heiligen Bonaventura*, 1946). Már ebben a művében megfogalmazta azt a későbbiekben is következetesen képviselt alapállását, mely szerint a teológia halaszthatatlan feladata a hitből fakadó és minden fogalmi reflexiót megelőző, élő és teljes vallási tapasztalat értelmezése. Fiatal tanárként nemcsak Aquinói Szent Tamás *Summáját* magyarázta hallgatóinak, de Szent Pál apostol leveleinek középkori kommentárjait is behatóan kutatta (*Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali*, 1956). Ezek a teológiatörténeti vizsgálódások készítették elő későbbi, elsősorban a kegyelemtan területén írt szisztematikus dogmatikai munkáit. Ez utóbbiakat már Maurizio Flick szerzetestársával és jóbarátjával együtt írta és adta ki az 1950-es évektől kezdődően. Kettejük életműve elszakíthatatlanul összekapcsolódott egymással. A továbbiakban Alszeghy Zoltán dogmatikusként szerzőtársával együtt három nagy területen kutatott, tanított és publikált: a teológiai antropológia, a szentségtan és a teológiai módszertan témaköreiben. A teológiai antropológia területén mértékadó műveket jelentettek meg, melyek átfogták a kegyelemtan (*Il vangelo della grazia*, 1964), a teremtetan (*Il Creatore*, 1959; *I primordi della salvezza*, 1978), valamint a bűn és az áteredő bűn (*Il peccato originale*, 1972) kérdésköreit. Ezekben a munkákban nagy hangsúlyt nyert Krisztus abszolút primátusának a gondolata a teremtetés és a kegyelem rendjében, valamint újdonságként jelentkezett az eredeti bűn értelmezésében az evolúciós mozzanat érvényre juttatása. A teológiai antropológia szerves folytatásaként Alszeghy Zoltán a szentségtan területén elsősorban a bűnbocsánat szentségére vonatkozóan végzett jelentősebb dogmatörténeti kutatásokat és jelentetett meg dogmatikai műveket (*Il sacramento della riconciliazione*, 1976), bár a betegek kenetéről és a házasság szentségéről is adott ki kisebb írásokat. Szentségtanába lelkipásztori, gyóntatói és lelkivezetői tapasztalatait is beépítette. Teológiai antropológiáját és a bűnbocsánat szentségére vonatkozó reflexióit feltételezve és azokat a kereszti teológiájának a fényében tovább gondolva írta meg Maurizio Flick közreműködésével *A kereszti misztériuma* című munkáját (*Il mistero della croce*, 1978). Ebben a műben a szerzők a krisztusi megváltásban való részesedés és a bűn elleni küzdelem szentségtani, kegyelemtani és lelkiségteológiai vetületeit fejtették ki, a kereszti teológiájának katolikus szempontjait hangsúlyozva. Bekapcsolódva az 1960–70-es évek élénk teológiai diskurzusába a szerzőpáros számos publikációval és új szempontokkal jelentkezett a teológiai módszertani kérdéseket illetően is. Ezeket a megfontolásaikat kezdetben csak a teológiai antropológia kidolgozására és tanítására vonatkozóan fogalmazták meg (*Anthropologia theologica*, 1967–1968; *Fondamenti di antropologia teologica*, 1969; *L'uomo nella teologia*, 1971), később azonban általánosan az egész szisztematikus teológia művelésére (*Come si fa la teologia*, 1974) vonatkozóan is. Alszeghy Zoltán a teológiai munka módszertani kiindulópontjának az Egyház közösségi hitéletének vizsgálatát javasolta, mely alapvetően az Isten Igéjének a hallgatásából és a rá válaszoló hit tapasztalatából fakad, túlnyomórészt szimbolikus nyelvhasználattal fejezi ki magát, beletestesülve egy-egy történeti kor kultúrájába és sajátos kultúrát létre hozva. A módszertani megfontolásokat szervesen egészíti ki a szerzőpáros közös munkája a katolikus dogma fejlődéséről, mely átfogó és világos képet ad arról, hogy az egyházi dogmák kialakulásának milyen tipikus útjai tárhatók fel teológiatörténeti elemzéssel (*Lo sviluppo del dogma cattolico*, 1967).

Noha Alszeghy Zoltán termékeny teológiai munkásságának eredményeit nagyrészt olasz nyelven publikálta, az 1970-es évek közepétől magyarul is jelentek meg tőle írások teológiai folyóiratokban (*Teológia, Távlatok, Szolgálat*), majd a *Teológiai Vázlatok (Teológiai Vázlatok [szerk. Alszeghy Zoltán – Nagy Ferenc – Szabó Ferenc – Weissmahr Béla], SZIT, Budapest 1983)* teológiai kiskönyvtár sorozatban, melynek egyik szerkesztője

volt. Ez utóbbiban olvashatjuk a következő tanulmányait: *Bevezetés a teológiába* (TV III), *A kezdetek teológiája* (TV IV), *A gyónás* (TV V), *Az ember jövője* (TV VI). Örvedetes, hogy a magyarul először 1976-ban kiadott *A katolikus dogma fejlődése* című munkája a közelmúltban ismét megjelenhetett (Alszegey Zoltán – Maurizio Flick, *A katolikus dogma fejlődése*, in *Dogmafejlődés, dogmaértelmezés* (szerk. Tózsér Endre – Várnai Jakab), L'Harmattan, Budapest 2012, 11–110). Annak is csak örülhetünk, hogy Teológiai Karunkon 2004-ben Seszták István Alszegey Zoltán teológiájából írta és védte meg doktori értekezését *Bűn és kiengesztelődés Alszegey Zoltán teológiájában* címmel. Kívánatos lenne, hogy egy következő munka a kiváló magyar jezsuita dogmatikus teológiai antropológiáját és keresztteológiáját is feldolgozza.

Puskás Attila

Megemlékezés Gál Ferencről*

■ ZIMÁNYI ÁGNES: Gál Ferenc dogmatikaprofesszor száz éve, 1915. március 3-án született a Zemplén vármegyei Pácinban. A teológiát Rómában végezte. 1939-ben szentelték pappá. 1959-ben került Budapestre, ahol a Hittudományi Akadémia dogmatikatanára volt nyugalmazásáig, 1986-ig. Ő volt az 1990-ben alapított Pázmány Péter Katolikus Egyetem első rektora. Számos tudományos könyvet publikált.

■ KRÁNITZ MIHÁLY: Gál Ferenc 1915. március 3-án született Pácinban. A gimnáziumot Sátoraljaújhelyen a piaristáknál végezte, majd teológiai tanulmányait 1933-ban kezdte el Budapesten az akkori Pázmány Péter Tudományegyetemen a teológiai karon a kassai egyházmegye kispapjaként. Ez egy nevezetes év volt, mindannyian jól tudjuk, hogy Németországban ekkor milyen események történtek. Egy év után azonban a főpásztora Rómába küldte Gál Ferencet a *Germanicum Hungaricum* kollégiumba, amelyet a jezsuiták vezetnek, és itt hat éven át, 1934 és 1940 között volt papnövendék. Itt végezte el filozófiai-teológiai tanulmányait. Nevezetes tanárai, akik a későbbiekben a II. Vatikáni Zsinaton is jelentős szerepet töltek be, a teológiai karról, majd pedig a Pápai Biblikus Intézetből kerültek ki. Rá Agostino Bea tette a legnagyobb hatást, aki később az ökumené kidolgozásával megbízott bíboros volt, illetve XXIII. János pápának nagyon közeli munkatársa. 1939. október 29-én szentelték pappá Gál Ferenc professzor urat, és ezután, amint visszajött Magyarországra, kápláni beosztást kapott, mégpedig Bodrogkeresztúron. Ezt követően doktorált le, és szerezte meg a laude-fokozatot. Érdekes, hogy itt a hittudományi karon egyik elődömnél, Szabó Vendel fundamentálteológiai professzornál írta és védte meg 1941-ben tézisét, amelynek a címe *XI. Piusz pápa teológiája* volt. 1946–1947-ben ismét káplán lett, ezúttal Szerencsen, majd plébánosként működött 1948–1954 között Göncön, de ebben az időben már tanította a kispapokat, mégpedig – ez már a II. világháború után van – a magyarországi egyházmegyékben lévő, de a korábbi egyházmegyékhez tartozó papnövendékeket Hejcsén. Itt teológiát és filozófiát egyaránt oktatott, és nagyon fontos volt számára, hogy a lelkipásztorkodásból is kivegye

* Vö. *Délutáni találkozás. Hírtelünk krónikája*: <http://www.katolikusradio.hu/archivum.php?mev=2015&mho=06&mnap=29&mora=17&mperc=04>

a részét, hiszen később éppen az ő sajátos profilja lett az ígéhirdető papságnak a képzése, formálása, alakítása. Emellett elmélyült a teológia keretében is, így 1954–1959 között Egerben tanított. Elkészítette az újszövetségi Szentírás exegézisét tartalmazó jegyzetét, amely nagyon nagy segítség volt a papnövendékek számára, de eljutott a lelkipásztorkodó papság kezébe is, ugyanis stencilezett, hártavékony lapokon másolták és terjesztették ezt.

■ ZIMÁNYI ÁGNES: Gál Ferenc professzor Budapestre került a Hittudományi Akadémiára. Ez mikor történt?

■ KRÁNITZ MIHÁLY: 1959-ben kapta ezt a meghívást. Ezen a tanszéken olyan nagynevű teológusok is oktattak, mint Prohászka Ottokár vagy Schütz Antal. Az ő örökükbe lépett. Ez egy nagyon izgalmas időszak volt, mert XXIII. János pápa trónra lépésével egy új szellem indult el a katolikus egyházban. Ő hirdette meg a II. Vatikáni Zsinatot, majd VI. Pál pápa le is vezette azt. Tehát Gál Ferenc professzori munkájának és időszakának első része erre a reform korszakra esik, amikor úgy érezte, hogy a zsinat tanítását felkészültségéből fakadóan tovább kell adnia a magyar lelkipásztorkodó papságnak is. Valójában az a több évtized, amelyet a dogmatika tanszéken teológusként eltöltött, az egész magyar egyház javát szolgálta. A dogmatika és a teológia területén évtizedekre meghatározó volt az egyénisége. Tulajdonképpen a magyar teológiai irodalom megjelenése is Gál Ferenc nevéhez kötődik. Akkoriban katolikus munka vagy könyv csak cenzúra után jelenhetett meg, de mivel Gál professzor úr írásai nem érintették a közéletet, ezért ő kiadhatta tanulmányait. Ismert munkája, amelyet még egri tanárként írt *A katolikus hitrendszer* címmel, fejt ki igazából a teológia jelentőségét. Ebben a műben, bár Gál Ferenc még követi a korábbi skolasztikus és hagyományos teológiát, csírájában megtapasztalható mindaz, ami akár a II. Vatikáni Zsinaton a kinyilatkoztatással kapcsolatos megújulás volt. Később, 1960-ban nyomtatásban megjelent a *Katolikus hittételek* című dogmatikakönyve. Ez végül is azért jelenhetett meg, ahogy említettem, mert senkit nem támadott, senki ellen nem védekezett, hanem a hitigazságokat pozitívan tudta bemutatni. Az *Idő az örökkévalóságban* című műve 1963-ban jelent meg. Gyakorlatilag ezzel kezdte el bemutatni a rendszeres teológia egyes részeit, és válaszokat is adott a keresztény világnézet alapján azokra a kérdésekre, amelyek mindig is foglalkoztatták az embereket, például a teremtés, az evolúció, a csoda vagy az ember hivatása. 1967-ben adta ki *Az üdvtörténet misztériumai* című kötetet, amely már a II. Vatikáni Zsinatot követően egy megújult teológiát tükröz. A kötet végén szól a zsinati szellemről, és kifejti, hogy milyen örömmel töltötte el őt, hogy a II. Vatikáni Zsinaton a Szentírást mintegy trónra emelték, megkoronázták, felemelték és végighordozták a zsinati atyák között, amely azt jelentette, hogy minden gondolkodás az egyházzal, az egyház és a teológia megújulásáról csakis az Isten szava, a Biblia alapján lehetséges. 1968-ban jelent meg *A zsinat és a korforduló* című műve. Ez ismét bevezet bennünket a zsinat gondolkodásába, hiszen a tényleges zsinati dokumentumok lefordítása magyar nyelvre 1975-ben vált lehetségessé, tehát a zsinati tanítás egy kicsit megkésve, majdnem tíz évvel később jutott el Magyarországra és az akkori papsághoz.

■ ZIMÁNYI ÁGNES: Gál Ferenc a dogmatikát üdvtörténeti módon dolgozta fel. Ez valójában mit jelent? Milyen megközelítést?

■ KRÁNITZ MIHÁLY: A dogmatikát, tehát a teológia legkimagaslóbb tárgyát többféleképpen lehet megközelíteni, akár filozófiai szempontból, ahogy ezt tette nagyrészt a sko-

lasztika, akár az egyházatyák tanítása alapján, amelyből kinőtt a dogmatörténet, de meg lehet közelíteni a Szentírás tanítása alapján is. Gál Ferenc Rómában a biblikus intézet professzorait hallgatta, és már Egerben kommentárokat, magyarázatokat írt a vasárnapi olvasmányokhoz, perikópákhoz. Ezenkívül gyakorló lelkipásztorként is befolyásolta őt a Szentírás üzenetének, tanításának az eljuttatása a konkrét emberhez. Ezért az ő teológiájában is megjelenik az az üdvörténeti szemlélet, amely Jézus Krisztus, a Megváltó küldetésében teljesebbé válik. Ez azt jelenti, hogy vannak különböző fázisok az emberiség történelmében: a meghívás, a Messiás meghirdetése, a választott nép kiválasztása, majd pedig Jézus Krisztussal az új szövetség kezdete, ezután pedig az egyháznak az ideje. Ezek mind olyan állomások, amelyek segítségével bárki felfoghatja és megközelítheti azt a misztériumot, amelyet mi kereszténységnek vagy pedig keresztény vallásnak nevezünk. Gál Ferenc erre a jól bevált sémára alkalmazza a saját teológiai szemléletét, amely természetesen régít és újat egyaránt előhoz, hiszen ő még egy skolasztikus, egy klasszikus tanítást és oktatást kapott Rómában, de a későbbiek folyamán a II. Vatikáni Zsinattal képes volt megújulni, és megismerni azokat az új teológusokat is, gondolok itt éppen Joseph Ratzingerre vagy Hans Urs von Balthasarra, akik a hajtómotorjai voltak a II. Vatikáni Zsinat teológiai megújulásának. Ez a szemlélet nem elvontan vagy fennköltlen kezeli az egyházzal, a vallással, az ember sorsával, rendeltetésével kapcsolatos fogalmakat, hanem mindig szentírási megalapozással mutatja be az üdvösség misztériumát. Ez volt jellemző Gál Ferenc személyére, és azt hiszem, hogy ezért is volt népszerű. Gondoljunk csak arra, hogy a teológiai akadémikus órái mellett az egyetemi templomban – ennek számos alkalommal én is tanúja voltam – konferenciabeszédeket tartott, és százak hallgatták, nem csak a templomban, hanem a templom melletti úgynevezett kórusfolyosón vagy pedig az oratóriumban a kis kápolnában a sekrestye fölött, és vették fel magnóra és jegyzetelték. Nekem is megvannak mind a mai napig ezek az apró jegyzeteim, amelyeket az ő előadásairól, beszédeiről készítettem. Gál Ferenc tehát mindig kapcsolatban állt az élettel. Vallotta, hogy a teológus az egyházban él, a teológus lelkipásztori munkát végez a tanításával, oktatásával is, hisz mindez a híveknek a lelki életét szolgálja.

■ ZIMÁNYI ÁGNES: Hogyan tudná Gál Ferenc dogmatikaprofesszor nagyságát, teológiai kiválóságát összefoglalni? Mit jelentett ő a magyar teológia, a magyar teológusok életében?

■ KRÁNITZ MIHÁLY: Nem mehetünk el mellette csak úgy, mert aki a teológiával foglalkozik itt Magyarországon, nem kerülheti meg Gál Ferenc műveit, amelyek nemzedékek sorát oktatták, táplálták, jelentettek eligazodási pontot számunkra, legalábbis itt Magyarországon. Hiszen jól tudjuk, hogy voltak más magyar teológusok külföldön is, főképpen a jezsuita atyák közül. Elég, ha csak Alszeghy Zoltán nevét említem, aki Rómában a Gregoriana Egyetemen oktatott évtizedeken át, ott, ahol korábban Gál Ferenc tanult. Itt Magyarországon a teológus egyenlő volt Gál Ferencel. Az a kiegyensúlyozottság, az a küldetésstudat, az a lelkiismeretesség és az a hatalmas munkabírás, amely őt a kötelességeinek, feladatainak a teljesítésére rendelte, ugyanakkor egy szerény és puritán magatartás egyúttal harmóniába helyezte mindazt, amiről tanított, és hitelesítette is ezt. Tehát amikor Gál Ferencre tekintünk, akkor előttünk áll az a teológus, aki szellemet és lelki életet is adott kispapoknak, papoknak, híveknek egyaránt, és előttünk áll az az alázatos és szerény, de ugyanakkor nagyon bölcs férfiú, aki mintegy példaképe és mintája is lehet mindazoknak, akik ma teológiával foglalkoznak.

■ **CODIX IURIS CANONICI – AZ EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYV**

– Hivatalos latin szöveg magyar fordítással és magyarázattal –

Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ PÉTER

Szent István Társulat, Budapest 2015

pp. 943

Hosszú várakozás után 2015 nyár végére napvilágot látott az Egyházi Törvénykönyv ötödik, átdolgozott, magyar – latin kétnyelvű kommentált kiadása, Erdő Péter bíboros munkájának köszönhetően. Ismert, hogy az új kodifikált kánonjog első magyar kiadása röviddel az 1983. november 27-i hatálybalépést követően, 1984-ben jelent meg, a Szent István Társulat gondozásában. A törvénykönyv új megjelenése nagyon fontos esemény a magyar egyházi intézmények, a bíróságok, a kánonjogi oktatás számára, továbbá a Katolikus Egyház belső jogának pontosan rendezett megértése szempontjából.

Ez az alkalom különösen is felhívja a figyelmet arra a jelentős munkára, amit az 1950-es/60-as években Bánk József érsek-püspök, majd őt követően, a megújult kánonjog teljes terminológiáját áttekintve, Erdő Péter végzett, megteremtve a magyar kánonjogi szaknyelvet. Erdő Péter mindezt a hagyományt felhasználva, a már meghonosodott magyar teológiai és jogtudományi kifejezések széleskörű ismeretére építve – azok jelentéstartalmát behatóan vizsgálva és kritikusan alkalmazva – alakította ki az új Egyházi Törvénykönyv és az 1983 utáni egyházi jogalkotás kellőképpen világos szaknyelvi kerekeit és rendszerét.

Az új Egyházi Törvénykönyv eredeti formájában 1983. január 25-én került kihirdetésre, az azóta a szentek sorában tisztelt II. János Pál pápa (1978–2005) által, és váltotta fel a latin egyház tekintetében a XV. Benedek pápa által korábban kihirdetett, ún. 1917-es *Codex iuris canonici*-t. A kezdeményezés Boldog XXIII. János pápától indult (1958–1963), aki 1959. január 25-én római egyházmegyei zsinat és új egyetemes zsinat összehívását (vö. II. Vatikáni Zsinat), valamint a kánonjog reformját hirdette meg. Ez utóbbi munkában Bánk József püspök is tevékenyen részt vett, különösen az egyházi házassági akadályok rendszerének átdolgozása területén. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai harmonikusan kerültek beillesztésre az új Kódexbe, amely felosztásában is átvette annak hármas szerkezetét: az Egyház kormányzati, tanítói, és megszentelői feladat szerinti tárgyalási sorrendet. Ezt természetesen kiegészít az egyház anyagi javaira, az egyházi büntetőjogra, és az egyházi eljárásjogra vonatkozó könyv. A hosszas előkészítés után

II. János Pál pápa 1981. október 20-ra teljes ülést hívott össze, melynek munkája egészen október 28-ig tartott és a szövegtervezet kihirdetésre való alkalmassága mellett döntött. 1982. április 22-re befejeződtek a *schema* latin stílusán való pontosítások is.

A hatályos Egyházi Törvénykönyvet a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúció vezeti be, amelyben Szent II. János Pál pápa összefoglalja a kánoni normarendszer fontosságát, az Egyház életével – annak kezdetétől – való szerves és egyre jobban kikristályosodó egységét, a kánonjogtörténet legfontosabb és máig kiható eredménnyel járó állomásait, valamint az új kodifikációt szükségessé tevő társadalmi kihívásokat és az Egyház Világban való helyének reális és konstruktív értelmezését, szem előtt tartva a hitletétemény hiteles átadásának és az Egyház küldetése hatékony teljesítésének elengedhetetlen kánonjogi kereteit. A Kódex ezt követően hét könyvre oszlik. Az első könyv az általános normákat tartalmazza tizenegy cím alá rendezve. Ezek: I. Az egyházi jogszabályok (7–22. kk.); II. A szokásjog (23–28. kk.); III. Általános határozatok és utasítások (29–34. kk.); IV. Egyedi közigazgatási intézkedések (35–93. kk.); V. Szabályzatok és rendeletek (94–95. kk.); VI. Természetes és jogi személyek (96–123. kk.); VII. Jogcselekmények (124–128. kk.); VIII. Egyházkormányzati hatalom (129–144. kk.); IX. Egyházi hivatalok (145–196. kk.); X. Elévülés (197–199. kk.); XI. Kánoni időszámítás (200–203. kk.). A második könyv az Isten népe címet viseli, ami lényegében a személyekkel kapcsolatos területét öleli fel a régi kódexnek. Ez a könyv három részben, külön – külön foglalkozik a krisztushívókkal általában (204–329. kk.); az egyház hierarchikus felépítésével; illetve a megszentelt élet intézményeivel és az apostoli élet társaságaival. A két utóbbi terjedelmes jogterületet a törvényhozó két – két szakaszra bontotta (I. Az egyház legfelsőbb hatósága [330–367. kk.], II. A részegyházak és csoportjaik [368–572. kk.]; I. A megszentelt élet intézményei [573–730. kk.], II. Az apostoli élet társaságai [731–746. kk.]), amelyek további címekre, fejezetekre és bekezdésekre bomlanak. Az egyház tevékenységének második fő feladata a tanítói küldetés, amely a Kódex harmadik könyvében kapott helyet. Ide sorolható az Isteni Ige szolgálata (756–780. kk.); az egyház missziós tevékenysége (781–792. kk.); a katolikus nevelés (793–821. kk.); a tömegtájékoztatási eszközök (822–832. kk.); és a hitvallás (833. k.). A negyedik könyv az egyház megszentelő feladatával foglalkozik három részbe osztályozva ezt a területet: I. A szentégek (840–1165. kk.); II. Az istentisztelet más cselekményei (1166–1204. kk.); továbbá: III. Szent helyek és idők (1205–1253. kk.). Az ötödik könyv az egyház anyagi javairól (1254–1310. kk.), a hatodik az egyházi büntetőjogról (1311–1399. kk.), a hetedik pedig az eljárásokra vonatkozó egyetemes kánoni előírásokat tartalmazza (1400–1752. kk.).

Fontos aláhúznunk, hogy bár az Egyházi Törvénykönyv a Katolikus Egyház fejelemének kiemelkedő forrása, számos más jogforrás és jogszabály is rendezi az Egyház életét, akár a liturgia, akár az eljárásjog, vagy az egyház központi hatóságának működése – vagyis a római székhelyű központi szervek tevékenysége – területén. Azonban itt szükséges megemlíteni a hatályos 6. kánon 2. § előírását, amely kifejezetten utal azokra az esetekre, amikor az új Kódex a korábbi jogot ismétli meg. Ekkor a konkrét kánont a régi jogban foglalt és az ahhoz fűzött értelmezésekben szereplő álláspontot figyelembe véve szükséges értelmezni.

Az Egyházi Törvénykönyv 1983-ban történt kihirdetése óta több mint három évtized telt el, így ez időszak alatt, értelemszerűen, többször és több helyen került módosításra. Mindezzel párhuzamosan, az egyéb egyházi egyetemes jogszabályok és részleges egyházi normák hatására minden egyes jogterületen kellőképpen letisztult a szöveg mértékadó értelmezése, amelyben különösen is fontos szerepet kapott a korábbiakban Pápai Törvénytárgyaló Tanács, majd Törvényesszövegek Pápai Tanácsa nevet viselő központi

dikasztérium. Így az egyes törvénykönyv kiadások szövegéhez fűzött magyarázó megjegyzések tartalma is pontosodott, valamint kialakultak a Kódex szövegéhez fűzött kommentárirodalmi műfajok. Ezek közül említést érdemel a spanyol hagyományokat követő, egykötetes *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada* és a *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*. Mindkettő számos kiadást és fordítást ért meg (olasz, francia, angol). Kiegyensúlyozott, világos eligazítást ad a szintén egykötetes *Commento al Codice di diritto canonico*, mely 1985-ben történt első kiadása után 2001-ben jelent meg, a három kötetes új *Corpus Iuris Canonici* (vö. CIC; CCEO; Ap. Const. *Pastor Bonus*, 1988. VI. 28.) első részeként, jelentősen átdolgozott magyarázatokkal. Az Egyesült Államokban 1985-ben látott napvilágot *The Code of Canon Law. A Text and Commentary* címmel a CIC (1983)-hoz készült kommentár. Ennek második kiadásában, jóval egységesebb és lényegesen pontosabb magyarázatok olvashatók. A legrészletesebb kommentár-szerű kiadvány (az ún. exegetikus kommentár) Pamplónában jelent meg először 1996-ban, öt kötetben, melynek a spanyol eredeti változatát 2004-ben lefordították angol nyelvre is.

Ebben a felsorolásban Erdő Péter bíboros kommentált, kétnyelvű törvénykönyv-kiadása, az egykötetes, azonban kiemelkedően részletes és az egyes iskolák egyéni – nem általánosan elfogadott álláspontjait kerülő – munkák közé sorolható. Erdő Péter 2015. augusztusáig nemcsak az Egyházi Törvénykönyv főszövegében bekövetkezett módosításokat vezette át, és ültette át magyar nyelvre, hanem pontosította a korábbi kánonok fordításának a szövegét. A részletes kommentár-apparátusban különösen is tekintettel volt az egyes szentszéki központi szervek saját jogalkotására, jogértelmezésére, a legfőbb egyház hatóság újabb megnyilatkozásainak a beépítésére, valamint a legmértékadóbb szerzők stabil álláspontjának rögzítésére.

A Szent István Társulat jóvoltából napvilágot látott új – immár ötödik – kiadás, pontosan közvetíti a latin egyház kodifikált jogát, naprakész irodalommal, ill. a részletes bibliográfia tekintetében utalva a 2014-ben – szintén ötödik és jelentősen bővített – kiadásban megjelent *Egyházjog* című mű szakirodalmi jegyzékére. Ismert, hogy Ferenc pápa 2015. szeptember 8-án új – a házassági semmisségi perek eljárását tárgyaló – motu proprio-jával a latin Egyházi Törvénykönyvet is módosította. Ez már értelemszerűen nem kapott helyet a jelen kiadásban. Azonban a 2015. december 8-tól hatályos eljárási módosítások szövegének – amelynek egyes elemei a Kódex konkrét tartalmát is érintik – hivatalos fordítását szintén Erdő Péter bíboros végezte el, így annak terminológiája teljes mértékben összhangban van az új magyar-latin nyelvű törvénykönyv-kiadással.

Az Egyházi Törvénykönyv új formában, könnyebben használható, részletes tárgymutatóval ellátott naprakész normatív és világos magyarázatokkal alátámasztott tartalma, nélkülözhetetlen segítségül szolgál mindazok számára, akik az Egyház fegyelmi rendjét, mint az egyház tanításának kikristályosodott védelmét szolgáló, a mindennapos egyházi életnek a kinyilatkoztatás igazságához, és az üdvösség elérésére irányuló törekvésnek a tiszta kereteit kívánják megismerni, alkalmazni és a Tanítóhivatalhoz hűségesen követni.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ MOYNIHAN, R. – SOMOGYI, V.:

La fiamma della Fede.**Un dialogo con il cardinale Péter Erdő**

Libreria Editrice Vaticana

Città del Vaticano 2015

pp. 263

„A hit lángja” címmel látott napvilágot az az interjúkötet, amelyet Robert Moynihan és Somogyi Vikória készített Erdő Péter bíborossal, reflektálva a Katolikus Egyház életére, küldetésére, az általa közvetített értékekre és a jelenkori társadalmon belüli helyzetére. Robert Moynihan mértékadó és kiegyensúlyozott Vatikán-szakértő, számos interjúkötet szerkesztője és az *Inside the Vatican* folyóirat alapító rovatvezetője. Somogyi Vikória jól ismert szerkesztője a *Radio Vaticana* magyar adásának.

A kötet előszavát Angelo Sodano bíboros írta (pp. 5–8), középpontba állítva a valódi hitnek és hívő magatartásnak a jelenkori helyzetét, a mellette történő világos tanúságtétel jelentőségét. Ennek a megvalósításához álláspontja szerint, az Egyház tanításának nagyon alapos ismerete szükséges, mert csakis így lehetséges megfogalmazni az Egyház hiteles – saját identitását megőrző – kortárs kérdésekre adott válaszát. A bíborosi kollégium dékánja éppen ezt a tulajdonságát emeli ki a magyar bíboros-prímásnak.

Robert Moynihan a munka bevezetőjében (pp. 9–15) röviden összefoglalja Erdő Péter bíborossal történt megismerkedését, az interjúkötet keletkezésének körülményeit, melyben meggyőzően mutatja be az általa az egyik vezető kortárs keresztény gondolkodónak tekintett magyar érseket. Külön értékeli azt a könnyedséget, ahogy az egyes, nagyon összetett filozófiai, társadalmi, politikai, gazdasági, jogi és nem utolsósorban teológiai kérdéseket áttekinti és megválaszolja Erdő Péter. Azonban kitér a rendkívüli (2014) és rendes (2015) Családszinódus előkészítésében betöltött meghatározó szerepére is, amely során a bíboros mindig a kinyilatkoztatás szilárd talaján állva törekedett feloldani az eltérő álláspontokat.

A kötet három fejezetre oszlik. Az elsőben Erdő Péter bíboros életével és hivatásával kapcsolatos kérdéseket találunk (pp. 19–75); a második a keresztény hittel kapcsolatos alapvető – újra és újra felmerülő – kérdésekre keresi a választ a bíborossal folytatott dialóguson keresztül (pp. 77–148); végül a harmadik fejezet a kortárs problémákra fókuszál, arra a társadalmi közegre és azokra a kérdésekre, amelyek az Egyház tevékenységének a mindennapjait is alapvetően meghatározzák (pp. 151–259).

Erdő Péter bíboros életében az otthoni családi környezet, az átadott tiszta hit, a gyóntatóra való odafigyelés, a Szentírás olvasása és az arról történő elmélkedés, a papi hivatás és annak a kegyelmeiből fakadó optimizmus, különösen pedig a szentmise áldozat bemutatásának az öröme együttesen jelentik azokat a tényezőket, amelyek a rábizottak hiteles szolgálatát erősítik (pp. 19–36, 41–47). A Vatikán keleti politikájára adott válaszában a bíboros kristálytisztán összegzi az 50-es évektől a 70-es évek végéig tartó folyamatok történelmi tényeit, összefüggéseit, kihatásait, stb., különös tekintettel Mindszenty bíboros és Boldog Meszlényi Zoltán személyén keresztül (pp. 57–62).

A keresztény hit alapvető kérdései kapcsán a témák között megtaláljuk Jézus személyének, életének és tanításának lényegi összegzését; az Egyháznak és céljának világos fogalmakkal leírt hiteles értelmezését; a szentségek kiszolgáltatásának és azok vételének egyedülálló fontosságát; valamint az egyházban való hívő élet és a liturgiában való közreműködés jelentőségének egyedi hangsúlyait.

A kortárs kérdések az egyes kontinensek és kultúrák összefüggésében jelennek meg, amelyet Erdő Péter a megváltott emberiség antropológiai értelmezésén keresztül, valamint az ún. „új evangelizáció” jelentéstartalmának a pontos meghatározása útján ki-egyensúlyozott rálátással világít meg (pp. 225–240).

Az Erdő Péter bíborossal készült interjúkötet nemcsak az embert, a papot, a rábízottakért aggódó és rájuk odafigyelő főpáosztort mutatja be az olvasó számára, hanem tiszta fogalomvilágával a keresztény hittel és a Katolikus Egyház küldetésével kapcsolatos legalapvetőbb kérdésekben nyújt eligazítást. Azt a meggyőződést közvetíti, hogy a „hit lángja” képes megadni a szilárd alapot Krisztus tanításának követésében és hirdetésében.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ SZUROMI, SZABOLCS ANZELM:

Dottrina e disciplina della Chiesa. Teoria – fonti – istituti

(Aus Religion und Recht 20)

Frank & Timme, Verlag für wissenschaftliche Literatur

Berlin 2016

pp. 160

„Az egyház működése szorosan kötődik Krisztus személyéhez és az apostolok hagyományához, amelynek külső kifejezője az Egyház intézményes egysége; hierarchikus működésének – pásztori, tanítói és megszentelő tevékenységének – kereteit pedig az egyházfegyelem, azaz a krisztusi alapítástól kezdve kikristályosodott kánoni normák tartalmazzák, melyek elválaszthatatlan belső kapcsolatban vannak a hitletéteménnyel (...) Az Egyház működésének a történelemben letisztult fegyelmi keretei nem öncélú gátak rendszerét jelentik tehát, hanem éppen az üdvösséghez való biztos eljutás útját védik minden korok embere számára.” Ezekkel a szavakkal vezeti be Szuromi Szabolcs Anzelm, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének elnöke és egyúttal az egyetem rektora új kötetét, amelyben a Katolikus Egyház stabil tanbeli és fegyelmi álláspontjának legjellegzetesebb területeit mutatja be, az elmélet, a különböző forrásszövegek, és az egyes egyházi intézmények – beleértve a szentségek kiszolgáltatását – működésének kikristályosodásán keresztül. Az olasz nyelvű kötet a Szerző elmúlt egy évtizedes kutatásainak az összegzése.

A munka tizenegy fejezetre oszlik, melyek tematikájukban követik a hatályos Kódex szerkezetét. A mű gazdag anyaga magában foglalja az állami és az egyházi jogalkotás sajátosságainak és metodológiájának összefoglalását (pp. 13–24); az egyházmegyei káptalan működésének és az 1983. évi kodifikáció következtében megváltozott kompetenciájának elemzését (pp. 25–34); a plébániák és a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságainak egymáshoz való viszonyát (pp. 35–44); a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai egyedi kötelességeinek és jogainak osztályozását (pp. 45–54); a kanonoki élet reformjának jellegzetességeit a II. Vatikáni Zsinat után eltelt időben, a Premontrei Kanonokrend példáján (pp. 55–66); a szerzetesi intézményből történő átlépés kategóriáit és eljárását (pp. 67–74); a keresztség kiszolgáltatására vonatkozó előírásokat, az egyházfegyelmi, dogmatikai és liturgikus források tükrében (pp. 75–88); a szentmise bemutatására vonatkozó hatályos liturgikus jogi rendelkezések természetét és meg-

tartása szükségességének megvilgítását (pp. 89–104); az egyházi temetés hatályos jogi szabályozását (pp. 105–112); az ún. legsúlyosabb büntetendő cselekményekre vonatkozó egyházfegyelem kánonjogtörténeti forrásait és hatályos jogszabályi hátterét, valamint az egyes cselekmények meghatározását, osztályozását és a kiszabható, ill. kiszabandó büntetéseket (pp. 113–126); végül az egyházi büntetőeljárást megelőző ún. előzetes vizsgálat kifejtését, különös tekintettel a legsúlyosabb büntetendő cselekményekre (pp. 127–134).

A kötet, annak ellenére, hogy egyes részterületek alapján vizsgálja a Katolikus Egyház hatályos egyetemes és partikuláris jogát, mégis átfogó képet ad a kánonjog mint önálló szakrális jogrendszer teljes spektrumáról, módszeréről és működéséről (vö. pp. 17–23). Szükséges kiemelnünk a szerzetesjogot, valamint a szerzetesintézmények és az egyházmegyék, ill. plébániák egymáshoz való viszonyát taglaló fejezeteket, melyek számos új jogszabállyal, partikuláris joganyaggal és egyedi hangsúllyal tudják kiegészíteni a nemzetközi szerzetesjog irodalmát, beleértve a megszentelt élet új formáinak bekapcsolódási lehetőségeit a konkrét egyházmegye lelkipásztori és hívő életébe (pp. 40–44, 48–53). Ugyanígy kiemelésre méltó a szentmise bemutatására vonatkozó hatályos latin norma összehasonlító értelmezése, amely annak ellenére, hogy az utóbbi időben, ezen témában számos szentszéki rendelkezés született, nem kapott kellően hangsúlyos helyet a nemzetközi kánonjogi szakirodalomban (pp. 93–103). Ezen a téren – köszönhetően a Szerző objektív és kristálytisztá érvelésének – a munka kellőképpen kiegyensúlyozott megközelítése, nagyban segítheti a szentségtan területén felmerülő anomáliák tartalmi tisztázását és a legfőbb egyházi hatóság normatív szabályozásának megértését (pp. 113–114). Csak üdvözölhetjük azt a precíz, a legkorábbi ókori és középkori forrásokig visszanyúló, pontos elemzést, amelynek segítségével áttekinthetően és kellő rálátással mutatja be a Szerző mindazt a jogi eszközt, amellyel a „delicta graviora” kérdéskörét a legszigorúbb módon kezeli a katolikus egyházfegyelem (pp. 115–124), nem a 20–21. századi világi – külső – elvárások miatt, hanem éppen saját életének és céljának, azaz a lelkek üdvösségének az előmozdítása és védelme érdekében (vö. p. 125). Hasonló módon, nagyon jelentősek azok a megállapítások, amelyek az egyházi büntetőeljárást megelőző előzetes vizsgálat, azaz a „De praevia investigatione” normáinak egyértelmű megvilgítására szolgálnak. Ez utóbbi vizsgálatok elemeinek maradéktalan megtartása az Egyház közérdekét tartja szem előtt, így aprólékos leírása fontos segítséget adhat, elsődlegesen a legsúlyosabb büntetendő cselekmények következetes kezelésének megértéséhez és alkalmazásához (pp. 130–133).

A kötetet a tartalomjegyzék (pp. 5–8) és az előszó után (pp. 9–10) a szakirodalomban bevett tudományos rövidítések listája vezeti be (pp. 11–12); a témákban történő további részletes tájékozódást pedig a mű végén helyet kapó, teljességre törekvő, forrás és nemzetközi irodalomjegyzék segíti (pp. 135–157), melyet rövid, angol nyelvű tartalmi összefoglaló zár (pp. 159–160).

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Szuromi professzornak az *Aus Religion und Recht* sorozatban, Berlinben napvilágot látott immár harmadik kötete – köszönhetően az egyes fejezetek naprakész és világos bemutatásának – nagymértékben hozzájárul a Katolikus Egyház önálló jogrendjének a megértéséhez, és az utóbbi évek legfontosabb – akár laikus, akár klerikusi oldalról megjelenő – kérdéseinek a tisztázásához.

Ferenczy Rita

■ ROUCO VARELA, A. M.:

La familia, motivo de esperanza

(Biblioteca de autores cristianos 203)

CLM Artes Gráficas

Madrid 2015

pp. 246

Madrid emeritus bíboros-érseke, Antonio Maria Rouco Varela a 2014. október 5–19-ig ülésező rendkívüli szinódus témájához kötődően állította össze a családdal kapcsolatos teológiai és egyházfegyelmi megfontolásokat összegző, az Egyház mindennapi lelkipásztori tapasztalatát is szem előtt tartó kötetét. A munka közzétételének – ahogy 2015 folyamán számos más szakteológiai publikációnak is – az indoka egyértelműen a 2015 októberére összehívott rendes szinódus megfelelő előkészítése volt (vö. *Presentación*, p. xi). A kötetbe éppen ezért átdolgozott formában, egységes szerkezetbe rendezve illesztette be a szerző a kérdéskörben 2000 óta megfogalmazott elemzéseit.

A műben négy fő téma kerül tárgyalásra, önálló fejezetekben. Az első, általánosságban mutatja be a Katolikus Egyház házassággal kapcsolatos alapvető tanítását (pp. 3–88). Ezen belül a Szerző külön elemzi a házasság és a család fogalmának lényegi és tartalmi egymáshoz rendeltségét (pp. 3–42); a család életének mindennapos emberi vonatkozásait (pp. 43–82); valamint az Egyház mindehhez kötődő aktuális és szükséges lelkipásztori tevékenységét (pp. 83–88). Rouco Varela bíboros a Szentcsalád életét használja fel a katolikus családmódel lényegi meghatározására. Ez általános és visszatérő motívuma a kötetnek, a második fejezet pedig teljes egészében ennek a részletes teológiai, kánonjogi, lelkipásztori és erkölcsi szinten történő bemutatásának van szentelve (pp. 89–146). A témán belül a Szerző kihangsúlyozza a Boldogságos Szűzmária sajátos életpéldáját, amelynek valamiképpen tükröződnie kell a keresztény családon belül (pp. 89–96); Názáretet, mint „iskolát” jellemzi, amely az alapvető emberi erények elsajátításának az otthona (pp. 97–104); a Szentcsalád életében bekövetkezett egyes helyzetek és nehézségek felvázolásán keresztül igyekszik útmutatást adni arra, hogy miként szükséges a család életével összefüggő problémákat az evangéliumi tanítás fényében kezelni (pp. 105–112); de összegzi a Szentcsalád tanúságtételének üzenetét a hiteles Krisztus-követésre építő házastársak számára (pp. 113–120), amelyben hangsúlyos helyet kap az Isten házában való tartózkodás, azaz a templomon belüli imádságos és szentségi élet (p. 120). Mindezek tükrében méltán nevezi Rouco Varela bíboros a názáreti „lakást” a család sziklaalapjának (pp. 121–130), a szeretet feloldhatatlan közösségének (pp. 131–138), amely kitüntetten kapcsolódik a Teremtő kezdeményezésére épülő tökéletes isteni szeretethez (pp. 139–146). Külön kitér az evangéliumok családról szóló tanítására és annak a lelkiismeretben kötelező továbbadására, a keresztény családok életén keresztül (pp. 147–204). Ez már a keresztény családideál küldetésének kérdéskörét is felveti (pp. 165–198), amely különösen a kölcsönös szeretetben, az Egyház mindennapi életébe történő minél szorosabb bekapcsolódásban, az egyén életének cselekedetein és a Krisztus által alapított szentségeken keresztül megszentelődésében, a szülők iránti feltétlen tiszteletben és a szülők gyermekeik felé megnyilvánuló egyedi szeretetében, a hit továbbadásában, az imádság mint a „lélek iskolájának” folyamatos gyakorlásában, és a családi közösség megőrzésében kell megnyilvánulnia. Ez az, ami a Szerző értelmezésében, kihangsúlyozza a fiatalok iránti sajátos felelősségét a mindennapi családi életnek (pp. 199–204). Az utolsó fejezetben a madridi emeritus-bíboros korunk egyik legösszetettebb problémakörét elemzi, amely

a legnagyobb hatással van a család intézményére a társadalmon belül: a posztmodern államok által létrehozott olyan értelmezési, szociális, jogi és kulturális kereteket, amelyek képesek a nem sziklaszilárd alapokon álló családi közösség szétzilálására (pp. 205–241). Ehhez felvázolja a bibliai családmoddellen nyugvó társadalom változásának történeti hátterét, az állami jogalkotásban fokozatosan erősödő módon megjelenő és a tiszta – kinyilatkoztatáson alapuló – családesezményt háttérbe szorító, a természetjogtól elszakadó alapelvek túlsúlyba kerülését (pp. 211–216). Azonban mindezzel szemben rögzíti az emberi teremtett természetből fakadó családmoddellhez való visszatérés szükségességét, az Egyház súlyos kötelességét ennek az eredeti – a Szentcsaládot példának tekintő – családesezménynek a megóvására és előmozdítására (pp. 217–220), amely egyedül képes hiteles módon kifejezni a házasság és a család valódi méltóságát és a társadalom egészséges szerkezetét (pp. 221.224, 229–234).

Antonio Maria Rouco Varela bíboros kristálytisza, hosszú és széleskörű lelkipásztori tapasztalaton nyugvó, az Egyház tanítását pontosan értő és értelmező új kötete azt a keresztény családeideált mutatja be, amelynek fokozatos eltűnése az okozója számtalan helyen és helyzetben azoknak a kríziseknek, amelyet a kortárs társadalomban megtapasztalunk. A Szerző a keresztény család hívó életére építve mutatja be, azt a valós alternatívát, amit nem az Egyház tanításának a megváltoztatása, hanem éppen a kinyilatkoztatásból megismert igazság hűségese megőrzése tud kínálni a kortárs társadalom számára.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ROKAY ZOLTÁN:

Iszokratész attikai rétor művei (II. kötet)

– fordítás a görög eredetiből –

(Textus Receptus sorozat)

Lux Color Printing és Szulik Alapítvány, Óbecse 2015

pp. 368

Négy évvel ezelőtt 2011-ben jelent meg az a fordítás Rokay Zoltán tollából, amely Iszokratész attikai rétor műveinek egy részét tárja az olvasó elé. 2015-ben sokak várakozásának megfelelően a II. kötet is elkészült, amely szintén az óbecsei Lux Color Printing és Szulik Alapítvány Textus Receptus sorozatába illeszkedik be.

Iszokratész életét Kr. e. 436-tól 338-ig számítjuk, gazdag család sarjaként szofisták mellett tanult, s megfordult Szókratész tanítványi körében is. Megírt beszédein keresztül a közvéleményt próbálta meg befolyásolni, s Athén politikai vezetőit igyekezett alakítani. Abban az időben a peres ügyeket kezdeményező emberek és a vád alá helyezett nem ügyvédekhez fordultak, hanem rétorokhoz, akik számukra beszédeket írtak meg. Iszokratész műveinek nagy része ilyen vád-, illetve védőbeszédekből áll. A nevelés kérdéséről illetően a következő volt az álláspontja: nem jó, ha az ifjak csak elvont ideákat taglaló elméletekben részesülnek, ugyanakkor a szofisták tanítási módszerével szemben az sem helyes, ha semmi mást nem tanulnának az ifjak, csak a retorikai ügyeskedések technikáit, melyeken keresztül kényük-kedvük szerint befolyásolhatják hallgatóikat. Rétorként a retorikáról azt gondolta, hogy annak nem szabad a cinikus meggazdagodás eszközévé lennie, hanem az a célja, hogy legyen megfelelő eszközünk az emberek megjobbítására.

Véleménye szerint a jó rétorok egyrészt szerencsések is kapott talentumaik fényében, másrészt pedig sok gyakorlatnak vetik alá magukat, ez utóbbi nélkül ugyanis semmire sem vezet a tehetség. Iszokratész saját iskolát, akadémiát nyitott tanítványai számára pár évvel megelőzve Platónt. Tanítványainak azonban nemcsak retorikát tanított, hanem közben saját filozófiáját is közvetítette számukra.

A fordítás kötetében Iszokratész művei, beszédei előtt minden esetben találunk egy előzetes áttekintést, amely vázolja a beszéd tartalmát, keletkezésének körülményeit és indokait. Ezt követi a művek tartalmi vázának megjelenítése, s ezután olvashatjuk a görög eredetiből fordított szövegeket. A *Panathenaikoszt* Iszokratész az „összes athénihoz” írja, benne a szofisták rágalmait utasítja vissza, közben pedig Athén nagylelkűségét és politikai bölcsességét emeli ki Spártával szemben többek között a perzsa-háborúk összefüggésében is. A *Plataikosz* című mű azzal kapcsolatban foglal állást, hogy Plataia városa segítséget kér Athéntől, hogy ne kelljen nekik Thébához csatlakozni. A *Lovaszfog* című írás Alkibiadész védőbeszéde egy feltételezett bírósági eljárás idején, a *Trapezeutikosz* egy pénzváltó ellen megfogalmazott panasz, aki a nála letétben hagyott pénzt, s annak kamatát nem fizette vissza, az *Aiginétikoszon* keresztül egy hagyatéki vitába olvashatunk bele, *Lokhitéz* és *Euthynosz* ellen pedig elkövetett bűntények okán olvashatunk vádiratokat. A könyv további részében arról tájékozódhatunk, hogy Iszokratész nevéhez milyen leveleket tulajdonítunk, továbbá hogy mit tudhatunk elveszett szónoklattan könyvéről. A könyv lezáró részeit képezik az a kommentár, mely az első és a második kötet írásaihoz egyaránt ad fogalommagyarázatokat, fontos eseményekhez évszámokat, személynevekhez körülírásokat; továbbá az a két tanulmány, amelyek első esetben Platón és Iszokratész viszonyát mutatják be, második esetben pedig a 20. századi Iszokratész recepcióról számolnak be.

Iszokratészlől tudjuk, hogy Platónnak nem csak kortársa, hanem egyben vetélytársa is volt. Platón maga a Phaidroszban említi nevét, Diogenész Laertiosz Platónról beszélve úgy említi őt, mint Platón barátját. Christoph Eucken szerint Iszokratész és Platón legfontosabb összefüggése abban mutatkozik meg, hogy fontos kérdésként kezelték a beszéd és valóság viszonyát, a hiteles és igaz ismeretek természetét, a retorika szerepét és természetét, az írásbeliség és szóbeliség problematikáját. Platón a Phaidónban dicsérettel szavakkal illeti Iszokratészt, azonban ezt egyesek ironikus hangvételűnek találják, amin keresztül Platón valószínűleg csak fölényt akarta inkább éreztetni. A Platón és Iszokratész közötti viszony tehát egyáltalán nem helyezkedik egyszerű képletbe, s ennek a bonyolult kapcsolatnak a részleteire derít fényt a könyvben a fordításokat és a kommentárt követő első tanulmány. A második tanulmányban, ami a könyv záró fejezete, Rokay Zoltán azt vázolja fel tömören, hogy az írásbeliség és szóbeliség problematikáját firtató ókori filozófiai diskurzusba hogyan kapcsolódik be a 20. évszázadban Jacques Derrida gondolkodása.

Iszokratész műveit illetően eddig csak részleges, szórványos magyar fordításokkal találkozhatott a magyar olvasó, s ezt a hiányosságunkat pótolja Rokay Zoltán két kötetben összegyűjtött fordítása. A fordításhoz az Immanuel Bekker féle görög kiadást használta fel, s így jelenhet meg végre teljes alakjában a nagynevű rétor a magyar olvasók előtt. A két kötetes fordítás igazi ritkaság, ami miatt rendkívül nagy köszönet és elismerés jár a fordítóknak!

Vincze Krisztián

- BRIAN EVAN ANTHONY DAVIES OP:
Thomas Aquinas's Summa Theologiae.
A Guide and Commentary
 Oxford University Press 2014
 pp. 454

Brian Davies domonkos rendi szerzetesnek, a Fordham University professzorának már számos írása született Aquinói Szent Tamás gondolkodásáról. 2011-ben jelent meg az a kézikönyv (*The Oxford Handbook of Aquinas*), melynek szerkesztésében munkatársa volt Eleonore Stump, s amely kötetben a tamási teológia legismertebb szakértői szentelnek egy-egy fejezetet az Angyali Doktor életművében kulcsfontosságúnak tekinthető kérdéseknek. Szintén 2011-ben jelent meg az az írása, amely Isten és a világban tapasztalható rossz viszonyát tárgyalja (*Thomas Aquinas on God and Evil*), s Aquinói megismeréséhez bevezetőnek szánt ismertebb műve még 2003-ban látott napvilágot (*Aquinas: An Introduction*).

Brian Davies legújabb könyve abból indul ki, hogy az Angyali Doktor gondolati hagyatékának a *Summa Theologiae* olyan részét képezi, amit nem lehet megkerülni, azt olvassunk, s korunk gondolkodásának tükrében egyben újraolvassunk is szükséges. A könyv egyrészt azoknak szól, akik még nem ismerik a *Summa*-t, azért, hogy kedvet kapva hozzá kezükbe vegyék a 13. században írt művet, másrészt pedig azoknak is szól, akik már kifejezetten járatosaknak számítanak a *Summa* olvasásában. Brian Davies a *Summa*-t végig kíséri az egymás után csoportba szedett quaestio-knak megfelelően, s azokat oly módon kommentálja, hogy közben gyakran utal az akkori filozófiai és teológiai környezetre is.

Kiindulópontként a kommentári rész bemutatja a tamási Sacra Doctrina fogalmát és annak szükségességét, aztán elindul Isten létének tárgyalására, taglalva Isten létét, természetét, a Szentháromság személyeit, az angyalok, a teremtett világ és az ember helyzetét. A prima secundae nyomvonalát követve az emberi cselekedetek, az erkölcs és a boldogság összefüggését tanulmányozza és vezeti a könyv, részletesen láttatva azt, hogy Tamás mit gondolt az emberi érzelmek természetéről, az erényekről, a Lélek ajándékairól, a bűnről, annak eredetéről és hatásairól, valamint a kegyelem és a törvény összefüggéseiről. A secunda secundae az isteni, majd a sarkalatos erényeket vázolja, s a Szentlélek által adott kegyelmekre tér ki. A tertia pars a megtestesülés tényéből indul ki, aztán Jézus Krisztus életét, halálát, feltámadását, mennybemenetelét kíséri szemmel; ezután pedig a szentségek taglalására kerül sor.

Mielőtt ezek a kommentári részek kerülnek kifejtésre a könyv szerzője módszerének sajátosságait tisztázza, amelynek megfelelően óvakodik attól, hogy az parafrázisban merüljön ki, bár az sem célja, hogy kifejezetten történeti összefüggésekre világítson rá. Brian Davies hosszú éveken keresztül tanított és írt Szent Tamásról, s ebben a könyvében azt tartja egyik legfontosabb feladatának, hogy az olvasókkal azt láttassa pontosabban, egyáltalán milyen körülmények közepette és milyen célból kezdte el Tamás a *Summa*-t írni. Hosszan elemzi azt is, hogy egyáltalán milyen struktúrája van ennek az opusnak, miközben igyekszik a mű egészéből azokat a kulcsfogalmakat megvilágítani, melyek nélkül, s melyek összefüggése nélkül biztosan nem érthető a *Summa*. Az életrajzi bevezetőben és a *Summa* a keletkezését bemutató fejezetben megismerhetjük azokat a nagy elméleteket, amelyek a megírás okát jelenítik meg. Hogy a tehetségesebb, a magiszterekké lett szerzetes testvéreinek vagy éppen a lelkipásztori életben, a lélek gondozásban

aktívan cselekvő testvéreknek, az ókori (leginkább arisztotelészi) filozófiát jól ismerőnek vagy inkább a keresztény hitet szintézisben látni akaróknak szánta-e pontosan a *Summa*-t – nos, ezekben a kérdésekben sok érv és ellenérv ismeretes, melyeket a szerző tételelesen különít el és helyez mérlegre. A könyv olvasója megtudhatja azt is, mennyire és miért nem volt a *Summa* fogadtatása magán a domonkosok rendjén belül sem akadálytalan a kezdetekben. Szintén a bevezető fejezetek mutatnak rá arra, hogy klasszikus séma szerinti felépítése a *Summa*-nak, az ún. exitus-reditus szerkezet, egyáltalán nem magától értetődő, hiszen a *Summa* első részei olyan problémákat tárgyalnak, amelyek ebbe a szerkezetbe nem egykönnyen illeszthetők be. A könyv egyik legizgalmasabb fejezete azt tárgyalja, hogy a *Summa* mennyire tekinthető teológiai és/vagy filozófia műnek, mit értünk az alatt, hogy Aquinói filozófiai fogalmakat és érvelésmódot használ, miközben evidenciaként kezeli a Biblia és a kinyilatkoztatás tartalmát.

A könyv zárófejezete összegző és értékelő módon szeretné bemutatni a *Summa* filozófiai érdemeit és teljesítményeit, amelyek kifejezetten az Istenről és az emberi természetről tett tamási kijelentésekhez kapcsolódnak. Ugyanakkor a legnagyobb bátorsággal tesz a szerző utalásokat arra, hogy mit lehet a mai ember szemével tekintve a tamási gondolkodásban inkoherensnek tartani, és a filozófiának a teológiával való keveredéséből adódó hibaként megjelölni. Ebben a részben így olvashatunk Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell *Summa*-t érintő kritikus megjegyzéseiről, és Richard Swinburne eltérő jellegű „istenérveiről” is. Végezetül a *Summa* teológiája kapcsán említésre kerül az is, milyen problémák adódhatnak abból, hogy Aquinói Ádámot a *Summa* több helyén is konkrét történeti személyként mutatja be; Krisztusról pedig hiába állítja, hogy isteni és emberi természete van, mégis sokszor olyan tulajdonságokkal ruházza őt fel, amelyek tükrében Jézus kifejezetten „szokatlan és rendellenes” emberként jelenik meg előttünk. A könyv legnagyobb erénye talán az, hogy rendkívül tág horizontot nyújt az olvasónak azért, hogy teológiai és filozófiai számvetések tükrében láttassa a klasszikus, az olvasandó és a mindig újraolvasandó *Summa Theologiae*-t.

Vincze Krisztián

■ FREDERICK CHRISTIAN BAUERSCHMIDT:

Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ

Christian Theology in Context

Oxford University Press 2013

pp. 342

A Christian Theology in Context könyvsorozatnak az a célja, hogy bemutassa az egyház életének fontosabb teológusait az apostoli időszaktól elkezdve egészen napjainkig úgy, hogy a konkrét teológust, annak gondolatvilágát beágyazzák az akkori társadalmi élet gyakorlatába, a kor szellemiségébe és kulturális környezetébe. A könyvek mindig egy bizonyos szellemi környezetben íródnak, így teljesebb megértésükhöz az olvasónak tisztában kell lennie a könyv keletkezésének élethelyzetével is. Frederic Christian Bauerschmidt könyvének egyik kiinduló pontja szerint Szent Tamás teológiai és filozófiai gondolatvilága teljes egészében arra irányult, hogy a prédikáló és a lekipásztorkodásban tevékenykedő domonkos szerzeteseknek nyújtson segítséget.

Bauerschmidt könyve elsősorban arra szeretne tanácsot adni, hogy hogyan érdemes Szent Tamás szövegeit filozófusként és/vagy teológusként megközelíteni. Ugyanakkor a könyv arra is ígéretet tesz, hogy általános, bevezető kommentárként is használható, ha valaki ismerkedni szeretne az Angyali Doktor írásaival. Tamást úgy tekinti a mű szerzője, mint aki egyfolytában a hit és az értelem szintézisében dolgozott azért, hogy ezáltal a hívők számára Krisztus gyakorlati követése váljon könnyebbé. A könyv bevezető részei Szent Tamás korának intellektuális és egyházi környezetét elemzik. Ezt követően a könyv szerzőjének az a véleménye kerül alátámasztásra, mely szerint Tamás egész életműve a domonkos rend céljainak alárendelt teológiai tervnek tekinthető. Az első rész harmadik fejezete a praeambula fidei témáit tárgyalja, azokat az Istenről, emberről és világról szerezhető felismeréseket, melyeket az ember önerejéből a kinyilatkoztatás nélkül is megszerezhet. A negyedik fejezet azt világítja meg, hogy az ember hitének megértése, s a hittartalmakat illető filozófiai érvelések milyen szerepet töltenek be és hogyan nyújthatnak segítséget a lelkipásztorkodásban szolgáló testvérek prédikáló feladataiban. A könyv második része Tamás gondolatainak azt a részét vizsgálja, melyek a gyakorlati, a konkrét Krisztus-követés megkönnyítését igyekeznek előmozdítani. Így az ötödik fejezetben Tamás krisztológiája úgy kerül bemutatásra, hogy azt Bauerschmidt sokkal eredetibbnek értékeli, mint általában azt más Szent Tamás szakértők teszik. Bauerschmidt szerint nem igaz, hogy Tamás esetében (csak) a metafizika az, ami egészen sajátos, hanem Tamás krisztológiája is egészen eredeti vonásokat hord magán; sőt az egész Tamási teológiának tulajdonképpen ez a krisztológia lesz a belső éltető elve. A hatodik fejezetben a szentségek kegyelmi ereje és az erények kerülnek elemzésre. A hetedik lezáró fejezet egy tömör (gazdag irodalmat megemlítő) áttekintés arról, hogy a tomizmusnak milyen története alakult ki az idők folyamán.

A 12. századi események közül Bauerschmidt kiemeli azt, hogy a szerzetesek a kolostorok falain túl az egyetemi életnek is részeseivé válhattak, s ezen keresztül egyfajta világiasabb magatartás jellemezte őket, hiszen úgy jelennek meg a skolasztikusok, „mint akik többet olvasnak, mint imádkoznak”. Ennek a kornak nemcsak az a fontos jellemzője, hogy az egyetemek egymás után alakulnak meg, s hogy a populáció növekszik Európában, hanem sokkal inkább az, hogy a szellemi légkört újfajta optimizmus jellemzi. Szent Viktori Hugó szerint az emberi természet romlottságán sokat lehet alakítani, s ennek útja egyrészt a szentségekre épített keresztény életforma, másrészt pedig a tanuláson, tanításon keresztül megvalósítható emberformálás. E korszakban tehát az ember újra képes bízni önmagában, bízik abban, hogy a dolgok természetét megértheti, s abban is, hogy az emberi élet a dolgok természetével összhangban élhető. E korszak a tamási életművet nagy mértékben befolyásoló eseménye az is, hogy tömegesen áramlanak be a szellemi köztudatba nem keresztény művek is, amelyek a görögül beszélő Kelet és a latinul beszélő Nyugat közötti hídverésnek lesznek mozzanatai. Érdekes észrevételt találhatunk azt illetően, hogy milyen műfaji összefüggés van Petrus Abaelardus „Sic et non” könyve, a Decretum Gratiani, Szentviktori Hugó De Sacramentis Christianae Fidei műve és Petrus Lombardus Szentenciás könyve között, s e művek vajon miért is tekinthetők a summa műfaj elődeinek.

Hogy Szent Tamás filozófusként vagy teológusként tekintett-e önmagára, s hogy nekünk öt filozófusnak vagy inkább teológusnak kell-e tekintenünk, olyan kérdések, melyeket illetően mást mutatnak Fernand van Steenberghen, Ralph McInemy és Etienne Gilson véleményei. Bauerschmidt szerint azonban Szent Tamás módszerét akkor értjük meg jobban, ha észrevesszük, hogy az ő tanítása arra is tekintettel van, hogy már nemcsak az a fontos, hogy mit közlünk igazságként, hanem az is fontos, hogy közben azt is

átadjuk, hogy az miért tekinthető igaznak. Tamás úgy tűnik fel, mint aki magában átgondolta, mint aki magában végig érvelte, hogy mit miért és hogyan tekint igaznak.

A könyv utolsó fejezetének feladata a tomizmus végig követése, annak felvázolása, hogy Tamás halála után mi történik életművével. Ez kezdetét vette a domonkos renden belül megjelent eltérő véleményekkel, valamint a domonkos és a ferences rend rivalizálásával. Fontos epizód volt benne Thomas Cajetan sajátos kommentátori szerepe, Luther rosszsallása. Majd a tomizmus olyan formát öltött, amely a modernizmus elleni harci eszközévé akart lenni, s eljött az az idő is, amikor a tamási teológiához egészen újszerűen viszonyultak olyan szerzők, mint pl. Henri Bouillard SJ, Reginald Garrigou-Lagrange OP, Etienne Gilson vagy akár Maurice Blondel. Bauerschmidt szerint a teológiát mindig jellemzi az időhöz, a történelemhez való kötöttsége, ugyanakkor képes a fejlődésre is, és éppen ez történt és történik és történhet a tamási gondolatvilággal is. Tamás gondolatvilága természetesen tükrözi saját időkondicionáltságát, de letagadhatatlan benne az a törekvés, hogy mint teológia a keresztény spiritualitást adekvát értelmi eszközökön keresztül célzott megvalósítani.

Mindezek tükrében Bauerschmidt szerényen summázza könyvének célját, amely abban állt, hogy Szent Tamásról árnyaltabb képet mutasson fel olvasói számára. Az új árnyalat szerint Tamás életműve mélységében evangéliumi, s amennyiben filozófiai, az azért az, hogy evangéliumi lehessen. Reméli, hogy ez Tamást illetően tényleg igaz, az olvasónak pedig hasznos, leginkább azért, hogy Krisztus követésében mindannyian könnyebben haladhassunk előre.

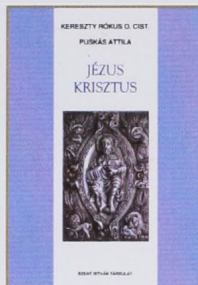
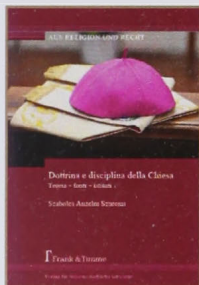
Vincze Krisztián

- Szeptember 10-én került sor az egyetem ünnepélyes tanévnyitójára a Szent II. János Pál Díszteremben, 19-én pedig a Katolikus Egyetem *Veni Sancte*-jára az Egyetemi Templomban.
- Szeptember 17-től 20-ig Leuvenben rendezték meg az Európai Katolikus Teológiai Társaság (ESCT) konferenciáját és közgyűlését, amelyen a Kar tagjai közül Perendy László vett részt. A *Dei Verbum* konstitúció megjelenésének 50. évfordulóján a konferencia témája a Szentírásnak mint a teológia lelkének tanulmányozása volt. A nagy konferenciához csatlakozó ún. junior konferencián előadást tartott Hoványi Márton, Karunk doktorandusz hallgatója. A következő konferencia 2017-ben Strasbourgban lesz.
- A tanév első rendes kari ülése október 5-én volt, amelyen a Dékán köszöntötte Dr. Laurinyecz Mihályt, az Erkölcssteológiai Tanszék új vezetőjét. A kari tanévnyitó ünnepi ülést október 6-án tartottuk, amelyen a dékán átnyújtotta a diplomákat a tanév során végzett hallgatóknak, az elsőévesek pedig fogadalmat tettek.
- Október 7-én volt Karunk szakmai napja, amelynek címe: *A fény szimbolikája a katolikus teológiában*. A következő előadások hangzottak el: Réthelyi Miklós: *A fény nemzetközi éve, 2015*; Szuromi Szabolcs Anzelm: *Teológiai-társadalmi tanítás: A fény és az üvegablakok szimbolikája a 12. századi templomépítészettől*; Török József: *A fény és a kereszténység*; Kocsis Imre: *A fény mint fizikai valóság és mint szimbólum a Biblia tanúságtétele szerint*; Rokay Zoltán: *Fény és világosság Fichte és Schelling filozófiájában*; Vincze Krisztián: *A nem teremtett fény fogalma és szerepe a keleti lelkiségben*.
- Az egyetemünk alapításának 380. évfordulója alkalmával rendezett ünnepségsorozat keretében október 14-én a Kar tanszékvezetői érdekesítő előadásokat tartottak tanszékük történetéről. Másnap, 15-én a Pázmány Napok központi ünnepsége során az Egyetemi Tanács díszdoktorrá fogadta Antonio Rouco Varela bíborost, nyugalmazott madridi érseket, aki előadásában az egyház XVI. századi megújulásáról beszélt, amelyben nagy szerepe volt Avilai Szent Teréz egyháztanítónak is. Délután az ITK Aulájában adta át a rektor a Pázmány Plaketteket és a kitüntető okleveleket, majd az Egyetemi Tanács doktorrá fogadta azokat a hallgatókat, akik idén védték meg disszertációjukat. Este hálaadó szentmisével fejeződtek be a központi ünnepségek, amelynek főcelebránsa a díszdoktorrá fogadott bíboros volt.

- Másnap a Kar ünnepi konferenciát tartott Gál Ferenc születésének 100. évfordulója kapcsán, amelyen az előadók a dogmatika tanszék egykori vezetőjének és az újjászervezett egyetem első rektorának munkásságát méltatták. A dékáni köszöntő után a következő előadások hangzottak el: Török József: *Gál Ferenc egy hallgató szemével*; Rózsa Huba: *Gál Ferenc és a Szentírás*; Puskás Attila: *Gál Ferenc, a dogmatikus*; Dolhai Lajos: *Gál Ferenc szentségtana*; Bolberitz Pál: *Gál Ferenc teológiája*.

- Dr. Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk kánonjogi tanszékvezető professzora és Egyetemünk rektora számos hazai és külföldi konferencián vett részt (szervezőként és egyúttal vezérelőadás vagy szekció-előadás megtartásával). Ezek kronologikus sorrendben a következők voltak: Symposium classicum peregrinum – International Conference on Goddess Inno, Budapest (2015. június 16); Letters of Pope Innocent III and Constitutions of the Fourth Lateran Council, Orange, CA, USA (2015. június 18); Paleographical Analysis of Medieval Textual Witnesses of the Pre-Gratian Canon Law Collections, Orange, CA, USA (2015. június 19); Information Technology and Bionics: Symposium in Memory of Tamás Roska, Budapest (2015. június 23); Christendom College, VA, USA (2015. június 29–július 10); Catholic University of Mexico, Mexico City (2015. július 20–31); Matrimonial Process Law of the Church from Historical Perspective, Los Angeles, CA, USA, (2015. augusztus 4); Il diritto canonico nella storia: studio e ricerca sulle fonti, Velence (2015. szeptember 2-4); The Role of The Religion in Turkic Culture, International Conference, Budapest (2015. szeptember 9-11); Scriptorium: A paleográfia mint a klasszikus szövegtérítés kulcsa, Budapest (2015. szeptember 16); University of Wasit, Kut, Irak (2015. szeptember 17); Third Global Scientific Al-Ameed Conference, Kerbela, Irak, 2015. szeptember 18-19); a Magyar Kánonjogi Társaság éves II. tudományos konferenciája, Budapest (2015. szeptember 29); Benedetto XIV nella Costituzione Dei miserazione (3 nov. 1741) promosse la riforma del processo nelle cause di nullità matrimoniale, Róma (2015. október 1); 150° anniversario della nascita del Servo di Dio Rafael Card. Merry del Val, Róma (2015. október 1); A fény szimbolikája a katolikus teológiában, Budapest (2015. október 7); 380 éves a Hittudományi Kar, Budapest (2015. október 14); 380 éves a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest (2015. október 15); A nagy elődök emlékezete – Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar, Budapest (2015. október 16); Szentpétervári Állami Egyetem Történelem Kara, Szentpétervár (2015. október 23); World Science Forum, Budapest (2015. november 3); The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions, Budapest (2015. november 3); Convegno Internazionale Leone X: Finanza, mecenatismo, cultura, Róma (2015. november 4); Convegno Internazionale Romano Guardini e il pensiero esistenziale, Róma (2015. november 5); L'indissolubilità del matrimonio: prospettive storiche e teologiche, Róma (2015. november 6); Pre-Chalcedonian Disciplinary and Doctrinal Basis for the Unity, Maryut, Egyiptom (2015. november 16); Csodák és tudomány a Pátriárkák korától napjainkig, Budapest (2015. november 23); Őseink nyomában...: A magyar őstörténeti kutatás legújabb eredményei, Budapest (2015. november 23); A középkori kánonjogi kéziratok elemzésének jelentősége Európa jogi kultúrájának rekonstruálása szempontjából, Budapest (2015. november 26); Robinson College, Cambridge, UK (2015. december 1); Gonville and Caius College, Cambridge, UK (2015. december 2 – december 4); Trinity College, Cambridge, UK (2015. december 4).

ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL



JOSEPH RATZINGER – XVI. BENEDEK PÁPA
Isten közel van hozzánk
Eucharisztia: Az élet középpontja

A kötet az emeritus pápa konkrét helyzetekben és meghatározott alkalmakon elhangzott, az Eucharisztia témájához kapcsolódó beszédeit tartalmazza, amelyek fontos impulzusokat adnak ahhoz, hogy mélyebben megérthessük az Eucharisziában Isten közelségének titkát. ■ 148 oldal, puhafedeles. Ára: 1700 Ft.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM
Dottrina e disciplina della Chiesa
Teoria – fonti – istituti

A Katolikus Egyház alapításától fogva meghatározott tanbeli és fegyelmi keretek között működik, s mint látható egység, intézményesen szervezett formában jelenik meg. Ennek az egységnek a megőrzésére és az Egyház sajátos céljának előmozdítására – az apostoli kortól kezdve – egyházi jogi normák születtek. Az így létrejött kánoni jogalany alapvető jellegzetessége közé tartozik tehát a szakramentalitás. Szuromi Szabolcs Anzelm legújabb, olasz nyelvű kötete ezt a belső összefüggést vizsgálja, a jogtörténeti források tükrében elemezve az Egyház hatályos jogának működését, különös tekintettel annak jogelméleti, intézményi és szentségkiszolgáltató területére. ■ 164 oldal, puhafedeles. Ára: 6500 Ft.

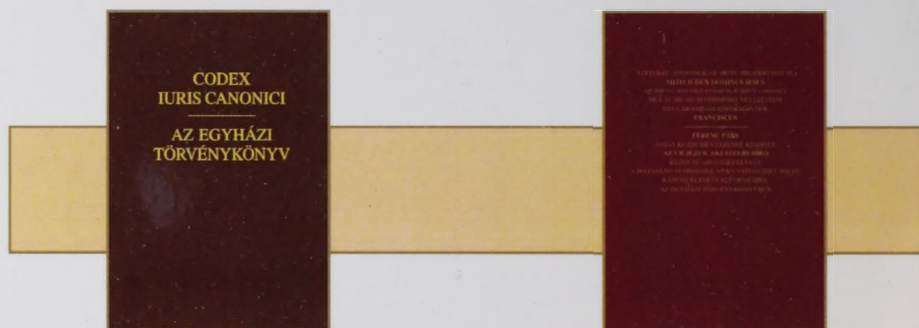
KERESZTY RÓKUS O.CIST. – PUSKÁS ATTILA
Jézus Krisztus
Krisztológiai alapvetés

A Jézus Krisztus misztériumát bemutató kötet a Katolikus Egyház Krisztus-képéből indul ki; annak hiteles történeti alapjait mutatja be, egyben segíti megérteni mélyebb dimenzióit. A korábban azonos címmel, Kereszty Rókus O.Cist. neve alatt megjelent kötet Puskás Attila professzor munkája nyomán most jelentősen kibővítve, átdolgozva kerül az olvasók kezébe. ■ 498 oldal, puhafedeles. Ára: 3400 Ft.

JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA
A természetekről (Periphyseon I.)
Középkori Keresztény Írók sorozat
8. kötet

A kötet a Karoling-kor legnagyobb filozófusának és teológusának fő művével ismerteti meg az olvasót. A szerző hatalmas műveltségére támaszkodva állítja fel metafizikai tételeit, amelyek eredeti módon egyesítik a nyugati és a korabeli keleti keresztény teológiát, az újplatonikus és a keresztény filozófiát. A *Periphyseon* (A természetekről) első könyvének jelen kiadása az első magyar önálló Eriugena-kötet, Vassányi Miklós filozófus fordításában látott napvilágot. ■ 248 oldal, keménytáblás. Ára: 2900 Ft.

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



CODEX IURIS CANONICI AZ EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYV

Hivatalos latin szöveg
magyar fordítással és magyarázattal

*Szerkesztette, fordította
és a magyarázatokat írta*
ERDŐ PÉTER

Az átdolgozott törvénykönyv az új egyetemes és részleges jogszabályokkal, a módosult törvényszövegek átvezetésével biztos és naprakész eligazítást ad a gyakorlat számára.

944 oldal
műbőr kötésben 5800 Ft
vászonkötésben 6500 Ft

FERENC PÁPA MITIS IUDEX DOMINUS IESUS

*Az Úr Jézus, aki szelid bíró
kezdetű apostoli levele*

Fordította
ERDŐ PÉTER

Ferenc pápa saját kezdeményezésére kiadott, az *Úr Jézus, aki szelid bíró* kezdetű apostoli levele a házasság semmisnek nyilvánításáért folyó kánoni eljárás reformjáról az Egyházi Törvénykönyvben.

32 oldal
puhafedeles
250 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049; Fax: 317-0974

Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: www.szitkonyvek.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYOIRAT • XLIX. ÉVFOLYAM, 2015/3–4.

Ára: 900 Ft