

A KLERIKUSI ÉLETSZENTSÉG
BÖLCSELETI, TEOLÓGIAI ALAPJAI
ÉS KÁNONJOGI GARANCIÁI

VARIA THEOLOGICA 1

A KLERIKUSI ÉLETSZENTSÉG BÖLCSELETI, TEOLÓGIAI ALAPJAI ÉS KÁNONJOGI GARANCIÁI

Teológiai tanulmányok



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2010

A KÖTETET SZERKESZTETTE
KUMINETZ GÉZA

A TANULMÁNYKÖTET LÉTREJÖTTÉT
A K 76782. SZÁMÚ OTKA-KUTATÓPROGRAM TÁMOGATTA

ISSN 2061-6244
ISBN 978 963 277 181 6

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.
FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
KÉSZÜLT A SZÁZHALOMBATTAI EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Tartalom

RÓZSA HUBA	
Az igaz ember az Ószövetségben	9
KRÁNITZ MIHÁLY	
Az életszentségre való törekvés ökumenikus távlatai Dietrich Bonhoeffernél	19
BOLBERITZ PÁL	
A teológiai erények filozófiai alapjai	32
TARJÁNYI BÉLA	
Az igaz ember az Újszövetségben	42
PUSKÁS ATTILA	
A szenttéavatás dogmatikai alapjai	52
ROKAY ZOLTÁN	
Az erénybölcselet múltja és időszerűsége	108
DOLHAI LAJOS	
A „szentség Lelke”. A papi életszentség a lex orandi lex vivendi alapelv alapján	122
BERAN FERENC	
Az imádság jelentősége a pap életében	134
KUMINETZ GÉZA	
Az engedelmesség erénye, mint a klerikusi, vagyis a kánoni engedelmesség alapja	145
TARJÁNYI ZOLTÁN	
Az életszentség fogalma és kibontakozása a morálteológus látószögében	202
PERENDY LÁSZLÓ	
„Ars est artium regimen animarum.” Lelkipásztori erények Nagy Szent Gergely Regula pastoralis című művében	220

Előszó

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara január utolsó hetében évtizedek óta megrendezi a főleg teológiai tanárok, vagyis a hazai legszűkebb szakma számára háromnapos tudományos konferenciáját. Ez alkalommal valamely bölcseleti és teológiai problémát, illetve aktuális lelkipásztori kérdés tárgyalását tűzi ki a konferencia fő témájául.

Az érdeklődésre való tekintettel a Hittudományi Kar a jövőben ezeket az előadásokat írott formában is megjelenteti a Szent István Társulat kiadásában, *Varia Theologica* sorozatcímmel. A konferencia, mint az előszó és a vita tere, valamint az idő szűke nem mindig engedi, hogy az előadók kellő részletességgel fejtsék ki gondolataikat. Ezért az írott szöveg alaposabb, s az érdeklődő olvasó újra és újra kezébe veheti azt, s eltöprenghet rajta, mélyebben belelátva annak tartalmába. Ezzel nemcsak publikálási lehetőséget biztosítunk az előadóknak, hanem arra is ösztönzést kapnak, hogy szóbeli előadásukat a kapott észrevételek segítségével tovább gazdagítsák és árnyalják. Ezért a nyomdakész szöveghez újabb megfontolásokra, kiegészítő kutatásokra van szükség, ami lassítja a kiadást, de a minőség javítása minden bizonnyal megéri a várakozást. Úgy tervezzük, hogy a kötet ünnepélyes bemutatója mindig a következő januári konferencia megnyitásával együtt fog történni.

A tavalyi évben – mintegy a papság évére való ráhangolódásképpen – a klerikusi életszentség témájának körüljárását tűztük ki. Biblikusaink az igaz emberről, filozófusaink az erényről, teológusaink az életszentségről és elérésének eszközeiről, a szenttéavatásról, végül kanonistáink a klerikusi engedelmességről tartottak előadásokat.

Mint a teológiai fakultás hivatalban levő dékánja, abban a reményben indítom útjára új sorozatunkat, hogy az, mint az Ige hirdetésének sajátos fóruma, nemcsak jelzi tudományos tevékenységünk minőségét, de gazdagítani is fogja a jelen és a jövő teológus nemzedékek szellemi horizontját.

Budapest, 2010. február 2-án, Urunk bemutatásának ünnepén

Kuminetz Géza
dékán,
a sorozat szerkesztője

RÓZSA HUBA

Az igaz ember az Ószövetségben

A keresztény szóhasználatban ismert életszentség, a szent, a tökéletesség stb. fogalma, más szóval az Isten akarata szerinti élet vagy arra való törekvés az Ószövetségben is létezik, még ha más fogalmi körhöz, és szemléletmódhoz kapcsolódik is, mint a kereszténységben. Az igaz ember léte, karakterisztikus vonásai az Ószövetségben az igaz (צדיק), igazság (צדקה, צדק) fogalmához kapcsolódnak.

Az igaz (és ellentéte a gonosz) fogalmi meghatározása a bibliai hagyományban

Az ószövetségi bibliai hagyomány különböző könyveiben, a zsoltárokban, a prófétai és bölcsességi szövegekben ismételten megjelennek párhuzamban, ill. ellentétpár formájában az igaznak (צדיק) és bűnös/istentelennek (רשע) nevezett vallási típus képviselői. Vonásaik és ellentétük az egyes bibliai szövegekben különböző hangsúlyokkal jut kifejezésre.¹

¹ Az ellentétpár vizsgálata a különböző hagyománykörökben: Zsoltárok: VON RAD, G., „Gerechtigkeit” und „Leben” in der Kultsprache der Psalmen (1950), in: VON RAD, G., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, München 1971, 225–247., 225–234; KRAUS, H. J., *Theologie der Psalmen*, in: BK XV/3, 193–204; LEVIN, CH., *Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche betrachtungen am Psalter*, in: LThK 90 (1993) 355–381; Példabeszédek: HAUSMANN, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, Tübingen 1995, 37–66; SCORAILICK, R., *Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15*, BZAW 232, Berlin–New York 1995, 27–43., 62–74; VAN OORSCHOT, J., *Der Gerechte und Freuler im Buch der Sprüche. Ein Beitrag zu Theologie und Religionsgeschichte des frühen Judentums*, in: BZ 42 (1998) 225–238; rövid átte-

Az igaz (צדיק) – lehet jelző és főnév (igaz, az igaz) – szoros kapcsolatban áll az igazság (צדקה; צדק) fogalmával és jelentését is ezzel összefüggésben határozzuk meg.²

Az igazság az Ószövetségben viszonyfogalom és nem egy ideális norma, amelyhez az emberi cselekedeteket mérték és megítélték.

Az igazság két partner között fennálló valóságos viszonyra vonatkozik. Minden viszony bizonyos igényeket hordoz a magatartásra vonatkozóan, amelyeknek kielégítésével, ill. megtartásával képes csak a viszony fennállni. Ezt helyzetet jelöli az igazság fogalma.³ Az igaz ember (צדיק) az, aki egy közösséget teremtő viszonyban hűségese, állhatatosnak bizonyul.

Az egyén Izraelben egyszerre több közösséget teremtő viszonyban is élt (a család, a törzs, a nép stb.). Izrael népe azonban mindekelőtt a szövetségben él, olyan közösségben, amelyet JHWH ajánlott fel neki. Az így létrejött viszony valamennyi felett áll, és valamennyit maga alá vonja, mert Izrael egész életrendjét JHWH nyilvánított akarata szabályozza. A JHWH és Izrael között létrejött

kintés a témáról a prófétai és a bölcseleti irodalomban lásd KAISER, O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 3: Jahwes Gerechtigkeit*, UTB 2392, Göttingen 2003, 258–268; Bölcselet könyve: RUPPERT, L., *Der leidende Gerechte. Eine motiugeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, FzB 5, Würzburg 1972, 70–105; Uő., *Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21*, in: HÜBNER, H. (hrsg.), *Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie*, BThSt 22, Neukirchen-Vluyn 1993, 1–54.

2 Bővebben lásd VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments I.*, München 1969⁶, 382–395; KOCH, K., art. צדק *sdq* gemeinschaftstreu/beilvoll sein, in: ThHAT II., (1976) col. 507–530; RINGGREN, H.–JOHSON, B., art. צדק *sadaq*, in: ThWAT VI., (1989) col. 898–903., 903–932; SCHARBERT, J., art. *Gerechtigkeit AT I.*, in: TRE XII., 414–411; SCULLION, J. J., art. *Righteousness*, OT, in: ABD, V., (1992) col. 724–736; HAUSMANN, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, Tübingen 1995, 37–66; KAISER, O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 3: Jahwes Gerechtigkeit*, UTB 2392, Göttingen 2003, 258–268.

3 A צדקה és a צדק fogalmat a magyar nyelvben egyaránt az igazság szóval fordítjuk. A kettő jelentése közötti különbség meghatározásában D. Michel követjük. A צדק kollektív fogalom, amely összességében jelöli a fogalom által fedett jelenségeket, míg a צדקה ennek az összességnek az egyes eseteit ragadja meg [MICHEL, D., art. *Gerechtigkeit (I) AT*, in: NBL I., (1991) col. 795–798., 796 (C. 1)].

közösségi viszony szintén igényeket állított fel, és igaz (צדיק) lesz az, aki ezt a viszonyt követelményeivel együtt elfogadja és ebben hűségesnek, ill. állhatatosnak bizonyul. De azt, hogy ki igaz, azt egyedül JHWH határozza meg. Ezért kéri a zsoltáros „*Tekinteted ítélkezzék felettem, hiszen szemed az igazságot nézi*” (Zsolt 17,2; vö. 37,6).

A צדיק és רשע terminológia az Ószövetség ókori görög fordításában a Szeptuagintában a következő terminológiában jelenik meg. A צדיק megfelelője a Szeptuagintában a δίκαιος (akár főnév, akár melléknév formában), míg a רשע szokásos és domináns görög megfelelője (akár főnév, akár melléknév formában) a ἀμαρτωλός.⁴

A bibliai hagyomány az igaz emberről

Az igazság az Ószövetségben viszonyfogalom és két partner között fennálló valóságos viszonyra vonatkozik. Minden viszony bizonyos igényeket hordoz a magatartásra vonatkozóan, amelyeknek kielégítésével, ill. megtartásával képes csak a viszony fennállni. Az igaz ember (צדיק) az, aki egy közösséget teremtő viszonyban hűségesnek, állhatatosnak bizonyul. Erre klasszikus példa Ábrahám, akiről a Biblia a következőket jelenti ki: „*Ábrahám hitt JHWH-nak, és az igazságul számíttatott be neki*” (Gen 15,6).

Az igaz viselkedés mint viszonyfogalom a helyzethez, a viszonyhoz kötődik (lásd Ábrahám esete), de JHWH – Izrael vonatkozásában fokozatosan megjelennek azok az igények, Isten részéről, amelyek e viszonynak megfelelő igényeket szabályozzák. A babiloni fogságot követő időben a hívő egyén előtérbe kerül, s így fokozatosan, egészen a Kr. e. 1. századig kibontakozik a bibliai hagyományban, amely az igaz ember helyzetével, magatartásával foglalkozik.

⁴ Lásd RENGSTORF, K. H., art. ἀμαρτωλός, in: ThWNT I., 320–339., 324,17–40; a görög terminológia használata további kánoni írásokban lásd RUPPERT, L., *Der leidende Gerechte und seine Feinde*, 69–71; a görög terminológia a Bölcseesség könyvében ENGEL, H., *Das Buch der Weisheit*, NSK.AT 16, Stuttgart 1998, 41–42.

A bibliai hagyományból az igaz fogalmának szempontjából az alábbi irodalmi alkotásokat, ill. könyvcsoportokat emelhetjük ki:

1. A *Zsoltárok könyve*: részben liturgikus célra készült imádságok gyűjteménye, a közösség és az egyén imái, műfajuk különböző (kérő, hálaadó, himnusz stb.).

A gyűjteményt meghatározza: az 1. és a 2. zsoltár.

Zsolt 1: a Tóra-jámborság (az igazak és istentelenek útja: az igaz Isten törvényéhez ragaszkodik, a gonosz elutasítja és sorsuk is ennek megfelelően alakul)

Zsolt 2: messianizmus (az igaz Isten uralmát várja, amelyet a Dávid-fia Messiás hoz el).

2. A *bölcsességi irodalom*: többségében fogság utáni eredetű, bár egyes részei ősiek, a királyság korában keletkeztek (pl. Példabeszédek könyvének egyes részei). A bölcsességi irodalom alapvető jellegzetessége, hogy az egyén vallásos problémáival foglalkozik.

A *Példabeszédek* és a *Sirák fia könyvének* meghatározó témája az igaz ember magatartása és annak ellentéte. A két könyv alapgondolata az, hogy az igaz ember ismeri a helyes élet szabályait (Isten törvényét) és ezért élete is sikeres az ún. erkölcsi okság értelmében. Az igaz Isten jutalmával csak evilágban számol, a túlvilági jutalom és boldogság még nem merül fel e korban, a boldog túlvilág kérdése ebben a korban még nem tisztázódott hitkérdés. Később problémák merülnek fel az erkölcsi oksággal összefüggésben, minthogy sokszor az igazak szenvednek és az istentelenek élete sikeres. Hogyan lehet megoldást találni? Az erkölcsi okság kérdése merül fel az alábbi könyvekben.

Jób könyve az igaz szenvedésének miertjével foglalkozik.

A *Prédikátor könyvének* témája az élet értelme, ill. értelmetlensége a világban található ellentmondások alapján (az igazak és gonoszok azonos sorsban részesülnek), amelyek kétségessé teszik az erkölcsi okság érvényét.

A *Bölcsesség könyve* kiemelkedő teológiai alkotás, főként első része, amely ismeri a túlvilági jutalmazást és büntetést, és ebből a szempontból nézi az igazak és bűnösök életvitelét és sorsuk végkimenetelét.

3. A bibliai hagyományban az egyén és a közösség igaz magatartásának szempontjából különleges helyet foglal el a Tóra, amely Isten kinyilatkoztatott akarata Izraelhez. Benne találhatóak azok a normák, amelyek az egyed és a közösség igaz magatartását szabályozzák, elsősorban a deuteronomiumi törvényben (Dt 12–26), a Szövetség könyvében (Ex 20,22–23,19) és a Szentség törvényében (Lev 17–26).

Az igaz ember magatartásának jellemző vonásai

A babiloni fogság utáni időben bontakozik ki az ún. Tóra-jámborság, amely az igaz magatartásának mértékadó formája lesz: fogalmilag az igaz útja. Az igaz JHWH törvényén elmélkedik, JHWH rendelkezései szabják cselekedeteit, adják meg életének biztonságát és boldogságát.

Ennek *a Tóra-jámborságnak a legjobb kifejezése a Zsoltárok könyvének első keretzsoltára*, amely a Tóra-jámborság eszméje alá helyezi az igaz ember magatartását. Az 1. zsoltárból vezetjük le az ószövetségi igaz jellegzetes vonásait:

Zsolt 1

1. *Boldog ember, aki nem indul a gonoszok tanácsa nyomán, aki nem jár a bűnösök útján és nem vegyül a csúfot űzők közé.*
2. *Aki örömet leli Isten törvényében, s parancsairól elmélkedik nappal és éjjel.*
3. *Olyan, mint a víz partjára ültetett fa, amely kellő időben gyümölcsöt terem, és levelei nem hervadnak. Siker koronázza minden tettét.*
4. *Nem így a gonoszok, egyáltalán nem. Pelyvához hasonlók, amelyeket elsodor a szél a földről.*
5. *A bűnösök nem állnak meg az ítéletkor, sem a gonoszok az igazak közösségében.*
6. *Isten ugyanis őrzi az igazak útját, de a gonoszok útja pusztulásba visz.*

A zsoltárból a következő fogalmi jegyek vezethetők le:

- Az igaz útja: tetteiben Isten törvényét követi;
- Örömet leli Isten törvényében: az igaz boldog az igaz úton;
- Siker koronázza tetteit, az igaz Isten jutalmát élvezi;
- Isten védelmét élvezi;
- Az igaz ellentéte is megjelenik: a gonosz.

Figyelembe véve a bibliai hagyomány szélesebb összefüggéseit, az igaz fogalmi jegyei részleteiben a következő módon fejthetők ki:

1° Az igaz útja: tetteiben Isten törvényét követi

Az Isten törvényét követő igaz magatartását összefoglalóan jól jellemzi Ezekiel könyve: „*Aki igaz, megtartja a törvényt, s az igazsághoz szabja tetteit, nem eszik a hegyeken és nem emeli tekintetét Izrael házának bálványaira, nem vétkezik embertársa feleségével, nem közeledik tisztulása idején asszonyhoz, senkit sem nyom el, visszaadja az adósnak a zálogot, semmit sem vesz el erőszakkal, kenyerét megosztja az éhezővel, felruházza a mezítelent, nem kölcsönöz uzsorakamatra és nem fogad el ráadást, tartózkodik a rossztól, igazságosan ítél az emberek között, a törvényeimhez igazodik és hűségesen megtartja parancsaimat, az ilyen ember igaz, és biztosan életben marad – mondja JHWH, az Isten*” (Ez 18,5–9).

– Annak ellenére, hogy az igaz komolyan vallja, hogy Isten törvényei szerint akar élni, tudja magáról, hogy esendő ember. Az igazak csoportjához tartozás bizonyos árnyaltságot mutat, és az ember oldaláról nem jelent feltétlen büntelenséget. Az imádkozó igaz adott esetben kijelenti, hogy a JHWH iránti közösséghez való hűséget és az embertársához való közösségnek megfelelő magatartást megtartja, ugyanakkor a zsoltárokból olyan helyzet is előfordul, hogy az imádkozó megvallja vétkeit (Zsolt 38,19–21; 40,13.17; 69,5köv.; 119,67.121), anélkül azonban, hogy JHWH iránti bizalmát, vagyis **דָּבָר**-orientáltságát, a közösségi hűség végső alapját feladta volna. Ezért még mindig remélhet üdvösséget JHWH-től. A gonosztól, bűnöstől abban különbözik, hogy az eleve szakított Istennel.

2° Az igaz örömet leli Isten törvényében: az igaz boldog az igaz úton

A zsoltárok különböző formában tanúskodnak arról, hogy az igaz ember örül Isten törvénye teljesítésének. Ennek szembetűnő tanúja a Zsolt 119 (Vulg 118) Tóra-zsoltár (a héber ábécé rendjében végig arról elmélkedik, hogy örömet leli JHWH törvényében).

3° Az igaz ember Isten védelmét élvezi

A zsoltárokban a képi kifejezések sorával jeleníti meg azt az isteni védelmet, és annak biztonságát, amelyben az igaz ember részesül pl. Isten erős vár, szikla, erődítmény stb. az igaz számára. A hálaadó zsoltárok folyamatosan ismétlik azt a védelmet, amelyben Isten részesítette őket, míg a könyörgő zsoltárok bizalommal Isten segítségét kérik a bajok ellen, azzal a meggyőződéssel, hogy Isten az igaz ember védnöke.

4° Siker koronázza tetteit, az igaz Isten jutalmát élvezi

A bölcs ember magatartásának hátterében az a meggyőződés húzódik meg, hogy a világ külső anyagi rendje és az erkölcsi-vallási rend oksági összefüggésben állnak. Az ember jó vagy rossz cselekedetei eldöntik, hogy életének külső feltételei miként alakulnak. Az igaz ember sikeres, a gonosz ember viszont bukásra van ítélve. Ez az oksági kapcsolat azonban nem a világ immanens rendjéből következik, hanem a szent és igaz Isten akaratából, aki ilyen módon szerez érvényt az erkölcsi rendnek (2,6köv.; 10,3.22.27.29 stb.). Ezt az elvet szaknyelven erkölcsi okságnak nevezzük. A bölcs ismeri ezt az összefüggést, és ennek megfelelően cselekszik. Keresi a világban és az élet minden területén érvényes isteni törvényeket, amelyeket követve jó sorsát biztosítja. A gyakorlati életszabályokban Isten akaratát látja, s ezért szólítja fel az embert, hogy Isten szándéka szerint irányítsa útjait (16,1köv.). A bölcs cselekvés forrása és adományozója azonban Isten (2,6köv.), tehát az igazi bölcsesség JHWH félelme, és az őbenne való feltétlen bizalom (1,7; 8,13; 9,10; 14,26köv. stb.). Az ember sorsa ugyanis Isten kezében van, aki ismeri és számon tartja a jók és gonoszok legrejtettebb szándékait is (15,3.11; 16,2; 21,2). Ebből következik, hogy bár a bölcs tudja a helyes cselekvés módját, mégis alázasatos marad (16,5.18köv. 22,4; 26,12). Tudatában van annak is,

hogy a dolgok rendjébe (11,24köv.), sőt saját szívébe (16,1köv.) való betekintése korlátozott marad, mert a teljes tudás egyedül Istené.

Főként a fogság utáni időszakban kérdések merültek fel az erkölcsi okság érvényével kapcsolatban. Elsőként nagy kérdést jelent a jó és a rossz megjelenése az igaz és gonosz sorsában. Az emberi élet sokszor az erkölcsi okság ellentétét igazolja: az igazak szenvednek, a gonoszok sorsa jól megy, sőt üldözik az igazat, tehát jóknak, gonoszoknak egy a sorsa. A bölcsességi irodalom és a zsoltárok ezt a helyzetet sokszor élesen vetik fel, és az erkölcsi okság érvényét feszegetik (Jób könyve: az igaz szenvedése; Prédikátor könyve: az igaz volt értelme a világ visszásságai láttán; Bölcsesség könyve: 1–6. fejezetben az igaz szenvedésének megoldása a túlvilági jutalmazás ismeretében). Úgy tűnik, hogy Isten ezt a fordított helyzetet nem oldja fel.

Másik nagy kérdés ebből kifolyólag, hogy az igaz jutalma mikor és milyen körülmények között valósul meg. A jutalmazás és a büntetés is csak ezen élet keretei között lehetséges, az alvilágban nincs közösség Istennel, azaz nem törődik a halottakkal. A túlvilági jutalmazás gondolata Izrael hitében csak későn jelentkezik, elsősorban az Ószövetség deuterokanonikus könyveiben. Mindez az igaz számára, főként a gonosz léte kihívás, sokszor felveti benne az igaz cselekvés értelmét, ill. értelmetlenségét, állandóan tusakodik magával, és küzd igaz voltáért (lásd Zsolt 37; 49; 73) mondván: miért legyek igaz, ha a gonoszt Isten nem vonja felelősségre.

5° Az igaz ellentéte, a gonosz is megjelenik

Az az ember, aki a JHWH-val létrejött közösségi viszony ellenére cselekszik és a felebarát irányába is feladta a közösségi viszonynak megfelelő magatartást, az bűnös/gonosz (רשע). Az izraelita bölcsességi irodalomban az igaz antitípusa (Péld 10,3.16.25; 11,8.31; 13,5 stb.), a zsoltároknak viszont ez az ellentét nyílt ellenségeskedésre változik, a רשע egyenesen a צדיק ellensége (Zsolt 3,8; 7,10; 17,9.13; 36,2.10 stb.).⁵

5 Bővebben lásd RUPPERT, L., *Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung*, Würzburg 1973, 63–65., 65–71; GERLEMAN, G., art. רשע 'rs' frevelhaft/schuldig sein, in: ThHAT II., (1976) col. 813–821; RINGGREN, H., art. רשע 'rasa', in: ThWT VII., 675–684.

Jellemzője az olyan viselkedés, amely folyamatosan megsérti JHWH törvényben kinyilvánított akaratát (Zsolt 10,7 stb.), nincs bánata, sőt azzal kérkedik, hogy önerejére támaszkodik Isten helyett (Zsolt 49,7 stb.). A bűnös/gonosz magatartását így jellemzi Ezekiel: „*De ha (az igaz) erőszakos fiút nemz, aki vért ont és vétkes ezek közül (a bűnök közül) valamelyikben, azaz eszik a hegyeken, meggyalázza embertársa feleségét, elnyomja a szegényt és a szűkölködőt, rablást követ el, nem adja vissza a zálogot, tekintetét a bálványokra emeli és iszonyatos dolgot művel, uzsorakamatra kölcsönöz és ráadást fogad el, ez a fiú nem marad életben. Mivel ezeket a szörnyű vétket elkövette, meg kell halnia és a vére rajta*” (Ez 18,10–13).

Az Ószövetség antropológiája egy kizárólagos kettősségben nézi az ember helyzetét Isten előtt: igaz vagy gonosz, elfogadott vagy elutasított, harmadik lehetőség nincs. A kettősség az egyes cselekedetek mögött álló alanyt, az egész embert, ill. annak tartós magatartását, ill. irányultságát és nem csak egyes igaz vagy gonosz cselekedetét nézi.

A két csoportot (רשעים – צדיקים) áthidalhatatlan szakadék választja el egymástól. A fogság idejétől azonban úgy tűnik, hogy a két csoport helyzete nincs végérvényesen lezárva. Az igaz igaz voltát egyedül JHWH mondja ki, aki vele a legszorosabb közösségbe, a maga igazságának szférájába (צדקה) vonja őt, de ez az állapot addig tart, míg JHWH ezt a viszonyt fenntartja. Az ember elveszítheti igaz voltát, de a gonosz is lehet igaz (lásd Ez 18,21–23.27köv.; 33,8köv. 11köv. 14–17.19).

Az Ószövetség antropológiája számára mindkét fogalom igen jelentős az ember Isten előtti állapotának, Istenhez való viszonyának magyarázatára. Ez az alapvetően vallásos szemléletmód bizonyos leegyszerűsítéssel és egyben kizárólagossággal az emberiséget két csoportra osztja, a jók és rosszak, a hívó és hitetlen kettősségébe sorolja.

Ugyanakkor az igaz és gonosz/istentelen kettőssége az emberi valóság új megértését és értelmezési lehetőségét szolgáltatja a bibliai hagyomány számára. A történelemben megnyilvánuló jó és rossz, ill. a jó és rossz küzdelmének, a jók adott esetben való bukásának, egyben azonban helyzetének Isten előtti igazolására és rehabilitálásának magyarázatára nyújtott lehetőséget.

Összefoglalás

Az ószövetségi igaz (és gonosz) mibenlétéről folytatott vizsgálódás nem pusztán vallástörténeti természetű. Amit az Ószövetség bibliai hagyománya elmond az igazról, azt az Egyház Isten igéjének tekinti, amelynek ma is érvénye van. Az Imaórák Liturgiájában és általában a liturgiában az egyház a zsoltárokból az ószövetségi igaz szavaival, bűnbánatával, kéréseivel, hálaadásával és istendicséretével fordul Istenhez, és az igaz ember magatartását valamint tetteit az istenkeresés példájának tekinti. Ezért mindazt, amit a Szentírás az ószövetségi igazról elmond, Jézus tanításának alapján értelmezve belevesszük az evangélium hirdetésébe.

KRÁNITZ MIHÁLY

Az életszentségre való törekvés ökumenikus távlatai Dietrich Bonhoeffernél

1. Dietrich Bonhoeffer példája a lelki élet átalakító hatásáról egészen az önfeláldozásig

A 20. század egyik kiemelkedő ökumenikus személyisége Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), a tragikus sorsú német evangélikus teológus, aki a II. világháború utolsó napjaiban halt vértanúhalált a hitleri üldözés során. A legutolsó róla szóló beszámoló egy, a kivégzésén jelenlévő tanútól származik, aki így írta le Bonhoeffer utolsó perceinek a magatartását: „Hajnalban öt és hat óra között a rabokat kivezették a barakkokból, és felolvasták az ítéletet. Az egyik barakk félig nyitott ajtaján keresztül láttam Bonhoeffer lelkészt a rabok ruhájába öltözve, amint térden állva imádkozik az Úrhoz, az ő Istenéhez. Jámberságának és imája meghallgatásának teljes bizonyossága fogalmazódott meg ebben a varázslatos emberben, s magam is megrendültem.”¹ Néhány perccel a kivégzőhely előtt újból letérdelt az utolsó imára. Nem sokkal ezután már az akasztófán lógott, a végnapjait élő Harmadik Birodalom áldozataként. Három héttel később ugyanis Hitler öngyilkos lett, és a Birodalom elbukott, így fejezte be életét a lutheránus lekipásztor – teológus és hazafi –, Dietrich Bonhoeffer. Az imádság lelkülete, mely utolsó óráit megvilágította, egész életének kiemelkedő vonását adja. Teljes és tevékeny életútján, melyet túl korán, harminckilenc éves korában erőszakkal szakítottak félbe, fények ragyognak Krisztusba vetett mély hite és imádságos lelkülete által, melyek gazdag belső életéről tesznek tanúságot.

1 BOSANQUET, M., *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer*, Harper & Row, New York 1968, 15.

Bonhoeffer még fiatal korában határozta el, hogy evangélikus lelkész szeretne lenni. Ez nem a szülei, hanem saját döntése volt, jóllehet a keresztény erényeket gyakorló család vallásos nevelésben részesítette. A bibliaolvasás és a himnuszok éneklése hozzátartozott az ünnepekhez, de a vallási életet nem gyakorolta. Erről ír barátja és életrajzírója, Eberhard Bethge: „Még nem töltötte el egy igazi szeretet az egyház iránt, nem élt benne szilárd teológiai alapokra épülő hit, s még nem fedezte fel a Szentírást s annak értelmét. A teológia iránti érdeklődését ebben az időben egy alapvetően profán életfilozófia határozta meg.”² Bonhoeffer csak később találta meg az egyházat és a keresztény élet teljességét. Mielőtt Berlinben megkezdte volna teológiai tanulmányait, Klaus testvérével három hónapra Rómába utazott. A római tartózkodás nagy hatással volt az ifjú Bonhoefferre: elmélyítette a keresztény életéről szóló elképzeléseit, és meghatározta egyházképét is, mely fontos volt a tanulmányi éveit során. Maga az egyház és annak kultikus gyakorlata továbbra sem játszott döntő szerepet az életében. Ekkor azonban az egyetemes egyház látható szimbóluma jelent meg előtte: Róma egyháza, a világ központi egyháza. A nagyhét során számos egyházi szertartást látott, melyek hatását naplója őrzi.

Rómából visszatérve a berlini egyetemen oly neves teológusok, mint Harnack, Seeberg, Holl és Lietzmann vezetésével kezdte meg tanulmányait. A legnagyobb hatást azonban az akkor még a göttingeni egyetem docensének, Karl Barthnak a művei váltották ki belőle. 1927-ben nyújtotta be doktori tézisét. Ezalatt segédlelkész a barcelonai közösségben, és innen tért vissza, hogy habilitációs munkáját elkészítse. A New York-i *Union Theological Seminary*-n töltött év után fejezte be felkészülését, és huszonöt évesen tanársegéd lett Berlinben a Szisztematikus Teológia Tanszéken.

Az akadémiai karriert a németországi harmincas évek eseményei szakították meg. Gyorsan világossá vált, hogy Bonhoeffer a nemzetiszocializmust elutasítók táborába tartozik abban az összetett helyzetben, amely megosztotta a német egyházat is. Hitler hata-

2 BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage*, Harper & Row, New York 1970, 29.

lomra jutásával 1933-ban döntött a tanári pálya elhagyásáról, jöllehet hivatalosan csak 1936-ban távolították el.³

Bethge kimerítő tanulmányában részletesen leírja mindazt, ami barátjával 1931 és 1932 között történt, vagyis azt, hogy miként lett a teológusból hívő keresztény. Nem beszél megtérésről, de Bonhoeffer maga is elismeri a saját belső világában végbement jelentős változást. Ez az átalakulás, amely külső életében is megnyilvánult, jelzi annak az időszaknak a kezdetét, mely 1939-ig tartott. Ekkor kezdett rendszeresen részt venni egyházi szertartásokon, és folyamatosan elmélkedni a Szentíráson. A szóbeli hitvallásról nemcsak teológiai kifejezésekkel beszélt, hanem a valóságban megélhető cselekedetekről is. Egyre többet szolt az engedelmességgel és az imádsággal összefüggő életről, valamint gyakran idézte a hegyi beszédet mint olyan kijelentést, melyet a gyakorlatban kell megvalósítani.⁴

A Szentírás új módon való olvasásának felfedezése alakította át igazi kereszténnyé, és annak az elfogadása, hogy idáig nagyon keveset imádkozott, és jelentős volt az a felszabadulás, amelyet a Szentírás, és főleg a hegyi beszéd váltott ki benne. Egy barátjához írt levelében Bonhoeffer leírja belső változásának néhány vonását: „Ekkor minden megváltozott. Ezt határozottan éreztem, és mások is észrevették a környezetemben. Ez egy nagy felszabadulás volt. Világos lett számomra, hogy Jézus Krisztus szolgájának élete az egyházhoz tartozik, s lassanként ennek a tartalma is egyre világosabb lett számomra.”⁵

A következő években a lelkipásztor-növendékek képzésében vett részt. A német evangélikus egyház állásfoglalása a hitleri politikával szemben őt is a hitvalló egyház létrehozására ösztönözte, melynek Bonhoeffer az egyik legaktívabb tagja lett.⁶ Ez a hitvalló

3 Erről lásd bővebben: MOSES, J. A., *The reluctant Revolutionary: Dietrich Bonhoeffer's Collision with Prusso-German History*, Berghahn Books, New York 2009.

4 Uo. 154.

5 Uo. 154–155. Vö. JÜRGENBEHRING, H., *Christus für uns heute. Dieter Bonhoeffer lesen, interpretieren, weiterdenken*, Karin Fischer, Aachen 2009.

6 Vö. KRÖTKE, W., *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*, Luther Verlag, Bielefeld 2009.

egyház bízta meg a lelkipásztorkodásra készülő maroknyi szeminarista képzésével. Ekkor Bonhoeffer vette át a pomerániai Finkenwalde szemináriumának a vezetését, melyre nagylelkűen elszánta magát. Ez egy titkos szeminárium volt, amely az üldözés és a bizonytalanság légkörében tevékenykedett. Ennek ellenére kiválóan működött, és Bonhoeffer a maga részéről is hozzájárult ahhoz, hogy a keresztény lelki élet és tanítás lendületes központjává váljon.

Két könyve – a *Követés* és a *Közös élet* – tükrözi erőfeszítéseinek szándékát és szellemét, melyeket egészen 1937 decemberéig, a szeminárium nácik által elrendelt kényszerű bezárásáig érvényesített. A lelkész növendékek képzését a lelkipásztori körök megtegmentésével folytatta, s bár egyre szűkebb módon, de Bonhoeffer továbbra is fáradozott saját elképzelése megvalósításán.

A német politikai helyzettel való összefüggésben a harmincas évek vége felé megerősödött benne az átmenet életének egy végső szakaszába, különösen az egyre szélesebb körű háborús megnyilvánulások következtében. Ekkor azonban még futotta számára egy rövid egyesült államokbeli útra is, ahol attól félt, hogy besorozzák. Bár amerikai barátai maradásra készítették, ő úgy érezte, hogy Németországban van a helye, ahová néhány hónappal később vissza is tért. Reinhold Niebuhrnak írt levelében ezt így fogalmazza meg: „Az amerikai utazás tévedés volt. Hazánk történetének tragikus pillanatait a német keresztényekkel együtt kell megélnem. Nem lesz jogom a németországi keresztény élet kiépítéséhez a háború elmúlásával, ha nem veszek részt népem jelenlegi megpróbáltatásaiban.”⁷

Bethge Bonhoeffer meghatározására ebben az időszakban a „kortárs ember” elnevezést használja. 1939 kezdetén a teológus és lelkész Bonhoeffer valóban teljesen jelen volt a kortárs világban. A veszélyekkel nem törődve politikai tevékenységeknek adta át magát, és részt vett egy Hitler elleni összeesküvésben is. Ez nem volt könnyű döntés a részéről, mert tudatában volt annak, hogy a legnagyobb veszélynek teszi ki magát. Szükségét érezte annak, hogy egy, a legnagyobb áldozatot igénylő hívásra válaszoljon, talán a keresztény lét teljes feláldozására is. Tudta, hogy egy ilyen döntés

magával hozza saját igaz voltának az elhagyását is, s azt, hogy már nem fog tudni visszatérni a lelkeszi szolgálathoz, ha ezek a tevékenységei nyilvánvalóvá válnak. Mivel azonban kötelessége egyértelmű volt előtte, bátran és hőiesen vállalta a rá váró veszélyeket is.

Az eredmény a Gestapo általi letartóztatása lett 1943. április 5-én. Ekkor kezdődött a két hosszú börtönév időszaka, melynek során napirendet alakított ki, amely szentírási olvasmányokból, imádságból, elmélkedésből és tanulmányokból állt. A szabadulás minden reménye szertefoszlott, amikor egy másik Hitler-ellenes összeesküvés következtében megtorlasként a már fogva tartott politikai elítélteket is kivégezték. Már csak néhány hét volt a háború végéig, így fejeződött be egy mélyhitű, hősiecs magatartású ember élete, mely talán mégsem jelentette hátrahagyott örökségének a végét.

2. Dietrich Bonhoeffer lelkeségének kiemelkedő vonásai

2. 1. A Krisztus-követés

Bonhoeffer lelkeségének három fő iránya a Krisztus tanítványává válás, a keresztyén közösség és a világban való elkötelezettség. A tanítványság témája, mely a fiatal Bonhoeffert is foglalkoztatta, a leendő lelkeszek képzésének során átélte felelősségében erősödött fel. Élményeit az egyik legismertebb művében, a *Követésben* adta közre, melynek nagy hatása volt a protestáns, de a katolikus környezetben is.⁸ Bonhoeffer a krisztusi tanítványságról szóló gondolatait a hegyi beszéd összefüggésében értelmezte, és abból a tényből, hogy Jézus tanítványnak hív meg bennünket, így vizsgálja ennek a követésnek az összetevőit. Műve bevezetőjében a következőt írja: „Mit akart Krisztus mondani? Mit vár el tőlünk ma? Mi segít bennünket ahhoz, hogy ma hűséges keresztyének legyünk? Számunkra

⁸ ZIMMERLING, P., *Dietrich Bonhoeffer und George Bell. Ökumenische Freundschaft im Ernstfall*, in: *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, Christian Möller, Christoph Schwöbel, Christoph Marksches, Klaus von Zedtwitz (hrsg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 294–313.

végso soron nem az számít, hogy mit mond ez vagy az az egyházi ember, azt szeretnénk tudni, hogy mit akar Jézus tőlünk.”⁹

Krisztus személye központi helyet foglal el a tanítványságról szóló gondolkodásban és az arra való meghívásban. Jézus követésére nem egy mester vagy egy pozitív életmodell mintájaként kapunk meghívást, hanem Krisztustól, aki az Isten Fia. Az ő személyéhez való teljes kötődésre vagyunk meghívva. Jézus Krisztus nélkül az engedelmesség vállalása nem lenne több a saját választásunk termékénél. „Az élő Jézus nélküli elköteleződés szükségszerűen egy engedelmesség nélküli kereszténység maradna; és egy engedelmességre való elkötelezettség nélküli kereszténység mindig egy Jézus Krisztus nélküli kereszténység.”¹⁰

A hívás mindig hittel teli és teljes engedelmisséget kíván. Bonhoeffer hangsúlyozza, hogy a tanítvány egy olyan valósággal találja szemben magát, Krisztus valóságával, mely abszolút követeléssel lép fel: „Már a hívás után megtett első lépés elválasztja a korábbi életétől azt, aki Jézust követi, így a követendő hívás azonnal egy új helyzetet eredményez. A korábbi életállapotban való megmaradás és a követés két egymást kölcsönösen kizáró élethelyzet.”¹¹

Bonhoeffer gondolkodásában a Krisztus-követés szorosan a kereszthez kapcsolódik. Jézus világossá teszi, hogy úgy, ahogyan őrá, a tanítványaira is szenvedés vár. Keresztet pedig minden keresztény visel, és az első tapasztalat a szenvedés, melyet minden keresztény igazol, mely felszólítás, a világhoz való kötődés elhagyására. Krisztus minden hívása egy „meghaláshoz vezet...” „Halál vár ránk, Krisztus halála, a bennünk levő régi Ádám halála.”¹² A szenvedés így a tanítványság szimbólumává válik, jöllehet a meghívásra adott válaszban az öröm dominál: „A követésre való meghívás hova vezet azokat, akik őt követik? Milyen választásokat és milyen megosztásokat foglal ez magában? Ezeket a kérdéseket kell feltenni Annak,

9 BONHOEFFER, D., *Nachfolge*, Kaiser Verlag, München 1937; Olasz fordítás: *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971, 13; Magyar fordítás: *Követés*, Evangélikus Sajtóosztály, Budapest 1996.

10 Uo. 38.

11 Uo. 41.

12 Uo. 71.

aki egyedül tudja a választ. Jézus Krisztus, aki követésére szólított fel minket, tudja egyedül, hogy hova vezet bennünket ez az út. Tudjuk azonban, hogy egészen biztos, ez egy kimondhatatlanul könnyörületes út lesz, mert a Jézus-követés öröm.”¹³

Bonhoeffer hasonlóképpen hangsúlyozza, hogy Krisztus hívása következtében „egyedülállókká” leszünk abban az értelemben, hogy Jézus felszabadít minket az emberek támogatásából, hogy a vele való közösségbe vonjon be bennünket. Egy ilyen közösségben egyesülünk minden emberrel és minden dologgal, mert „ő a közvetítő nemcsak Isten és az emberek között, hanem ember és ember között és az ember és a valóság között is”.¹⁴

Milyen valójában ennek az életnek a természete, melynek során Krisztuson keresztül minden dologgal egyesülünk? Mit is jelent kereszténynek lenni? Bonhoeffer egy komoly szintézist ad erről: „Miben áll a »keresztény összetevő«? Ezen a ponton kellene kimondani azt a szót, amelyre minden vonatkozik, és amelyben minden korábban mondott kijelentés összefoglalható. A keresztény összetevő, a »rendkívüli«, a *perissón*, a páratlan, ami nem természetes... Miben áll a *perissón*, a rendkívüli? Ez azoknak a léte, akiket boldognak mondanak, Jézus követőie. Ez a ragyogó fény, a hegyre épült város, ez a saját énről való lemondás útja, a teljes szereteté, a teljes tisztaságé, a teljes igazságé, a teljes erőszakmentességé; ez az ellenség iránti osztatlan szeretet, vagy az iránt akit senki nem szeret; ez a vallási-politikai ellenség iránti szeretet. Mindent összefoglalva ez az az út, mely beteljesedését Jézus Krisztus keresztségében találja meg. Mert mi is az a *perissón*? Ez magának Krisztusnak a szeretete, aki szenvedve és engedelmeskedve felszáll a keresztre és szeretete maga a kereszt. A keresztény lét rendkívülisége a kereszt, mely lehetővé teszi, hogy túllépjen a világon, s ez biztosítja számára a világ fölötti győzelmet: a keresztre feszített Krisztus szeretetében való *passio*: íme, ez a keresztény lét »rendkívülisége«.”¹⁵

Arra a szeretetre kaptunk meghívást, hogy feltétel nélkül ajánljuk életünket másoknak. Krisztus tanítványainak így kell sze-

13 Uo. 76.

14 Uo. 77. Vö. 1Tim 2,5.

15 Uo. 131–132.

retni. Egy ilyen szeretet természetesen a kegyelem gyümölcse. Azé a kegyelemé, ami után mindannyian vágyakozunk, s amelynek „nagy ára” van: „A nagy értékű kegyelem maga az evangélium, melyet mindig újra kell keresni, az az ajándék, melyet mindig újból kérni kell, az az ajtó, amelyen mindig újra kell kopogtatni.

Ez az igazi érték, mert az ember ezt saját élete révén szerzi meg, és kegyelem, mert ez életet is ad számára.”¹⁶

2.2. A keresztény közösség

A Krisztus-követés után Bonhoeffer lelkiiségének második nagy témája a keresztény közösség. A *Közös élet* című könyvében tárja fel erről szóló gondolatait, melyek a finkelwaldei titkos szeminárium élő tapasztalataiból táplálkoznak. Bonhoeffer hangsúlyozza, hogy maga a keresztény közösség is elsősorban kegyelem, Isten ajándéka, amelyre nem tekinthetünk felületesen. Mindazoknak, akik egy keresztény közösség életét élik, hálaadással kell felismerniük, hogy ez valóban kegyelem, s ha ma keresztény testvéreinkkel közösségekben élhetünk, az sem más, mint kegyelem.¹⁷

Bonhoeffer másodszor azt hangsúlyozza, hogy minden keresztény közösség középpontjában Krisztus áll. Mi egymáshoz tartozunk, mégpedig Jézus Krisztusban és általa, aki a mi egyetlen egységünk: „Csakis általa találkozhatunk, örülhetünk egymásnak és folytathatunk egymással párbeszédet.”¹⁸

Mivel a keresztény közösség kizárólag Krisztusra épül, ez egy lelki, és nem pszichológiai valóság. Bonhoeffer számára egyébként minden lelki valóság maga az Isten szava, mely láthatóan Jézus Krisztusban nyilvánult meg, és a Lélek közösségében egyedül Isten szava a döntő.

¹⁶ Uo. 23.

¹⁷ BONHOEFFER, D., *Gemeinsames Leben*, Kaiser Verlag, München 1939. Olasz fordítás: *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1969, 45; Magyar fordítás: *Szentek közössége*, Harmat, Budapest 1997.

¹⁸ Uo. 69.

Bonhoeffer közösség-elgondolása erőteljesen realista szemléletet tükröz, melynek forrása minden bizonnyal a seminaristákkal való közös életből fakad. A személyes vágyakból és kigondolt elképzelésekből létrejött keresztény közösség nagyon könnyen szét-esik, és szét is kell esnie. Nem egy ideális elképzelést kell megvalósítanunk, hanem a Krisztusban végbement valóságot, amelyből mi is részesedünk. Nem kapcsolódhatunk egy keresztény közösséghez a magunk követeléseivel, hanem csak annak a hálaájával, aki mintegy áldásban részesült: „A keresztény közösségben a hálaadásnak ugyanaz a szerepe, mint a keresztény egyéni életében. Csak az részesül a nagyobbban, aki képes hálát adni a kevésért.”¹⁹

A *Közös élet* javaslatai között találjuk azoknak a módoknak a keresését, melyekből egy közösség táplálkozik, és céljai teljesítésére megerősödik. Az együtt töltött nap sokféle szempontjai közül meszsze kiemelkedik a közösségi imádság. Bonhoeffer szerint a reggel nem az egyénhez tartozik, hanem a szentháromságos Isten egyházához, a keresztény közösséghez, a testvériséghez. A közösség élete így Isten fényénél közös istentisztelettel kezdődik, amelyben a közösség Isten dicséretére jön össze minden új nap kezdetén.

Jóllehet az egyes közösségek különbözőségeket is felmutatnak, Bonhoeffer fenntartja, hogy a reggeli közös istentiszteletnek három alapvető szempontnak kell megfelelnie, melyek a Szentírás olvasása, az Egyház himnuszainak éneklése és a közösség imája.

Ami a szentírásolvasást illeti, Bonhoeffer folyamatos, és nem részleges olvasást ajánl: egy teljes fejezetet az Ószövetségből, és legalább egy fél fejezetet az Újszövetségből, minden reggel. Különleges fontosságot tulajdonít a zsoltároknak, mert a zsoltároskönyvben az imádság nagy iskoláját látja. Az énekek is hozzátartoznak a közös istentisztelethez: „Énekeljete az Úrnak új éneket!” – buzdít a zsoltároskönyv (Zsolt 98,1). Szükséges tehát, hogy szívvel énekeljünk, az Úrnak énekeljünk, magát az Igét énekeljük és közösségben énekeljünk.

A közösségi istentisztelet imával zárul, és „ennek az imádságnak valóban a mi szavunknak kell lennie, mely a mi imánk ezért a na-

pért, a munkánkért, saját közösségünkért, az egyes elfoglaltságainkért és szükségleteinkért, melyeket együtt teljesítünk a ránk bízott emberekért.”²⁰ Este a közösség az utolsó imádságra jön össze, melynek részei a bibliai olvasmány, a zsoltárok, egy himnusz és a közös ima. Az este ezenkívül a legalkalmasabb pillanat a közbenjáró imádságra.

Miután Bonhoeffer hangsúlyozta a közös imádság, a munka és a felüdülés fontosságát, kiemeli a magány és a csönd időszakainak az értékét. Rendkívül hatásosak a szavai: „aki nem szeret egyedül lenni, az fél a közösségtől” és „aki nem tud közösségben élni, óvakodjon attól, hogy egyedül maradjon”.²¹

A napnak magában kell foglalnia az elcsöndesedés bizonyos idejét, és az Ige csöndes meghallgatását, valamint azt a csöndet is, amely magából az Igéből fakad. Három oka is van annak, hogy a kereszténynek szüksége van a nap egészében elhelyezett kijelölt elcsöndesedési időre: a Szentírás elmélkedése, az imádság és a közbenjárás. Mind a háromnak helyet kell kapnia a napi elmélkedés során.

A Bonhoeffer által ajánlott közösségben még két másik szempontot is meg kell vizsgálni. Az első a közösségben végbevitt szolgálat szükségessége. A szolgálat kapcsán a saját nyelvünk fölötti uralomról beszél: az alázatról, a testvérek meghallgatásáról, a kölcsönös segítségről, a felebarát támogatásáról, valamint a szó és a tevénytény általi tanúságtételről.

A másik szempont a keresztény közösségben a gyónásnak és a lelki építkezésnek az egységében található meg.²² A közös gyónás mintegy hasadást idéz elő a közösségben, mert a bűn eltávolítja az egyént, és kiragadja a többiek közül. A bűn egyedül akar maradni, és fél attól, hogy megnyilvánuljon. A gyónásban viszont az „evangelium fénye” behatol a sötétségbe és a szív titkaiba.²³

20 Uo. 99–100.

21 Uo. 120.

22 BONHOEFFER, D., *Szentek közössége*, Harmat, Budapest 1997, 99–109.

23 Uo. 167.

2.3. A keresztény elkötelezettség

Bonhoeffer számára a lelkiiség másik nagy témája a keresztény világban való elkötelezettség, és az ezzel a világgal való azonosulás, mely téma Bonhoeffer vallásos gondolkodásában már szolgáltatásnak kezdetétől megjelenik. Barcelonában elmondott beszédében lelkésszé avatását követően emlékeztet arra, hogy a kereszténynek nem kell elhagynia a világot, és így figyelmezteti a jelenlévőket: „Ha meg akarjátok találni Istent, legyetek hűségesek a világhoz!”²⁴

A világ melletti kiállás iránti érdeklődése a növekvő politikai szereplésével erősödik, amikor 1939-ben elhatározza, hogy tevékenyen részt vesz a német politikai életben és a Hitler elleni összesküvésben. Mindezt annak az eltökéltségnek a tudatában teszi, hogy veszélynek van kitéve, vállalva annak következményét mint embernek és mint hívőnek. Érti, hogy Isten vezeti ebbe az irányba, s hogy ez a kötelessége.

Hosszú börtönbüntetésének ideje alatt újabb tervén dolgozott: újra akarta fogalmazni saját teológiáját, és meghatározni a kereszténynek a kortárs világban megnyilvánuló szerepét. Ennek a kutatásnak a főbb gondolatai megtalálhatók barátjához, Eberhard Bethgéhez írt leveleiben, melyeket ő később az *Ellenállás és megadás*, valamint a *Fogságban írt levelek és feljegyzések* címmel adott ki.

Itt merülnek fel azok a kérdések, melyek egy felnőtté vált világban a Krisztus melletti tanúságtétel esetében jelentkeznek, a Szentírás nem vallásos értelmezése következtében. A tanulmányokat mindig imádság előzte meg, melyek a következő szavakkal kezdődtek: „Még ha korlátozottan tudjuk is megvilágítani gondolatainkat a másokkal való vitában, mindig lehetőségünk van arra, hogy imádkozzunk. Csakis az imádság légkörében lehet egy ilyen feladatot megvizsgálni és megoldani.”²⁵

Egy 1944. július 21-én kelt levelében a következőket írja:

„Csak később fogtam fel, és ez a folyamat még most is tart, hogy csak az odaát való élet teljességében tanulunk meg hinni. Amikor

²⁴ BOSANQUET, M., i. m. 72.

²⁵ BETHGE, E., i. m., 757.

tökéletesen lemondunk arról, hogy önmagunkért tegyünk bármit is – egy szent, egy bűnbánó bűnös vagy az egyház egy embere (egy úgynevezett papi személy), egy igaz vagy egy igaztalan, egy beteg vagy egy egészséges, és ezt nevezem én odaát való létnek, vagyis a kötelességek, a problémák, a sikerek és sikertelenségek, a remények és nyugtalanság teljességében való életet –, akkor teljesen Isten kezébe vetjük magunkat, s akkor már nem vesszük komolyan saját szenvedéseinket, hanem Isten szenvedését a világban, akkor ébredünk fel Krisztussal a Getszemáni-kertben, és hiszem, hogy ez maga a *metanoia*, és így válunk emberekké, így válunk keresztnyekké.”²⁶

A levelek első olvasásakor hajlunk arra, hogy túlságosan leegyszerűsítsük gondolkodását, kiragadjunk részeket, és az élet, valamint az írások egységéből válogassunk. Bethge azonban óvatosan kerüli ezt az egyszerűsítést, sőt szívügye, hogy a leveleket a szerző teljes gondolkodásával kapcsolja össze. Különösen hangsúlyozza a „titkos tanítványság” bonhoefferi értelmezését, azt a kifejezést, mely a keresztyén identitást kialakító szempontok sokszerűségéhez tartozik. Bonhoeffer szerint az egyház feladata, hogy azonosítsa önmagát a kortárs világgal, anélkül azonban, hogy a saját arcát elveszítené. Az ebben meglévő feszültség könnyen levezethető, mert itt nyilvánul meg a lelki élet gyakorlata, vagyis az imádság és a cselekedet közötti harmónia.

Összegzés

Dietrich Bonhoeffer életútja fokozatosan haladt a személyes keresztyén út felfedezéséhez, mely először szellemi síkon, majd később az evangélikus egyház iránti elkötelezettségben jelenik meg. Úgy Bonhoeffer, mint életrajzírója, Eberhard Bethge számára az önzonosság megőrzése a „titkos tanítványságban” jut kifejezésre,

²⁶ BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Verlag München 1970 (olasz fordítás: *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*), San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 446.

míg ennek megvalósítása a radikális „vallás nélküli kereszténység” szavakban foglalható össze, vagy még gyakrabban „az evangélium nem vallásos értelmezésével”.²⁷ A „titkos tanítványság” lehetőség arra, hogy megtartsa és megerősítse a keresztény életet az imádság, az elmélkedés, a közös istentisztelet, a szentségek és a finkelwaldei közösségi élmények segítségével. Mindez valószínűleg teszi Bonhoeffer számára az Istennel és a felebaráttal egyesült életet a szeretetben. Ez annak a felismerése, hogy az evangéliumi igazságok életre váltása a keresztény közösségekben különböző módon nyilvánul meg az egyes tagok között. Bonhoeffer a II. világháború fájdalmas tapasztalata során felismeri, hogy egyedül Krisztus tisztítja meg, újízza meg és szabadítja meg a szétszakított népeket, családokat, kultúrákat, felekezeteket, hogy képesek legyenek a felülről származó erővel újjászületni élet- és gondolkodásmódban, és egyre jobban közelebb kerülni Isten népe egységéhez.²⁸ Bonhoeffer élete utolsó éveiben írt imádságaiban és egyéb írásaiban hiteles módon jelenik meg a keresztény ember áldozatot vállaló magatartása, mely a kereszten értünk szenvedett Krisztus áldozatából táplálkozik.²⁹ Dietrich Bonhoeffer máig ható tanúja annak, hogy miként lehet a Krisztus által elgondolt egyházba az élet feltétlen odaadásával, a keresztény lelkiség segítségével új életet, új szellemet és példászerű evangéliumi lelkületet felmutatni minden keresztény felekezet számára.

27 HARMS, K., *Vor Gott ohne Gott. Freiheit, Verantwortung und Widerstand im Kontext der Religionskritik bei Dietrich Bonhoeffer und Jean-Paul Sartre. Ein Beitrag zur politischen Ethik*, LIT Verlag, Berlin, Münster 2009.

28 BONHOEFFER, D., *Etika* (Szemelvények), TPM, Szentendre 1999. (Ecce Homo: 90–91).

29 BONHOEFFER, D., *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*, Harmat, Budapest 1999; Uő., *Jeder neue Morgen ist ein neuer Anfang – Gebete*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001; BONHOEFFER, D., *Vademecum: Elmélkedések az év minden napjára*, Trauttwein Éva (ford.), Kairosz, Budapest 2006.

BOLBERITZ PÁL

A teológiai erények filozófiai alapjai

A teológiai erények – Aquinói Szent Tamás tanítása szerint – a hit, remény és szeretet. A teológiai erények abban különböznek az értelmi és erkölcsi erényektől, hogy tárgyuk az Isten. Abban egyeznek a többi erényekkel, hogy a teológiai erények is a habitusok, a szellemi potenciák sorába állíthatók és feltételezik az ember szabad akaratú felelős választását és döntését. Abban is hasonlítanak a többi erényekhez, hogy jó szokásokká is válhatnak a begyakorlás révén, továbbá ellentéteik teológiai szempontból bűnnek tekinthetők. Ugyanakkor mind a teológiai, mind az erkölcsi erények gyakorlásához szükséges valami szellemi erőfeszítés (vö. „virtus”), továbbá tartós gyakorlásukhoz kell Isten segítő kegyelme.

Mivel abból az alapprincípiumból indulunk ki, hogy „*gratia supponit naturam*”, az erények vonatkozásában is megtalálható az a természetes alap, ami a természetes rendben fellelhető erényes magatartást a természetfeletti értékrend szintjére emelheti.

Előadásomban mellőzöm az értelmi és erkölcsi erények természetes alapjainak taglalását, ehelyett a tárgyalás során a teológiai erények filozófiai alapjainak megvilágítására szorítkozom.

A teológiai erények történetisége

Nyilvánvaló, hogy az ún. teológiai erények fogalma – még a filozófia történetében is – a keresztény teológia összefüggésében jelenik meg. Ám ugyanakkor a felvilágosodás korában mind jobban elkülönült a hit, a remény és a szeretet fogalma a teológiai értelemben vett hit, remény és szeretet jelentésétől. Az ún. „természetes vallás” illetve ész-vallás nem tud mit kezdeni a teológiai erényekkel, vi-

szont úgy tűnik, hogy Immanuel Kant ismeretelméleti szubjektivizmusa élesen elválasztja a természetes erényt a keresztény ihletettséggű erénytől. A német idealizmus későbbi képviselői is Kant hatása alatt vannak. Schleiermacher a hitet merőben az érzelmi hangoltság összefüggésében vizsgálja. Hegel szerint a hit tárgya a vallási elképzelések „kötege”. Schopenhauer pedig egyszerűen úgy beszél az erényekről és bűnökről, hogy azok „velünk születtek” és egész életünk folyamán determinálják erkölcsi magatartásunkat. Karl Marx sem a teológiai, sem az erkölcsi erényeket nem tekinti fontosnak, és létjogosultságukat pusztán a gazdasági és politikai érdek, illetve az osztályharc eredményessége érdekében szemléli és értékeli. Sigmund Freud a tudatalatti meghatározottság eredményének tekinti az erényeket, s inkább olyan tehernek tartja, amitől az embernek meg kell szabadulnia. Nietzsche a hagyományos keresztény erkölcsi értékek nyílt tagadását hirdeti.

E vázlatos és utalásszerű áttekintés világosan mutatja, hogy miképp szekularizálódott a keresztény erkölcs tan egészen a nihilizmusig. Sőt, az is világossá vált, hogy Kant elképzelése az erkölcs és a vallásos hit radikális szétválasztásáról valójában csak illúzió, mert a vallás nélkül – mint a legkomolyabb indító ok nélkül – az erkölcsi rend széthullik.

Ám épp ezt akarta cáfolni a 20. században számos közvéleményt formáló irányzat, és a „szekularizált humanizmus” magasrendű erkölcsét hirdette (vö. Albert Camus *Pestis* c. regénye), de ezen irányzatok képviselői éppen azt nem vették észre, hogy minden próbálkozásuk ellenére látszatsikereiket csak azzal érhették el, hogy a szekularizálódott Európában még a nem vallásos emberek tudatában is ott élt valamilyen módon a keresztény erkölcsi értékrend maradványa.

Ha pusztán filozófiai szemszögből nézzük a teológiai erények bölcséleti alapját, akkor arra az általános emberi tapasztalásra kell alapoznunk, ami ilyen és hasonló szlogenekből indul ki: hit nélkül nem lehet élni, az ember sohasem adhatja fel a reményt, a szeretet adja az élet értelmét.

Ha igaznak fogadjuk el ezeket az állításokat, akkor figyelembe kell vennünk az ember időbeliségét. Mind a természetes hit, mind a remény és a szeretet az időbeliséget feltételezi. Az ún. nem hívó

ember is hisz, mert a hit olyan értelmi aktus, amely feltételezi a jövőt. A hitben benne van a jövő iránti bizalom, nevezetesen az, hogy a jelenben már tudok valamit (és erre van bizonyítékom) de a jövőben kapom meg a teljes bizonyítékot. Egy tudományos kutatónak vannak már bizonyított ismeretei, erre építve elgondol egy elméletet és a kísérletezés során arra törekszik, hogy a jövőben – a jelenben felismert elmélet – teljes bizonyítékot kapjon, hogy a hipotézisből tézis lehessen. Ennek a hitnek a természetes alapja az alapvető bizalom, az eddig ismert tudományos eredmények hitelessége és annak a valószínűsége (nem bizonyossága), hogy az általános emberi tapasztalás alapján komoly eséllyel a kutatók (vagy a későbbi korok kutatói) megélik azt a közelebbi vagy távolabbi jövőt, amikor a teljes igazsághoz eljutnak. Természetesen ennek az ősbizalomnak érzelmi színezete is van, jóllehet a természetes hit alapvetően az értelem aktusa, hiszen az igazságról van szó. Ez az érzelmi kísérőjelenség ad megfelelő motiváltságot a bizalom gyakorlásának, amikor a még nem ismert és nem birtokolt jövő felé lendül. Ez az érzelmi motiváltság néha szenvedélyes elkötelezettségben is megnyilvánulhat, amely már a jelenben is szinte bizonyítottnak látja a jövő igazságát és egészen a vak hit fanatizmusához vezethet. A természetes hit világában is érvényesül a tekintélynek, mint ismeretigazoló tényezőnek a szerepe. Hiszen bizonyos tudományokban és emberi kapcsolatokban vagy egy konkrét személy, vagy emberi teljesítmények oly tekintéllyel hatnak a jelenben, hogy nekik „el-hisszük” azt az igazságot, amit mi még értelmileg nem láttunk be és tapasztalati bizonyítékunk sincs rá. Láthatjuk tehát, hogy az ismeretigazoló tényezők: az értelmi belátás, a tapasztalás továbbá a tekintélyre alapozott ismeret milyen fontos szerepet játszanak a megismerésben. Valamilyen szinten mindhárom ismeretigazoló tényező vagy nyílt, vagy burkolt természetes hitet feltételez, hiszen az értelmi belátás esetén is bízunk kell értelmi aktivitásunk helyes működésében; a tapasztalás esetén bízunk kell saját megfigyelőképességünk helyességében, és amikor tekintély alapján hiszünk el valamit igaznak, akkor is bízunk kell abban, hogy a választott tekintély tudhatja és tudja is azt, amit állít. Hiába áztatja magát azzal az ember, hogy megismerési aktivitása mellőzheti a hitet, mégis el kell fogadnia olyan alapvető elveket és entitásokat hitelesnek és meg-

változhatatlannak, amire maga a megismerés épül. Nyilvánvaló, hogy ez az alaphorizont, vagy nem tematikus létismeret jelenti azt a megváltozhatatlan alapot és horizontot, melynek erőterében minden emberi aktivitás lejátsszódik.

Amint a természetes hit végső soron az igazságra irányul, addig a természetes remény a jóságra. Míg a hit elsősorban az értelem aktuusa, addig a remény az akaraté. A „jó” – pusztán bölcséletileg nézve nem más, mint ami „a céljának megfelel”. Míg az igazság a gondolatosság és létezés egybevágósága, addig a jóság a célnak való megfeleltetés. A cél – bármely szempontból, vagy bármely megközelítésben is vizsgáljuk – valamilyen szinten értéktartalmat hordoz. A cél azért kívánatos, mert értékes, az érték viszont önmagában léttöbbletet fejez ki. Itt az időbeliséggel találkozunk, hiszen a cél – míg el nem értek – mindig „kinnlevőségben” van az ösztönösen szándékoló, vagy tudatosan akaró létező számára. A cél, mint érték a jövő ajándéka, mert a jelenben még nem birtokoljuk. Azért kívánatos, mert az időbeli létezők léthiányban szenvednek, és léthiányukat léttöbblettel akarják beteljesíteni. Ám amikor a célt elérték, a megnyugvás csak átmeneti, mert a cél mindig elsődleges a szándékolás rendjében és utolsó a végrehajtás rendjében („*finis est primus in intentione et ultimus in executione*”). Következésképp a törekvő újabb célt tűz ki maga elé és „mindent” el akar érni, hiszen az akarat (ugyanúgy, mint az értelem) olyan szellemi képesség bennünk, mely „mindenről mindent akar tudni” és „mindent el akar érni”. Ám mivel az aktust nem határolhatja le más, mint a potencia, az ismeretre és jóra törekvő embernek szembesülnie kell képességeinek aktuális lehatároltságával, időbeliségének végességével (vö. haláltudat), s így feloldhatatlan feszültség alakul ki benne, végtelenre irányuló vágya és véges esélyei között. Természetesen a reményben szándékolt cél az alanyban olyan jóként tétéleződik, ami „igaz jó”, és nem pusztán szubjektív meggyőződése alapján, hanem – mivel akárhányszor másokat is meg akar győzni reménységének „igaz jó” mivoltáról – akarva-akaratlan, objektív jónak és értéknek is tétélezi ezt az igaz jó célt (akár megfogalmazottan, akár megfogalmazatlanul). Tehát a remény is sajátosan az emberre jellemző akarati aktivitás, mely az időbeliséget feltételezi, s valamely időfeletti transzcendens értékre irányul (legalábbis alapvető beállítottságában), akárcsak a hit.

A harmadik teológiai erény a szeretet, mely filozófiai alapját abban hordozza, hogy az igaz jóra nem csupán törekszik, hanem azt – remélhetőleg elérve – olyan értelemben kívánja birtokolni, hogy élvezetet is jelentsen. Ameddig a törekvő szellemi természettel rendelkező létező „vágyódik” (*desiderium*), számára a gyönyörködtető jó áll az előtérben, aminek élvezete általánosságban jelent boldogságot. Ha ez a jó konkretizálódik, akkor kívánságról beszélhetünk (*appetitus*), ám ha előtérbe kerül a célként tételeződő jó (érték) „igazság-mozzanata”, akkor a törekvés már értelmileg átvilágított tudatos tendencia, vagyis ez az akarás (*volitio*). A szeretet vonatkozásában jelentősebben előtérbe helyeződnek a „jó” különféle fajtái. Ezek a javak lehetnek pusztán értelmileg értékesek (*bonum intellectuale*), illetve a *bonum honestum*, a tiszteletre méltó jó, továbbá a hasznos jó (*bonum utile*) és a gyönyörködtető jó (*bonum delectabile*). Épp az elérendő javak értéke szempontjából a szeretetnek is különféle fokozatai lehetnek. Nyilvánvaló, hogy az erkölcsi és vallási értékek birtoklására való törekvés a legnemesebb szeretetre jellemző, ám azt is meg kell jegyezni, hogy a szeretetnél fokozottabban érvényre jut a szerető alany és a szeretett tárgy „rokonsága”, közös-természetűsége, lényegi hasonlósága (*sympathia*). Már az ókori filozófiában is megkülönböztették a pusztán testi szeretetet (*erosz*) a magasabbrendű érzelmi-baráti szeretettől (*filia*). Ám a kereszténység megjelenésével előtérbe kerül a szeretet új formája, az isteni szeretet (*agapé, caritas*), ami személyvlogatás nélküli szeretetet követel meg minden embertől.

A szeretet időbeliségét helyesen világítja meg az az általános tapasztalat, hogy a szeretetben soha nem érzi senki magát tökéletesnek, ugyanis a szeretetnek „mindig van egy kis jövője”. A szeretet szoros kapcsolatban van a boldogsággal, mely az ókori bölcselő Boetius szerint az összes javak zavartalan birtoklásában áll. Ám itt is érvényes, amit a hittel és reménnyel kapcsolatban említettünk, hogy feloldhatatlan feszültség ível a szerető alany és a szeretett tárgy között, mert folyvást felmerül a kérdés: vajon törekvőképességünk alanyi oldalról nézve elégséges-e az összes javak elérésére, továbbá mi biztosítja a jövőben a gyönyörködtető birtoklás zavartalanságát.

A szeretet szorosan összefügg a hittel és reménnyel, hiszen a szeretet hívó bizalmat feltételez és ugyanakkor a reményből is táp-

lálkozik, mert ha a szeretet tárgyi határpontja a jövőben elérhető lenne tűnik, akkor a szeretet elveszítette értelmét. Mégis a szeretet tűnik – tisztán bölcséleti szempontból is – a legelőkelőbbnek az ún. teológiai erények közül, hiszen mind a hitet, mind a reményt megkoronázza.

A teológiai erények személyessége

Mind a hit, mind a remény és szeretet gyakorlása, realizálása feltételezi az ember történetiségét, de ugyanakkor arra is oda kell figyelni, hogy magát az erényt egy konkrét, időben létező testi-szellemi lény, az ember gyakorolja. Az ember ebben az összefüggésben nem személytelen ontológiai entitásként szerepel, hanem mint konkrét személy. A személyesség lényege nem az ember testi mivoltában, hanem szellemi lényegében van megalapozva. Az ember, mint individuális szubsztancia magában hordozza a közös faji emberi lényegét, de egyedisége a személyi mivoltában tér magához. A személynek öntudata, éntudata, és szabadsága van (jóllehet szükség-szerű testhez kötöttsége és időbelisége miatt ez csak tökéletlen, részesedett formában valósul meg). Aki hisz, remél és szeret, az személyes alany s ebből a személyi mivoltból fakadó megismételhetetlensége és közölhetetlensége szab korlátokat a hit, remény és szeretet aktusának. Jóllehet a törekvés tárgya mindhárom erény esetében lehet merőben tárgyi létező, mégis a tárgy mögött a személyes alany mindig személyt vagy személyhez kötöttséget feltételez. A hétköznapi beszédben előforduló kifejezések is arra utalnak, hogy inkább hiszünk valakiben, mint valamiben. Továbbá szerethetünk ugyan valamit, de igazából valakit kívánunk szeretni. Tán a remény esetében jelentkezik a legkevésbé ez a személyes mozzanat, mert általában valamit remélünk, és nem valakiben reménykedünk. Mégis, a remény aktusában is ott van a személyesség, hiszen nem személytelen dolgoktól, hanem egy személy buzdításától várjuk az eljövendő javak, vagy célok elérését. Tehát a teológiai erények is – tisztán filozófiai szempontból nézve – személy és személy közötti kapcsolatot feltételeznek, és mind a hit, mind a remény, de különösen a szeretet vonatkozásában az „én-te” viszonyt feltétele-

zik (amint erre helyesen Martin Buber már korábban felhívta a figyelmet).

Jóllehet az ember személyes létező, személyi mivolta időben mégis akkor gazdagodik, ha helyes interszónális kapcsolatai vannak. Sőt mi több, a személyközi kapcsolat során mind a hit, mind a remény, akárcsak a szeretet – alanyi oldalról nézve – oly mértékben elburjánozhat, hogy veszélyeztetheti a hit, remény és szeretet szabad, személyes és felelős gyakorlását. Az bizonyos, hogy a közösség közös meggyőződése erősítheti az egyéni hitet és védettséget nyújthat; akárcsak a közös remény lendületet adhat az egyéni törekvésnek, továbbá a kollektív szeretet azt a látszatot keltheti, mintha a szeretet mennyisége növelhetné a szeretet személyi minőségét. Erre számos példát nyújthat a történelem a totalitárius kormányzási formák visszaéléseiben, főleg akkor, amikor a közösség szerepének túlhangsúlyozásával az egyén személyes, szabad és felelősségteljes választását és döntését korlátozza. A kísértés abból adódik, hogy a személyességet – a maga aktivitásában – neveléssel és gyakorlással fejleszteni kell, és az erényekre való törekvés az önnevelést is feltételezi, amely mindannyiszor fárasztó feladat. Ezért aztán kényelmesebbnek tűnik az egyazon hit, a közös remény és az idealizált személyre, eszmére, feladatra vagy csoportra irányuló szeretet gyakorlása. Nem kétséges, hogy jeleit napjainkban is észlelhetjük a globalizálódó világ különféle megnyilvánulásaiban, ahol a kommunikáció médiumai a széles tömegek számára konkrétan meghatározzák a hit, remény és szeretet aktuális tárgyát. Holott a hit mindig az igazra, a remény a jóra, a szeretet pedig az igaz jó birtoklásából származó boldogságra irányul, mégpedig a marandóság értelmében. Nyilvánvaló, hogy pusztán az erények tárgyát tekintve ezek az értékek merőben informatív jellegűek. Ám ha pusztán az információ szintjén jelentkeznek ezek az értékek, akkor aligha beszélhetünk az erény megvalósulásáról, mert ebben az esetben az információnak performatív szerepe is kell, hogy legyen. Ha ugyanis a jövőtől várt – és akárhányszor rész szerint igazolt, elért vagy birtokolt – érték nem formálja át a személyt, s nem hozza őt közelebb az emberi méltóság szerinti élethez, akkor pusztán természetesen szinten sem beszélhetünk az erények nevelő szerepéről. Minden nevelés végső célja az önnevelés, vagyis a jó nevelő akkor

tölti be erkölcsnemesítő feladatát, ha a rábízottakat meg tudja győzni arról, hogy bizonyos értékrend szerint szabadon és felelősen, sőt mi több, jó kedvvel neveljék önmagukat. Már az ókori görög bölcsélet is abban fogalmazta meg a filozófia lényegét, hogy az nem csupán az igazság kutatása és keresése, s nem pusztán az igazság szemlélete, hanem az erkölcsi értelemben vett jó életre, vagyis az erényes életre való törekvés. (*Philosophia est contemplatio veritatis et studium bonae vitae.*)

A teológiai erények végtelen távlata

Mint fentebb már utaltunk rá, mind a hit, mind a remény és szeretet erényének gyakorlása közben a személy érzi azt a feszültséget, mely a törekvés és cél között ível. Az ember – test–lélek összetettsége miatt – megtapasztalja szellemi határtalanságát és testi korlátozottságát. Létének esetlegességében mindig ott van, rejtve e törekvés formájában, az a szükségyszerűség, ami a végtelen létre, életre, személyre irányul. A teológiai erényeknek a kinyilatkoztatásban megfogalmazott tárgya, a keresztények Istene s ezért igazat adhatunk Szent Ágostonnak, amikor azt írja: „Magadnak teremttél minket Istenünk és nyugtalan a mi a szívünk, amíg meg nem nyugszik benned.” Ezért a keresztény kinyilatkoztatás szerint a természetfeletti hit tárgya a teremtő, megváltó és megszentelő Isten. A természetfeletti remény tárgya az örök üdvösség, vagyis Isten országának eljövele és a természetfeletti szeretet tárgya a Szentháromságos szeretet Istene, aki üdvözíteni akar minket. A hit alapozza meg a reményt és teszi lehetővé a szeretetet. Ám nem pusztán tárgyi, hanem alanyi oldalról is örömhír számunkra, hogy Isten kegyelme kezdeményezi a hitet, ad erőt ahhoz, hogy „a reménytelen-ség ellenére is tudjunk remélni”, és tesz képessé arra a szeretetre, hogy Krisztus szeretetével tudjuk szeretni Istent, felebarátainkat és önmagunkat. A hit, remény és szeretet, mint természetfeletti erény alapozza meg és motiválja az erkölcsi erények gyakorlását. Ezek az erények ugyanis a teológiai erények nélkül önmagukban hosszú távon nem gyakorolhatók. Mindenképpen azt kell mondanunk, hogy a hit alapozza meg a természetfeletti reményt, hiszen amint

Szent Pál apostol fogalmaz a Zsidóknak írt levélben (Zsid 11,1): „A hit reményeink szilárd alapja és a nem látott dolgok bizonyítéka.” Ebben a meghatározásban fontos észrevenni, hogy a „reményeink szilárd alapja” (*szubsztancia, hüposztaszisz*) olyan objektív valóság, ami arra utal, hogy az isteni teljes igazságot már – a hit által – itt a földön ajándék gyanánt, kegyelemből birtokoljuk. S ez a meggyőződés olyan bizonyíték számunkra, ami a természetfeletti reménynek is biztosítéka.

Mégis, jöllehet a hit nélkül nem tetszhetünk Istennek, továbbá az „igaz a hitből él”, és az Üdvözítő is azt tanítja, hogy „aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözülni, aki nem hisz elkárhozik”, a természetfeletti szeretet valamiképpen biztosítja már itt a földön számunkra az örök üdvösséget. Nem véletlenül írja Szent Pál apostol a Korintusiaknak írt 1. levél 13. fejezetében, hogy a „szeretet soha el nem múlik”. Ugyanis Isten boldogító színelátásában az üdvözültek már nem hisznek és nem is remélnek, hanem csak szeretnek.

A hit a történeti létben gyakorolható erény – akárcsak a remény. Ha ugyanis valaki eljutott az örök üdvösségre, akkor már megkapta a teljes és felülmúlhatatlan bizonyítékot hitére, hiszen Isten a legfőbb igazság (*summa veritas*). A remény erényét sem gyakorolhatja, mert az örökkévalóságban nincs idő, és minden jó törekvés elérte végtelen határpontját és célját, ami és aki a legfőbb jó, vagyis Isten. Megmarad tehát az örökkévaló célbaérkezés egyetlen, az időben is már felcsillanó ajándéka, a szeretet. Mert az üdvözültek elérik azt az Istent, aki „maga a szeretet és képesek befogadni háborítatlanul Isten végtelen szeretetét, és Isten személyes birtoklása valamint önmaguk személyes odaadása révén a célbaérkezés gyönyörködtető (*fruitio*) javát is teljességgel birtokolják. Ezért hangsúlyozza Szent Pál apostol a Szeretethimnuszban, hogy „most megmarad a hit, remény, szeretet, ez a három, de köztük legnagyobb a szeretet. Törekedjete a szeretetre” (1Kor 13,13).

Összefoglalva a következőket mondhatjuk: a teológiai erények bölcséleti alapjait vizsgálva három szempontot emelhetünk ki. Az időbeliség illetve a történetiség, a személyesség és a transzcendenciára való irányultság mozzanatait. A transzcendenciát nem a kanti immanens és horizontális értelemben, hanem a keresztény bölcséleti hagyomány szellemében, metafizikai és vertikális összefüggés-

ben vizsgáltuk. Rámutattunk arra, hogy a természetes hit, remény és szeretet mind alanyi aktusát, mind tárgyát illetően csak úgy lehetséges, ha szem előtt tartjuk ezek transzcendentális lehetőség fel-tételét, ami nem lehet más, mint a természetfeletti hit, remény és szeretet, melyeket szaknyelven teológiai erényeknek nevezünk.

A konferencia címében megadott klerikusi életszentség össze-függésében abból a szempontból találok fontosnak a tárgyalt té-mát, hogy a papi lelkiségtől elválaszthatatlan a lelkipásztori lelki-let. Abban pedig mindig lényeges mozzanat a hívek bátorítása, vigasztalása és a lelkipásztori szeretet. Ám ez nem valósulhat meg hit, remény és az igaz szeretet nélkül. Ha ezek gyakorlásában pusztán a természetfeletti szempont érvényesül, az ugyanolyan hiá-nyossághoz vezethet, mint a kizárólag természetes alapokra épülő hit, remény és szeretet. A kettőt együtt kell gyakorolni, mert a ter-mészetes és természetfeletti rend kölcsönösen feltételezik és kiegé-szítik egymást.

TARJÁNYI BÉLA

Az igaz ember az Újszövetségben

Kedves Kollégák! Az előzőekben hangzott el egy alapos és kimerítő előadás „Az igaz ember az Ószövetségben” témakörben. Az én feladatom az, hogy ugyanezt a témát mutassam be újszövetségi szempontból: Az igaz ember az Újszövetségben. Mielőtt ennek kifejtését elkezdeném, engedjék meg, hogy előre bocsássak néhány gondolatot azzal kapcsolatban, hogy a keresztény vallás apostolai hogyan is hirdették, hogyan közvetítették a Jézus által meghirdetett örömhírt.

Először nem Biblia volt, hanem élet. Jézus nem azzal kezdte, hogy jöjjetek, aki tud írni, fogjon papiruszt és tintát, írjátok, okosakat fogok mondani, hanem azt mondta: Gyertek, legyetek velem, tegyünk jót, kezdjünk el egy új közösségi életet. Jézus hirdette az evangéliumot, rendszeresen együtt volt apostolaival, tanítottak, segítettek az embereken, de 30 évig semmit le nem írtak. Következett 30–40 esztendő, amikor az apostolok megint csak nem azzal kezdték, hogy írjuk le hamar mindazt, amit Jézus mondott, vagy ami vele történt, hanem folytatódott az élet. És ahogy Jézus annak idején természetesen beszélt tanítványaival erről az életről, úgy Jézus tanítványai is beszéltek a híveknek az új élet lényegéről, mibenlétéről, hogy megértsék, hogy mit jelent Jézus követése. Évtizedek múltán aztán egyszer észbe kaptak, és ezt a beszédet, ezt a tanítást, az életről szóló tanítást leírták. Annak egy töredékét persze, ahogy János evangélista meg is jegyzi. Attól kezdve ez az írás lett a keresztények életének irányítója, a keresztény tanítás alapvető vezérfonala és támpontja.

De hogyan maradt ránk ez az írás? A használat során ezerszer lemásolták – és ezek a másolatok nagyon sok helyen különböznek egymástól. Miért? Mert a kereszténység az evangéliumok, a Biblia

nyelvét sosem tartotta szentnek, és azok betűjéhez sem ragaszkodott aggályosan.

A zsidóság által használt héber Ószövetségnek és a moszlim hívek szent könyvének, a Koránnak (Qur'an) a szövege ma teljesen egységes.¹ Ilyen fokú egység csak akkor lehet követelmény, ha a szent szöveg nyelve is változatlan marad. A kereszténység viszont soha egyetlen nyelvet sem tekintett kizárólagosan szentnek és kötelezőnek. Jézus héberül imádkozott, arámul beszélt, de szavait és tetteit már görögül fogalmazták meg és hagyták ránk az evangéliumok. Az első századok keresztényei az Ószövetség görög fordítását, a Szeptuagintát használták, nem a héber Ószövetséget. A keresztény kéziratmásolók soha nem dolgoztak olyan aggályos pontossággal, mint a zsidó kéziratmásolók. Ennek következménye az a számtalan szövegváltozat, amely a fellelhető keresztény kézről származó görög Szentírás-kéziratokban megfigyelhető. És a keresztények körében az is egészen természetes volt a legkorábbi időkől kezdve, hogy a szent szövegeket az adott nép nyelvére lefordítsák. Már az első századokban születtek ilyen fordítások, pl. a szír, a kopt, a latin, az örmény stb. szentírásfordítások.

Ez a folyamat kétezer év óta folytatódik, mindmáig. Folyamatosan készülnek és jelennek meg új nyelveken bibliafordítások, sőt a régi fordítások helyett is mindig újak készülnek. Ez szükségszerű, mert a népek nyelvei élnek és változnak. Az is gyakran előfordul, hogy egy adott nyelven egymás mellett él több fordítás is. Születhettek szövegváltozatok, készülhettek bármely nyelven fordítások, egyazon nyelven különbözőek is, mert nem a nyelv, a szöveg, a betű volt a szent, hanem a tartalom, a tanítás, amelyet az egyház örökölt, ellenőrzött, hordozott és hirdetett – a rendelkezésre álló szö-

1 Ez azonban nem volt mindig így. Az Ószövetséget illetően pl. a Kumránban talált Ószövetség-kéziratok szövege számos helyen eltér a ma általánosan használt héber Ószövetségtől, az ún. *textus massoreticus*-nak a szövegétől. Az ún. Hetvenes fordítás is sok eltérést ill. többletet tartalmaz, ami azt mutatja, hogy az a héber szöveg, amiből ez a fordítás készült, nem volt azonos a ma használatos héber szöveggel. Az egységesítést a középkor elején végezték el a zsidó tudósok, és ettől kezdve kötelezően csak ezt a szöveget tekintik szentnek és hitelesnek. Egyetlen szó, egyetlen betű sem térhet el ettől az egyes kéziratokban, kiadásokban.

veggel a kezében, azt felolvasva, értelmezve, magyarázva. Ilyen körülmények között teljességgel érthető, hogy miért van olyan fontos szerepe a tanítás és szentírásértelmezés folyamatos és töretlen élő hagyományának.

Azzal, hogy a kereszténység nem ragaszkodik a Biblia eredeti nyelvű szövegéhez, hanem minden esetben az adott nemzet, közösség nyelvén hirdeti Isten üzenetét, és a Szentírást is újra és újra lefordítja a kérdéses nyelvre, egy rendkívül merész, nehéz és fáradságos útra lépett. Hiszen tudjuk, hogy milyen nehéz egy gondolatot egyik nyelvről a másikra lefordítani, egy másik nyelven pontosan megfogalmazni, visszaadni. A megfelelő szavak és kifejezések vagy hiányoznak, vagy nem fedik egymást a különböző nyelvekben. Sőt, sokszor a nyelvek szemlélete is alapvetően különbözik egymástól. Gondoljunk például arra, hogy a héber milyen értelemben beszél az emberrel kapcsolatban testről, és lélekről (basar, nefes: az ember testi mivolta – az ember szellemi, teremtet mivolta), míg a görögben a szarx, szóma, pszükhé, pneuma szavak adottak – tudjuk, hogy már az újszövetségi görög szövegek megfogalmazása, megértése és lefordítása milyen komoly feladat elé állítja e tekintetben a szerzőket, a magyarázókat és a fordítókat. A fordító vagy egyszerűen átveszi és saját szövegébe illeszti az eredeti bibliai szavakat, vagy keres valami megfelelő, megközelítően jó szót az adott nyelvben. Például a baptidzein/keresztelni szó esetében az átvételek: lat. baptizare (battezzare, baptiser, baptize), lefordítás: ném. taufen; új szó alkotása: szláv krstiti = magy. keresztel. A pneumát általában lefordítják (lat. spiritus – ezt sok nyelv átveszi: esprit, spirito, spirit, – Geist), de míg számos nyelvben van szó a pszükhé és a pneuma megkülönböztetésére (ném. Seele–Geist, lat. anima–spiritus), addig a magyarban gondot okoz ez. Mi kénytelenek vagyunk mindkét esetben a lélek (= lehelet) szót alkalmazni („áldjad lelkem az Urat!” – Szentlélek), mert a szellem (Szent Szellem) használata, bár sokan kísérleteznek vele, nem igazán szerencsés.

Meg kell azonban jegyeznünk: akár az eredeti kifejezés átvételéről, meghonosításáról van szó, akár az adott nyelv szókészletének felhasználásáról, az illető szót a bibliai szövegbe illesztve meg kell tölteni a megfelelő jelentéstartalommal, hiszen az idegen szó ereendőően nem mond semmit az olvasónak, hallgatónak, a saját sza-

vak pedig egyébként más, általában profán tartalommal bírnak. A szavak és kifejezések megfelelő tartalommal való „feltöltése” a közvetlen és távolabbi bibliai kontextus segítségével történik, nem kevésbé az élő igehirdetés és a folyamatos és hagyományörző szentírásmagyarázat által. Az alábbiakban, amikor „az igaz ember” újszövetségi fogalmát vizsgáljuk, nem csak annak tartalmát igyekszünk bemutatni, hanem azt is meg szeretnénk világítani, hogy honnan származik és hogyan született meg ez a jelentéstartalom.

1. Diké, dikaosz a görögben

Amikor a keresztény igehirdetők görög nyelven kezdték hirdetni Jézus tanítását és a Jézusról szóló tanítást, rendkívül nagy előnyt jelentett számukra a görög nyelv általános elterjedtsége és ennek a nyelvnek a gazdag szókincse, egyedülálló kifinomultsága. Így, amikor az új, ideális, Istennek tetsző életet élő emberről kívántak beszélni, a görög nyelvben adott volt számukra egy megfelelő szó, a dikaosz. Ezt a szót mi „igaz”-nak fordítjuk. Valójában azt jelenti: „felmentett”, „(az ítéleten) büntetlennek, ártatlannak bizonyult” (ném. strafgerecht). A szó tövének, a „diké”-nek a jelentése ugyanis: „büntetés”, „megfizetés”, „kiegyenlítés”. Az ószövetségi kategóriákban gondolkodó igehirdetők ezt találták legmegfelelőbbnek az ószövetségi caddík/cedek-fogalom hordozására és továbbvitelére, hiszen az Ószövetség szerint az olyan ember „igaz”, aki Isten törvényeit maradéktalanul betartja, és Isten ítélete szerint büntelen, ártatlan. Mind a héber háttér, mind a görög szó feltételez egy mércét, jogrendet, amihez mérten vétlennek mondható valaki. Az Ószövetségben ez Isten törvénye és ítélete, a görög szóhasználatban pedig a vallási, politikai, etikai jogrend, amely Kr. e. a 4. században alakul ki, és mögötte az ítélkezés istennőjének, Dikének a tekintélye áll.²

2 SCHRENK, G., *Diké*, in: ThWzNT II., 181. – Diké az Újszövetségben: 2Tessz 1,9 (büntetést kapni); Júd 7; ApCsel 25,15. – Diké istennő: „Diké nem hagyta életben”, ApCsel 28,4 (NVg; Ultio, KNV: a bosszú).

2. Ószövetségi jelentéstartalom

Az újszövetségi szóhasználatban a dikaioisz esetében természetesen már nem Diké istennő mércéje érvényesül, hanem az Ószövetség által alkalmazott szempont: Isten törvénye. Igaz ember az, aki Isten szemében feddhetetlen, mert az ő kinyilvánított akarata, parancsai szerint él. Az újszövetségi szövegek ilyen értelemben neveznek ószövetségi üdvtörténeti szereplőket igazaknak: Ábelt (Mt 23,35; Zsid 1,14), Lótót (2Pt 2,7), ld. még: „próféták és igazak” (Mt 10,41), az ártatlanul megölt vértanúk „igaz vére” (Mt 23,35). Újszövetségi szereplők esetében: Zakariás és Erzsébet „igazak Isten színe előtt” (Lk 1,6), Simeon „igaz és istenfélő” (Lk 2,25), sőt még Kornéliusz is „igaz és Istent félő” (ApCsel 10,22). József magatartása is „igaz emberre” vall, amikor titokban akarja elbocsátani Máriát (Mt 1,19).

A szinoptikus evangéliumokban Jézus igehirdetése őrzi az igaz és bűnös (dikaioisz – hamartólosz/adikosz) hagyományos szembeállítását, ld. például Mt 5,45; Lk 5,32; 15,7 (vö. ApCsel 24,15). A farizeusok igazak, a vámosok bűnösök – ezt Jézus nem vonja kétségbe. A „nem az igazakat jöttem hívni, hanem a bűnösöket” (Mt 9,13) nem ironikus kijelentés, Jézus nem vonja kétségbe a farizeusok igaz voltát, csak jelzi, hogy Jézus elsősorban és mindenekelőtt a segítségre szorulókat sorsát viseli a szíven (ld. a tékozló fiú, Lk 15,11–32; az elveszett juh, Mt 19,12–14).

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Jézus esetében a dikaioisz – lét mércéje nem esik egybe az írástudókéval: Jézus nem az isteni parancsok betű szerinti megtartását tartja fontosnak, még kevésbé az írástudók által a Törvény köré font védő kerítést (vö. „elviselhetetlen terhek”, Mt 23,4), hanem Isten akaratát, az erkölcsi értékeket: „a törvény komolyabb parancsait, a jogot, az irgalmat és a hűséget”, Mt 23,23 (ld. még Mt 23,28: „kívülről ugyan igaznak látszotok az emberek előtt, de belül tele vagytok képmutatással és gonoszsgal”). Fontos az is, hogy relativizálja a rituális előírások jelentőségét (Mt 23,25–26),³ ezzel előkészíti Pál evangéliumát (az igaz volthoz

3 Egyes szentírásmagyarázók feltételezik – szerintünk joggal –, hogy az ószövetségi rituális törvények eredetileg a templomban szolgálattelévő papság számára készültek, később azonban kiterjesztették azok kötelező erejét minden izraelitára. A mózesi könyvek végső redakciója már ezt az álláspontot tükrözi.

nincs az embernek szüksége a körülmételésre és a mózesi törvények maradéktalan betartására).

3. Újszövetségi jelentés

a) Igaz az, aki Jézust követi (szinoptikus evangéliumok)

Az első keresztények számára nyilvánvaló volt, hogy Jézust Isten küldte a világba, hogy ő Isten akaratát követve hozott létre új közösséget az emberek között, és az ő tanítása Isten akaratát közvetíti, amely most, az idők teljességében általa vált ismertté. Mi sem természetesebb tehát, hogy ettől kezdve az számít igaznak, aki Jézust követi, az ő közösségéhez tartozik, az ő útmutatása szerint él. A keresztény ember az, aki valóban teljesíti Isten akaratát. Aki tehát az ő tanítványa, az igaz: *„Aki befogad titeket engem fogad be, és aki engem befogad, azt fogadja be, aki küldött engem. Aki befogad egy prófétát, mert próféta, az a próféta jutalmát kapja. Aki befogad egy igazat, mert igaz, az az igaz jutalmát kapja. És aki inni ad akár csak egy pohár friss vizet is egynek e legkisebbek közül, mert a tanítványom, bizony, mondom nektek: nem veszíti el jutalmát”* (Mt 10,41–42). A keresztények az igazak a Mt 3,49 szerint is,⁴ ugyanígy a Mt 13,43 ószövetségi idézetében (Dán 13,3),⁵ amikor az Emberfia ítélkezik, és velük szemben azok állnak, „akik gonoszságot cselekszenek” (Mt 13,41).

És ami talán a legérdekesebb: Jézus követésének nem is kell tudatosnak lennie ahhoz, hogy valaki igaz legyen. Erről fest csodálatos képet az utolsó ítélet Máté evangéliumában olvasható leírása, amikor az Emberfia az igazakat a jobbára, a gonoszokat a baljára állítja (Mt 25,31–46). Az igazak nem is voltak tudatában, hogy mi-

⁴ „Hasonló a mennyek országa a tengerbe vetett hálóhoz, amely minden fajta halat összefogott. Amikor megtelt, felhúzták a partra, leültek, és a jókat edényekbe gyűjtötték, a hitványát pedig kidobták. Így lesz a világ végén is. Az angyalok kimennek majd, a gonoszokat elválasztják az igazaktól és bedobják őket a tüzes kemencébe” (Mt 10,48–50).

⁵ „Akkor az igazak ragyogni fognak Atyjuk országában, mint a nap.”

kor voltak követői Jézusnak: „*Akkor az igazak megkérdezik majd tőle: »Uram, mikor láttunk téged ébezni, és tápláltunk téged, vagy szomjazni és inni adtunk neked? Mikor láttunk mint idegent, és befogadtunk, vagy mezítelenül, és felöltöztettünk téged? Mikor láttunk betegen vagy fogságban, és meglátogattunk téged?« A király így válaszol majd nekik: »Bizony, mondom nektek: amikor megtették ezt egynek e legkisebb testvéreim közül, nekem tették«*” (37–40. v.). A lényeg az, hogy azt tették, amit Jézus példája, tanítása nyomán Isten vár tőlük: szerették és szolgálták embertársaikat. Egy másik helyen ugyanezt így fogalmazta meg Jézus: „*Nem mindenki, aki azt mondja nekem: »Uram, Uram!«, megy be a mennyek országába, csak az, aki megteszi Atyám akaratát, aki a mennyben van*” (Mt 7,21).⁶ A lényeg az, hogy Jézus vezetésével, az ő útmutatása szerint megtegyük Isten akaratát: a tőle tanult szeretettel szeressük embertársainkat.

6 Hogy Isten akaratának kinyilatkoztatása milyen következetes és egyirányú, világosan megmutatkozik számunkra, ha ezzel kapcsolatban felidézünk néhány ószövetségi szöveget, amely már évszázadok előtt ebbe az irányba mutatott, pl. Jer 7,3–11: „Így szól a Seregek Ura, Izrael Istene: Jobbítások meg útjaitokat és tetteiteket, akkor megengedem, hogy ezen a helyen lakjatok! Ne bízzatok az ilyen hazug szavakban: «Az Úr temploma, az Úr temploma, az Úr temploma ez!» Mert ha valóban megjobbítjátok útjaitokat és tetteiteket, ha valóban igazságot tesztek ember és társa között, a jövevényt, az árvát és az özvegyet nem nyomjátok el, ártatlan vért nem ontotok ezen a helyen, sem más istenek után nem jártok a saját vesztetekre, akkor megengedem, hogy ezen a helyen lakjatok, azon a földön, amelyet atyáitoknak adtam, öröktől fogva mindörökké. Íme, ti a hazug szavakban bíztok, melyek nem használnak. Loptok, gyilkoltok, házasságot törtök, hamisan esküsztek, Baálnak tömjéneztek és más istenek után jártok, akiket nem ismertek; azután pedig eljöttök, és megálltok színem előtt ebben a házban, mely az én nevemet viseli, és így szóltok: »Megmenekültünk«, hogy elkövethessétek mindezeket az undokságokat? Vajon rablók barlangjává lett szemetekben ez a ház, mely az én nevemet viseli?”

b) Jézus követése elegendő ahhoz, hogy valaki igaz legyen
(= páli evangélium)

Az ember igaz voltának mércéje mindenkor Isten akaratának teljesítése volt. Korábban azonban – elsősorban az írástudók fáradozása nyomán – úgy gondolták, hogy Isten akaratát világosan, egyértelműen és maradéktalanul megfogalmazza, tartalmazza az ószövetségi törvény, Mózes öt könyve. Jézus követői számára azonban nyilvánvalóvá vált, hogy Jézus követése a döntő, ez tulajdonképpen mércéje igaz voltunknak. Jogosan felvetődött tehát a kérdés, hogy vajon a régi megfogalmazásnak, a mózesi törvénykezésnek és előírásoknak mi a szerepe, van-e még egyáltalán jelentősége az ember igaz voltának terén?

Ennek a kérdésnek a megoldására ill. lezárására vállalkozott az ősegyházban a tudós, és vitára, érvelésre jól felkészült apostol, Szent Pál – előbb a Galatáknak írt levelében, majd pedig a Rómaiaknak írt levélben részletesen megfogalmazott megigazulástanával. Kifejti és bizonyítja, hogy: 1. az ember azáltal válik igazzá, ha Jézust követi,⁷ a körülmetélésnek és a mózesi előírásoknak ebből a szempontból semmi szerepük, jelentőségük nincs; 2. igaz voltunkat úgy őrizhetjük meg, ha Jézust követjük, nem a mózesi törvények teljesítése által.

Nem volt könnyű dolga Pálnak, hiszen ellene szólt minden: az eddigi általános meggyőződés és gyakorlat – az apostolok körében is! –, a saját helyzete, mint később színre lépő apostol, és mindezekelőtt az a tény, hogy az Ószövetséget, benne Mózes könyveit ő is és mindannyian szentnek, sugalmazottnak tartották. Ha tehát el akarta érni célját, neki is ebből a könyvből kellett venni az érveit. És valóban: Hivatkozott például Ábrahámnak, a zsidók ősatyjának az esetére, példájára (Róm 4. fej.). Ő vajon mikor vált igazzá Isten

7 Pál apostol nem Jézus követéséről beszél, hanem a Jézusban való hit elfogadásáról és megtartásáról. A hit azonban nem pusztán értelmi aktus, hanem a Jézussal való azonosulás, a vele való egység, életközösség, koinónia létrejötte. Ez valójában más, mint Jézus követése. János evangéliumában sincs szó Jézus követéséről, sokkal inkább a Jézussal való egységről, a vele való azonosulásról, közös életről és cselekvésről.

előtt? Amikor Isten parancsát követve körülmetélte fiát, vagy amikor Istenben bízva elhagyta szülőföldjét? Pál szerint az utóbbi nagyobb dolog volt, és maga az ószövetségi szöveg is alátámasztja ezt: „Hitt az Úrnak, s ez igazságul tudatott be neki” (Ter 15,6). Nem a körülmetélés gyakorlata, hiszen ekkor ő még nem is volt körülmetélve (Róm 4,10). Ilyen és ehhez hasonló érveléssel bizonyította Pál – sokszor magából az Ószövetségből –,⁸ hogy az ószövetségi előírásoknak nincs többé jelentőségük, miután hittünk Jézusban, igazzá váltunk, és Isten gyermekei lettünk.⁹

c) Az igaz ember ősmintája Jézus Krisztus, az Igaz

A legtökéletesebb igaz ember Jézus Krisztus volt. A szinoptikus evangéliumok szerint Jézus igaz voltát, ártatlanságát és büntelenségét a kívülálló pogányok is elismerték: Pilátus felesége („semmi dolgod se legyen azzal az igazzal”, Mt 27,19), sőt maga Pilátus is („én ártatlan vagyok ennek [az igaznak] **x**, W, f^{1.13}, 33, M] a vérétől”, uo. 24. v.). Lukácsnál ugyanezt mondja a pogány százados is a kereszt alatt („ez az ember valóban igaz volt”, Lk 23,47).

Természetes, hogy amint Jézus az Atyát (ld. Jn 17,25),¹⁰ úgy az ő követői magát Jézust tartották és vallották Igaznak, a legigazabb igaznak. Péter pütkösi beszédében ezért hangzik el: „Megtagadtátok a Szentet és Igazat...” (ApCsel 3,14). István vértanú szerint a próféták „az Igaznak eljöveteléről” jövendöltek (ApCsel 7,52). Ananiás szerint Pált Isten arra rendelte, hogy „meglássa az Igazat” (ApCsel 22,14). Ld. még 2Tim 4,8: „az Úr az igazságos bíró”; 1Jn 2,1: „van szószólónk az Atyánál, Jézus Krisztus, az Igaz”.

8 A Gal 3,11-ben utal Habakuk próféta egyik figyelemre méltó kijelentésére: „Az igaz a hitből él” (Hab 2,4).

9 A teljesség kedvéért megjegyezzük: Az Apostolok Cselekedetei – „post festam” – már úgy mutatja be a mózesi törvények kötelező erejének megszűnését, mintha azt elsőként nem is Pál, hanem Péter apostollal az élén maga az apostoli zsinat nyilvánította volna ki, ld. ApCsel 15,6–35.

10 Érdeklenség: János evangéliuma egyedül az Atyát mondja igaznak, senki mást.

Az igaz ember valójában nem más, mint a legfőbb Igaznak, Jézusnak a képmása, és igaz voltát végső soron Jézusnak köszönheti. Pál szerint ugyanis maga Krisztus az ember igaz voltának legfőbb szerzője: „Ahogyan ugyanis a sok ember bűnössé vált egy ember engedetlensége által, éppúgy a sok ember megigazulttá is válik egynek az engedelmessége által” (Róm 5,19). Hasonlóképpen Péter 1. levele: „Krisztus meghalt a bűnökért, az Igaz a bűnösökért, hogy minket Istenhez vezessen” (1Pt 3,18), János 1. levelében pedig ezt olvassuk: „Ha tudjátok, hogy ő igaz, akkor azt is tudjátok, hogy mindaz, aki igaz, tőle született” (1Jn 2,29).

PUSKÁS ATTILA

A szenttéavatás dogmatikai alapjai

Jelen tanulmány azt a célt tűzi maga elé, hogy bemutassa a szenttéavatás leglényegesebb dogmatikai alapjait. Első helyen röviden számba veszi azt a kapcsolatot, mely az Egyház szentsége és a szentek tisztelete között fennáll, s ebbe az összefüggésbe állítva világítja meg a szenttéavatás célját. Ezt követően összegyűjti az eseményként tárgyalja a szenttéavatási eljárást, mely a hierarchikusan tagolt kommunikációként létező egyházban meggy végbe Isten népének, a püspököknek és a pápának a jól megkülönböztetett, de lényegileg egymásra vonatkozó cselekvésének a részvételével. Ezen témán belül a tanulmány igyekszik alaposabban leírni a pápai kanonizáció természetét és mérlegelni az annak tévedhetetlenségére vonatkozó kérdésben felbukkanó érveket és ellenérveket. Végül, a csodának a kanonizációban betöltött szerepét tárgyalja, számot vetve többek között olyan kérdésekkel, mint a csoda itt alkalmazott fogalmának mibenléte, a csoda mennyiben szükséges a kanonizációhoz, mi a szerepe a szaktudományoknak és a teológiai értelmezésnek a csoda megállapításában.

I. Az Egyház szentsége, a szentek tisztelete és a szenttéavatás célja

Egyedül Isten, Atya, Fiú, Szentlélek mondható a szó sajátos és eredeti értelmében szentnek.¹ Krisztus emberi természete az örök Fiúval való személyi egysége miatt és annak köszönhetően szent,

1 JOHANN AUER, *Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament*, in: JOHANN AUER–JOSEPH RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik* VIII., Regensburg 1983, 381–387; KARL HAUSBERGER, *Heilige/Heiligenverehrung*, in: TRE Bd 14, 1985, 646–660.

hogy a Szentlélek Jézus emberi természetét fogantatásában egészen megszenteli, aki így szerzője és beteljesítője lesz az emberi életszentségnek. Az Egyház azért szent és megszentelő létében, mert Krisztus keresztfájdózatával megszentelte, saját titokzatos testté tette, Szentlelkével élteti és a megszentelés forrásait fakasztotta fel benne. Az Egyház tagjai keresztségüknel fogva megszenteltek, akiknek ajándékba kapott szentségüket morális értelemben is életre kell váltaniuk, meg kell őrizniük és növelniük magukban a megszentelő kegyelmet. Az Egyház tagjai közül morális értelemben egyedül a Boldogságos Szűz Mária egészen szent, vagyis szent Fia érdemeire való tekintettel mentes az áteredő bűntől és minden személyes bűntől, beleértve az ún. bocsánatos bűnöket is. Mária tökéletes életszentsége abban állt, hogy bűntől nem késleltetett szívvel egészen átadta magát Isten akarata teljesítésére, Jézus és megváltói műve szolgálatára. Benne az Egyház, nemcsak ontológiai/objektív, hanem szubjektív/morális értelemben is egészen és fogyatkozhatatlanul szent (LG 65).² Az Egyház többi tagjának a földi életében az ontológiai és a morális szentség között nincs tökéletes és teljes átfedés. A záránkegyház minden tagjának szüksége van a bűnbánatra, a megtisztulásra, Isten bocsánatának kérésére. Mégis, az Egyház azokat a tagjait, akik példászerűen járták az életszentség útját és már eljutottak a mennyei dicsőségbe, szentekként tiszteli. Őket már egészen áthatotta a szent Isten jelenléte, így egészen szentté váltak.

Ahogy az életszentség, úgy a szent fogalmáról sem ad a *Lumen gentium* hittani rendelkezés pontos definíciót, de többszörösen körülírja a jelentését. A dokumentum kulcsmondatai így hangzanak: „Amikor rátekintünk Krisztus bűséges követőinek életére, új ösztönzést kapunk, hogy jövőbeli hazánkat keressük (vö. Zsid 13,14; 11,10), és egyszersmind megismerjük azt a biztos utat, amelyen járva ebben az ezerarcú világban is – mindegyikünk a maga hivatása és körülményei között – eljuthatunk a Krisztussal való tökéletes egyesülésre, vagyis a szentségre. A szentek sorstársaink, emberek ők is, csak éppen Krisztus képére tökéletesebben átalakulnak (vö. 2Kor 3,18), s Isten az ő életükben kiváltképpen és elevenen nyilvánítja jelenlétét és arcát az embereknek. Bennük ő szól hozzánk és ad jelet

nekünk országáról, amely felé erősen vonzódunk, ha látjuk, a tanúk mekkora felhője vesz körül minket (vö. Zsid 21,1), *és mind az evangélium igazságát hirdeti*” (LG 50; vö. SC 104).

A szöveg az életszentség krisztológiai megközelítésének látószögében fogalmazza meg azt, hogy miben áll szentnek lenni. A szent Krisztus húséges követője, aki a többi egyháztagnál tökéletesebben átalakul Krisztus képére, eljutott a Krisztussal való tökéletes egyesülésre, és a megdicsőülés állapotában bensőségebben egyesül Krisztussal a zárandokegyház tagjainál (LG 49), Jézus Krisztus barátja és társörököse (LG 50). A szent sorstársa az Egyház többi tagjának, hisz minden megkeresztelt Krisztus követője, és a vele való mind teljesebb egyesülésre törekszik. A szent abban különbözik testvéreitől, hogy már földi életében tökéletesebben hasonult Krisztushoz, s a mennyei dicsőségben eljutott a tökéletes közösségre, és a zárandokállapotnál bensőségebb egyesülésre Krisztussal. A Krisztushoz való hasonulása miatt, aki Isten hozzánk intézett Igéje, Isten arcának feltárója és Isten országának kinyilvánítója, magán a szenten, mint Krisztus követőjén keresztül is Isten nyilvánítja ki jelenlétét, szól hozzánk és ad jelet országáról.

A szentek közösségének a halálon is átívelő misztériumán alapszik az a sokféle lelki kapcsolat, ami a zárandokegyház, a megdicsőült és a tisztuló egyház között fennáll. Krisztus összes tanítványai ugyanis egyek Isten és a felebarát szeretetében, Isten dicséretében és Krisztus Lelkének birtoklásában. Közöttük a lelki javak közössége nem szűnik meg, sőt még erősebbé válik. Célba jutott testvéreink, a szentek, mint az örök haza polgárai sokféleképpen segítenek bennünket, úton lévő Krisztus-követőket. „Azáltal ugyanis, hogy az égiek bensőségebben egyesülnek Krisztussal, az Egyház egészét még jobban megszilárdítják a szentségben, még nemesebbé teszi istentiszteletét, amelyet itt a földön bemutat, és sokféleképpen hozzájárulnak az Egyház továbbépítéséhez” (LG 49). Krisztus által, vele és benne szüntelenül közbenjárnak értünk az Atyánál, és Krisztus testének, az Egyháznak javára bemutatják a Krisztus által szerzett érdemeiket, melyekkel kiegészítették azt, ami még hiányzik Krisztus szenvedéséből (vö. Kol 1,24).

Ahogy az Egyház ősi tradíciója tanúsítja, a szentek méltók a tisztetle, a szeretetre, a követésre és arra, hogy a zárandokegyház há-

lát adjon értük Istennek.³ Elsősorban tiszteljük a Boldogságos Szűz Máriát, a szent angyalokat, az apostolokat és a vértanúkat, aztán az evangéliumi tanácsok szerint élőket, a keresztyén erényeket hőiesen gyakorlókat és az egyházi életet karizmatikus ajándékaikkal megszilárdítókat. Méltók a tiszteletre, mert jó példát adnak nekünk Krisztus követésére. Életük eligazít, hogy felismerjük saját életünk konkrét körülményei között a helyes és biztos utat. Életük bátorít, hogy érdemes a felismert igazság szerint élni minden helyzetben. Méltók a tiszteletre, mert jótevőink ők, kiknek pártfogását, közbenjárását bizalommal kérhetjük. Méltók a tiszteletre, mert tiszteletük Krisztushoz visz bennünket közelebb, akinek hűséges követői ők. Irántuk érzett szeretetünk „természete szerint Krisztus felé tör és benne éri el célját, hiszen ő a »minden szentek koronája« (LG 50). A szentek méltók a tiszteletre, mert Isten kegyelmének erejét hirdeti életük, s bennük Isten dicsőül meg. Tiszteletük Isten dicsőítéséhez vezet el.⁴ S végül méltók a tiszteletre, mert megszilárdítják

3 A LG konstitúció a szentek tisztelete kapcsán nem foglalkozik e tisztelet kifejezésének konkrét formáival (képek, ereklyék, liturgikus ünnepek, templomok felszentelése stb.), de megerősíti a korábbi zsinatok (II. Nikaiai, Firenzei, Tridenti) idevágó határozatait. A Tridenti Zsinat „jó és hasznos dolognak” mondja a szentek közbenjárásának kérését, s elítéli az ezt elutasító protestáns nézeteket (DH 1821). Sem a Tridenti, sem a Vatikáni Zsinat nem tanítja azonban, hogy az üdvösség eléréséhez elengedhetetlen lenne a szentek közbenjárása. Vö. SCHÜTZ ANTAL, *Dogmatika* II., Budapest 1937, 341; GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Heiligenverehrung*, in: LThK IV., 1995, 1298. A hittani rendelkezés nem beszél kifejezetten a szentek tiszteletének bibliai alapjairól sem, csupán a Zsidóknak írt levél azon szakaszára utal, mely a hit tanút sorolja fel az Ószövetségből. Emellett megemlíthetjük, hogy már maga az Ószövetség (Sir 44–50. fejj.) nagy tisztelettel és dicsőítő hangnemben beszél Izrael történetének nagyjairól, az Istennek tetsző életet élt atyákról, igazakról, prófétákról, királyokról (Hénok, Noé, Ábrahám, Izsák, Jákob, Mózes, Áron stb.). Maga az Úr Jézus is tisztelettel szól Mózesről, Dávidról, a pátriárkákról és Keresztelő Jánosról, hasonló értelemben olvasunk róluk az apostoli levelekben (Róm 4; Gal 3; 2Pt 2,5). Ezért a keresztyén liturgikus hagyományok is mind szentként tisztelik a pátriárkákat, prófétákat és az Ószövetség többi nagy alakját (vö. KEK 61). Az Ef 3,5 az Egyház „szent apostolairól és prófétáiról” beszél, a Jel 6,9 a vértanúkról.

4 A szent liturgia megújításáról szóló zsinati konstitúció a szentek tiszteletének teocentrikus és krisztocentrikus természetéről így beszél: „Az Egyház a szent-

az Egyházat a szentségben. A záránkegyház valódi, de még nem tökéletes szentségét mintegy megerősíti a tökéletes szentségre eljutott szentekkel való közösség.⁵

A szentek kanonizációja konkretizálja és aktualizálja az Egyház azon általános hitbeli meggyőződését, hogy helyes, hasznos és üdvös a szentek tisztelete. A formális szenttéavatás pápa által felolvasott ünnepélyes szövegének kezdő sorai jól kifejezik a hivatalos kanonizáció és egyben a szentek katolikus tiszteletének célját.

A közel ezeréves múltra visszatekintő ősi megfogalmazás így kezdődik: „*Ad honorem Sanctae et individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei et christianae religionis augmentum...*”⁶ Vagyis Krisztus bármely tanítványának a szenttéavatása s ennek nyomán kötelező és egyetemes tisztelete a Katolikus Egyházban elsősorban a Szentháromság egy Isten tiszteletére és megdicsőítésére irányul. Az Atyaisten dicsőül meg az ő szentjeiben Krisztussal és az ő Szentlelkével együtt, Isten kegyelmének erejét dicsőíti a szentet tisztelő Egyház. Isten, minden szentség forrása a szent Krisztus-követő tiszteletének végső célja.⁷ Amint a LG fogalmaz, Isten a szent életében kiváltképpen és elevenen kinyilvánítja jelenlétét és arcát az embereknek. Benne ő szól hozzánk és ad jelet nekünk országáról. A szenttéavatásnak és a kanonizált szent tiszteletének a másik célja a hit felmagasztalása. Nyilvánvalóan azon hittartalmak példaszerű

tek égi születésnapján a Krisztussal együtt szenvedő és vele együtt megdicsőült szentekben a hűsvéti misztériumot hirdeti. A hívók szeme elé állítja példájukat, mely Krisztus által az Atyához vonz mindenkit, és a szentek érdemeire hivatkozva esdi ki Isten áldását” SC 104.

5 A szentek tiszteletének okait és céljait szépen összefoglalják a szentekről mondott szentmisék prefációi is, melyek teljes összhangban vannak a LG tanításával.

6 Az ősi formula XIV. Benedek pápa tradíciót összefoglaló művéből származik: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* I, 36, n. 21, in: ERNESTO PIACENTINI, *L'infallibilità pontificia nelle cause di canonizzazione*, in: *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi di onore del cardinale Giuseppe Casoria*, ANTONIO MORONI–CARLO PINTO–MARCELLO BARTOLUCCI (a cura di), Napoli 1992, 541–588, itt: 573.

7 Vö. GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Katolikus dogmatika a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Budapest 2007, 542k. Rahner így fogalmaz: „A szen-

felmutatásáról van szó, melyek közvetlen összefüggésben vannak a szenttéavatás aktusával. Így az érdemszerzés lehetőségének, az életszentségre törekvés kötelezettségének, az örök élet elnyerésének, a záránadokegyház és a megdicsőült egyház egységének (*communio sanctorum*), valamint az Egyház szentségének a megvallásáról. Külön is kiemelhetjük e felsorolás utolsó tagját. Minden szenttéavatás az Egyház eszkatológiai öntudatának a megnyilatkozása. Annak kinyilvánítása, hogy Krisztus tanítványainak egyike a záránadokegyház tagjai közül valaki, eljutott a tökéletes szentségre, azaz a Krisztussal való tökéletes egyesülésre, egyben annak a kifejezése is, hogy az Egyházban valóban működnek Istennek az emberiséget és a teremtést megújító kegyelmi erői, az üdvözítés műve folytatódik az Egyházban, Krisztus kegyelme az Egyházban végérvényesen győzedelmes, a világ végső megújítása valamiképpen elővételezve megvalósul, „*bíszen az egyházat már a földön ékesíti az igazi, bár még nem tökéletes szentség*” (LG 48). A szentté avatott keresztény az Egyház fogyatkozhatatlan szentségének tündöklő jele.⁸ Egyszerre tanúsítja az Egyház objektív és szubjektív szentsé-

tek tisztelete összhangban van a Szentírással, mert a szent Egyház tagjainak a *szentsége* nemcsak erkölcsi követelmény, hanem elsősorban maga a történelmi, eszkatologikus módon győzedelmes *kegyelem*, melyet dicsőíteni kell (vö. pl. Ef 1,6.12.14); a »tanúk koszorújának« (Zsid 12,1) tisztelete és a szentek segítségül hívása (különböző adományaik és *karizmáik* szerint) hozzátartozik Isten kegyelmének dicséretéhez.” KARL RAHNER, *Szentek tisztelete*, in: KARL RAHNER–HERBERT VORGRIMMLER, *Teológiai kisszótár*, Budapest 1980, 643.

8 Ahogyan Vodopivec fogalmaz: „A szentek részét képezik annak a szakramentális jelnek, ami az Egyház valamennyi megkeresztelt hívővel egyetemben, de intenzívebben másoknál, mert bensőségesebben egyesültek Krisztussal. (...) Persze az Egyház tudja, hogy az üdvösség egyetemes szakramentuma az egész világ számára, ami azt jelenti mindenekelőtt, hogy a szentség jele, vagyis az Istennel való egyesülésé. A szentek azok a világító jelek, akiket Isten azért támaszt az üdvösségnek ebben a jelében, hogy azt még láthatóbbá és meggyőzőbbé tegye. (...) A szenttéavatással az Egyház elismeri azokat a csodákat, melyeket Isten művelt benne.” GIOVANNI VODOPIVEC, *Il Santo e la canonizzazione dei Santi nella Chiesa segno di salvezza*, 32. Vö. WINFRIED SCHULZ, *Heiligsprechung*, in: LThK Bd 4, 1328–1331, itt: 1330; GEORG GÄNSWEIN, *Questa è la volontà di Dio: La vostra santificazione. Considerazioni sul processo di beatificazione e canonizzazione*, in: *Ius Ecclesiae* 16 (2004) 413–431, itt: 426.

gét, vagyis egyfelől azt, hogy az Egyház Isten eszkatologikus módon győzedelmes kegyelmének a jele, eszköze és hordozója a világban; másfelől azt, hogy az Egyház életéből sohasem fog hiányozni a kegyelemmel együttműködő, a hitben az életszentség tökéletességre eljutó „tanúk koszorúja” (Zsid 12,1).⁹ Végül, a szenttéavatás a keresztény vallás növelésére irányul. Világos, hogy itt a szent példájának ösztönző hatásáról van szó, mely az életszentségre törekvéshez eligazítást és bátorítást ad a zárandokegyház tagjai számára. A személyes vallási élet elmélyülése egy-egy példaként állított szent követése révén egyszerre növeli az egyén és Isten egész népének szentségét. A kanonizált szentek példái annak az életszentségnek, melyet egy bizonyos korban meg kell valósítani az Egyház tagjainak a keresztény létezés új stílusával.

II. A szenttéavatási eljárás mint egyházi esemény a hierarchikus *communio* rendjében

1. Áttekintés a kanonizáció intézményének történetéről

A szentek tiszteletének történetében, mely az első vértanúk és hitvallók ősi tiszteletétől a mai jogilag pontosan szabályozott szenttéavatási eljárás kifejlődéséig vezetett, négy nagy korszakot különböztethetünk meg abból a szempontból, hogy kik a főszereplők a szentek nyilvános és hivatalos tiszteletének kialakításában, és ezek hogyan viszonyulnak egymáshoz.

A folyamat kezdetén az első vértanúk és hitvallók tiszteletének a korát találjuk, mely a Kr. u. 2. századtól mintegy a 6. századig tart. Már a keresztényüldözések időszakában, de később Nagy Konstantin milánói ediktuma után is a keresztény közösségek nagy tiszteletben részesítették vértanúikat. Gondoskodtak méltó eltemetésükről, melynek alkalmával azt ünnepelték, hogy az elhunyt mártír

⁹ KARL RAHNER, *Egyház szentsége*, in: KARL RAHNER–HERBERT VORGRIMMLER, *Teológiai kisszótár*, 140.

már Krisztussal van a mennyei dicsőségben.¹⁰ A temetés liturgikus összejövetel volt, melyet a közösség püspöke vezetett. A vértanú haláláról, mint égi születésnapjáról (*dies natalis*) a vértanúság napjának évfordulóin ünnepélyesen, nyilvános istentiszteleten megemlékeztek. Az üldözések kora után a vértanúk sírját elkezdték díszíteni, gyakran kápolnát emeltek a sír fölé, mely zárándoklatok célpontjává vált. A mártírról megemlékező évfordulós szentmisén himnuszokkal dicsérték a vértanút, közbenjárását kérték, nem egyszer a vértanúságáról készült aktákból olvastak fel részleteket. Ezeket aztán a vértanú által művelt, vagy közbenjárása révén megtörtént csodák gyűjteménye egészítette ki, melyek összeállítását a püspökök és papok felügyelték. Ugyancsak az egyházi vezetők gondoskodtak arról, hogy közösségük vértanúinak hivatalos névsorát rögzítsék. Mivel a vértanúság ténye a kortársak számára köztudott volt, nem volt szükség arra, hogy az Egyház püspöke hivatalos eljárást folytasson és külön aktussal szentté nyilvánítsa a mártírt. A vértanú tiszteletére a püspök vezetésével a helyi egyházban végzett kultusz fejezte ki és szentesítette az Egyház hitét, hogy a mártír eljutott a mennyei egyházba. E kultikus tiszteletnek egyedüli feltétele az volt, hogy a vértanú bizonyosan Krisztusért szenvedte el a halált. A zárándoklatok és püspöki körlevelek révén a vértanú kultusza más helyi egyházakra is kiterjedt.¹¹

10 Már az Apostolok Cselekedetei arról számol be, hogy Szent István első vértanút a keresztény közösség tagjai, istenfélő férfiak temették el (ApCsel 8,2). A legelső vértanúakta, mely elbeszéli Szmirmai Szent Polikárp vértanúságát, szintén arról tudósít, hogy a keresztény közösség temette el a mártír püspököt és égi születésnapjának évfordulóján sírja mellett ünnepélyesen megemlékezett róla. Vö. *Szent Polikarposz vértanúsága*, 18, in: *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*, in: VANYÓ LÁSZLÓ, *Ókeresztény Írók VII.*, Budapest 1984, 52. Hasonló beszámolók olvashatók Tertullianus és Cyprianus műveiben is. Vö. TERTULLIANUS, *Cor.* 3; CYPRIANUS. *Ep.* 39,3.

11 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, in: CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Sussidi per lo studio delle cause dei santi* 8, Vatican 2005, 127k.; JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, in: PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Monografie giuridiche* 27, Milano 2005, 76k.

A mártírok mellett már az üldözések idején megjelent a hitvallók kultusza is, akiket kezdetben váltakozva neveztek *martyres*-nek vagy *confessores*-nek. Olyan keresztények voltak, akik noha nem szenvedtek halált hitükért, de bírósági kihallgatásoknak és gyakran kínzásoknak vetették alá őket, ők azonban mindvégig állhatatosak maradtak hitükben. A 4. század második felétől kezdve a „hitvalló” fogalma kitágult, olyan keresztényekre is kezdték alkalmazni, akik az erények hősies gyakorlásával, a hit védelmével, a hivataluk gyakorlásával járó szenvedések, támadások elviselésével (püspökök, papok) vagy különleges lemondások és az evangéliumi tanácsok megtartása által (remeték, aszkéták, szerzetesek) vallották meg hitüket, s így nem halálukkal, hanem életükkel tettek teljes tanúságot Krisztusról (az élet martüriája). Az ő szentként való elismerésüket és tiszteletüket szintén az a nyilvános kultusz fejezte ki és szentesítette, melyet közvetlenül a haláluk után gyakorolt személyük felé a helyi egyházi közösség. E kultusz a helyi klérus részvételével és jóváhagyásával történt, de a kezdeményező és aktív szereplője e kultikus tisztelet kialakításának maga a nép volt (*vox populi*), amely sokszor már életében szentként tisztelte a hitvallót. A nyilvános és az egyházi tekintély által hivatalosan jóváhagyott tiszteletnek legfontosabb motívumai a hitvalló által véghezvitt csodák voltak.

A szentek tiszteletének és a szenttéavatás kifejlődésének történetében a második korszakot a püspökök által végzett kanonizáció időszaka jelenti, mely a 6. századtól 993-ig tart. A mártíroknak és hitvallóknak az első századokban kialakult spontán kultikus tiszteletét a 6. századtól kezdve egyre inkább fölváltja a püspöki kanonizáció gyakorlata. Ebben döntő elem a helyi püspök hivatalos dekretuma, míg a nyilvános és hivatalos tisztelet liturgikus kifejezési formája Isten szolgálja ereklýéinek a felemelése (*elevatio*) vagy átvitele (*translatio*) volt egy méltóbb, tiszteletadásra és szentmise tartására alkalmas helyre. Mindkettőt mintegy a temetési szertartás megismétléseként fogták fel, azzal a többlettel, amit az elhunyt szentként való elismerése és tisztelete jelentett. Ha a holttest templomban volt eltemetve (püspökök, papok, szerzetesek esetében gyakran), akkor a csontoknak a sírból egy magasabb helyre történő felemeléséről, *elevatióról* beszéltek. Ha temetőben voltak a test maradványai, akkor át kellett szállítani a templomba, s ezt nevezték át-

vitelnek, *translatiónak*. Ünnepeles körmenetben átszállították az ereklyéket a templomba, ahol gyakran egy oltárban vagy oltár alatt helyezték el azokat, s a püspök az illető szent tiszteletére elmondta a szentmisét (*depositio* vagy *canonisatio corporis*).¹² A püspöki kanonizáció kiindulópontja is a *vox populi* volt. A nép Isten szolgájának sírjához járt, ahol közbenjárását kérte és elbeszélte az ott történt csodákat. Hosszabb-rövidebb idő elteltével ezt követte az a nyilvános ünnep, melynek keretében felolvasták az Isten szolgájának életéről és csodáiról szóló elbeszélést. A püspök az egyházmegegyei szinódusra összegyűlt papjai, illetve gyakran a tartományi szinódusra érkezett püspöktársai jelenlétében hivatalos határozattal jóváhagyását adta a szent kultuszához, s megkezdődött az *elevatio* vagy a *translatio* cselekménye, melyet aztán az évfordulókon a szent ünnepeként megünnepeltek. E püspöki kanonizáció, akár csak az első századokban a vértanúk és a hitvallók spontán kultikus tisztelete is, korlátozott hatáskörű volt, mivel csak a püspök pázsorsága alatt álló részegyházra vonatkozott, aki saját egyházmegyében hivatalosan bevezette az illető szent nyilvános kultuszát.

A kanonizáció történetének harmadik szakasza azt az átmeneti kort jelenti, mely 993-tól 1181-ig tartott. Ebben a közel kétszáz évben egymás mellett létezik a püspöki és a pápai kanonizáció gyakorlata. Egyfelől a püspökök továbbra is végezték saját egyházmegyékükben – az érsek egyetértésével vagy a tartományi szinódusra összejött püspökök jelenlétében – a *translatio* módján a kanonizálást. Másfelől kezdetét vette az a gyakorlat, hogy a püspökök a pápához fordultak kanonizálásért, amelynek célja az volt, hogy ezzel nagyobb ünnepélyességet és a szent tiszteletének szélesebb körű biztosítását ériék el. Az első ilyen eset – melynek pápai bullája fennmaradt – az volt, amikor XV. Gergely pápa a megyéspüspök kérésére Augsburgi Ulrich *translatióját* apostoli tekintélyével engedélyezte, s ezzel a szent helyi kultuszát jóváhagyta. Meg kell je-

12 GEORG GÄNSWEIN, *Questa è la volontà di Dio: La vostra santificazione. Considerazioni sul processo di beatificazione e canonizzazione*, in: *Ius Ecclesiae* 16 (2004) 413–431, itt: 415k.; PIER V. AIMONE, *La qualificazione canonico-teologica delle pronunce papali di beatificazione e di canonizzazione*, in: *Apollinaris* 75 (2002) 539–565.

gyeznünk, hogy az összesen tizennégy ilyenfajta pápai kanonizálásból mindössze négy bullában volt arról szó, hogy a pápa elrendelte az illető szent tiszteletét az egyetemes egyházban. A többi tíz esetben egyszerűen a szent korlátozott, helyi kultuszának ünnepélyesebb engedélyezése történt meg a pápai bullával. További két esetben pedig úgy tűnik, hogy a pápa pusztán felhatalmazást adott a helyi püspöknek a kanonizálást illető döntésre. A korabeli gyakorlat szerint a pápa előbb meghallgatta a helyi püspök által megküldött beszámolókat a kanonizálásra jelölt személy életéről és csodáiról – melyek hitelességét legátusai révén bizonyos esetekben ki is vizsgálhatta –, majd a bíborosok és a klérus jelenlétében bullában fogalmazta meg a kanonizálásról szóló döntését. Ez a korszak III. Sándor pápával zárul, aki ily módon kanonizálta Chiaravallei Bernárdot 1174-ben. Megjegyezhetjük azt is, hogy III. Sándortól kezdődően már nem a *translatiō*t tekintik a kanonizálás tulajdonképpeni aktusának, hanem magát a pápai határozatot, melyet mint lényegileg már megvalósult kanonizációs cselekményt követte a *translatio* liturgikus ünneplése.¹³

A pápának fenntartott kanonizáció gyakorlatának történeti előzménye és hivatkozási alapja III. Sándor pápa *Audivimus*nak nevezett dekretális levele, melyet 1181-ben a svéd királyhoz, püspökhöz, klérushoz és néphez intézett egy botrányos eset kapcsán. Ebben a levélben olvasható a kijelentés, hogy „*non licet vobis pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae, eum publice venerari*”.¹⁴ Az újabb kutatások alapján (Kuttner) joggal feltételezhetjük, hogy a pápa kijelentése a konkrét egyedi esetre vonatkozott, s nem kívánt egyetemes érvényű szabály lenni. Mégis azzá vált annak kö-

13 JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, in: PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Monografie giuridiche* 27, Milano 2005, 81. Megjegyezzük, hogy III. Sándor volt az első pápa, aki bulláiban elsőként használta a „*canonisatio*” kifejezést a szenttéavatásra.

14 A pápa tudomására jutott, hogy egy részegen megölt szerzetest kezdtek el szentként tisztelni. Ennek az esetnek kapcsán született a levél, melynek kezdőszavai „*Aeterna et incommutabilis*”, mégis *Audivimus* néven ismert a dekretális, mert így kezdődik benne az a szakasz, mely megfogalmazza a kanonizáció fenntartását a római pápának. Vö. JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione* 82; HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione*, 138.

vetkeztében, hogy 1234-ben Peñaforti Raimund beillesztette a szöveget IX. Gergely dekretálisaiba. Noha befogadásra talált a kanonizáció pápai fenntartásának szabálya az Egyházban, de még sokáig nem volt világos, hogy a pápák által nem kanonizált személyeket lehet-e hivatalos kultuszban részesíteni, és ha igen, milyen formában. Voltak püspökök, akik saját jogon felhatalmazottaknak tekintették magukat arra, hogy – noha nincs illetékességük a kanonizálásra – nyilvános kultuszt engedélyezzenek saját egyházmegyéjükben a szentség hírében elhunyt keresztényeknek, azonban a szent tisztelőre mondott szentmise és zsoltosza kivételével. Más esetekben maguk a pápák adták hallgatólagos vagy szóbeli beleegyezésüket ahhoz, hogy általuk nem kanonizált személyeket a helyi egyházakban nyilvánosan szentként tiszteljenek.¹⁵ Azzal párhuzamosan, hogy egyre gyakrabban fordultak a püspökök a pápához kanonizálásért, majd pedig kialakult a pápának fenntartott kanonizálás gyakorlata, mind jobban tökéletesedett a szenttéavatási eljárás módja is. A szenttéavatás szabályainak pontos kidolgozásában, a vele kapcsolatos teológiai és jogi fogalmak, kritériumok tisztázásában, valamint a kanonizációs eljárás lefolytatásához szükséges apparátus felállításában, majd folyamatos megreformálásában a következő pápák játszottak döntő szerepet. V. Sixtus (1585–1590), *Immensa Aeterni Dei* bulla: 1588, VIII. Orbán (1623–1644), *Caelestis Hierusalem* ap. kost.: 1634, XIV. Benedek (1740–1758), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* 1734–1737, VI. Pál (1963–1978)

15 Becslések szerint a püspökök által kanonizált szentek száma a 6–10. században kb. 750; a 10. sz. és 1234 között kb. 600. A pápai fenntartás szabályának életbe lépése után, 1234-től 1588-ig kb. 600-ra tehető a püspöki kultusz engedélyezéseknek, de legalábbis tolerálásoknak a száma. A pápák a kanonizálás fenntartása előtt (1234-et megelőzően) kb. 73 személyt kanonizáltak. F. Veraja szerint az ebben az időszakban, vagyis az 1234 utáni századokban, de még VIII. Orbán pápasága (1623–1644) előtt kialakult gyakorlatból, hogy a pápák felhatalmazást adtak szentség hírében meghalt személyek korlátozott, helyi kultuszára, még mielőtt az illető személy kanonizációs eljárása elkezdődött vagy befejeződött volna, jött létre az az intézmény, amit később boldoggáavatásnak (*beatificatio*) neveztek. A szent (*sanctus*) és a boldog (*beatus*) kifejezések az ókorban és a középkorban ugyanazt jelentették. Vö. FABIJANO VERAJA, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, Roma 1983.

Sacra Rituum Congregatio konst.: 1969; *Sanctitatis clarior*, m. propr.: 1969, II. János Pál (1978–2005) *Divinus perfectionis Magister*: 1983.

2. Isten népe, a püspök és a pápa szerepe a kanonizációban

A történeti áttekintés után megállapíthatjuk, hogy a szentek tisztelete és vele összefüggésben a kanonizáció a hierarchikusan strukturált hívó közösség (*communio et communitas fidelium*) teljes egészének a részvételével történik, természetesen a szolgálatok, illetékeségek és felhatalmazások különbségével. A szenttéavatás intézménye kifejlődésének történetében minden korszakban konstans és elengedhetetlen elem a hívó nép tevékeny részvétele. Minden korban a helyi egyház hívó közösségében az Isten szolgájának életszentségéről kialakult hitbeli meggyőződés és ennek elterjedt híre indította el azt a folyamatot, melynek gyümölcse a szentként való nyilvános és hivatalos tisztelet lett. Az életszentségről kialakult meggyőződés személyes tapasztalatokon alapult, melyeket a hívók Isten szolgájának a vértanúságáról, hősies fokban gyakorolt erényeiről, a közbenjárására történt imameghallgatásokról és csodákról szereztek. E tapasztalatok nyomán elindult aztán a hívók körében Isten szolgájának a magántisztelete, és elterjedt életszentségének a híre. Mind a mai napig érvényes szabály a szenttéavatási eljárásokban, hogy a helyi egyház hívei körében kialakult hitbeli meggyőződést Isten szolgájának életszentségéről (*fama sanctitatis*) bizonyítani kell, ez elengedhetetlen feltétele és eleme a kanonizációnak.

Az Egyház felelős pásztorainak és hivatalviselőinek szerepe szintén maradandó és nélkülözhetetlen mozzanat minden történeti korban abban a folyamatban, melynek során kialakult Isten szolgájának szentként való nyilvános és hivatalos tisztelete az Egyházban. A kezdetektől fogva a helyi püspök volt az, aki – azon túl, hogy esetleg maga is személyes tapasztalatokkal rendelkezhetett Isten szolgájának életszentségéről – a vértanú vagy hitvalló tiszteletére végezte a szentmisét hívó népének közösségében, felvette a vértanú vagy hitvalló nevét a helyi egyház által tisztelt mártírok, szentek névsorába, és felügyelte a vértanú vagy hitvalló életéről és csodáiról szóló elbe-

szélések összeállítását. Míg az első századokban a püspökök inkább jóváhagyó, felügyelő és liturgikus szerepköre volt a szenttéavatásban, addig az ún. püspöki kanonizáció korában ezt kiegészítette a püspök hivatalosan hozott és kinyilvánított kanonizációs döntése, határozata, melyet az *elevatio* vagy *translatio* cselekménye liturgikus formában is kifejezett. A püspök kanonizációs dekrétuma egyfelől továbbra is feltételezte az életszentség hitbeli meggyőződését, hírét és a tisztelet magángyakorlatát a hívek körében. Másfelől a püspöki kanonizáció mindig a kollegialitás szellemében történt. A megyéspüspök többnyire helyi vagy tartományi szinóduson, saját klérusa és a szomszédos egyházmegyéék, vagy éppen a teljes egyháztartomány püspökeinek a jelenlétében nyilvánította ki kanonizációs dekrétumát, melyet a liturgikus ünnep követett. Ha nem szinóduson történt a kanonizáció, akkor is a megyéspüspök az egyháztartomány érsekét értesítette erről. A püspöki kanonizáció mindig korlátozott érvényű volt, azaz Isten szolgájának hivatalos és nyilvános tiszteletét a saját részegyházra vonatkozóan rendelte el.

Amint a fentiekben láttuk, a pápai kanonizáció kezdetben alkalmi eseteket jelentett, melyek az illetékes megyéspüspökök kérésére történtek, és évszázadokon keresztül párhuzamosan élt a püspöki kanonizáció gyakorlatával. A pápának fenntartott kanonizáció intézményének kialakulása alapvetően két oknak volt köszönhető. Egyrészt a visszaélések elkerüléséhez látszott garanciát adni kétes esetekben az a külső vizsgálat, melyet a pápa által megbízott legátusok, a *Sacra Rota Romana* bírái, később pedig a Rítuskongregáció, illetve a Szenttéavatási Kongregáció munkatársai végeztek. Másrészt, és a gyakorlati indok mellett dogmatikai szempontból ez még döntőbb, ahhoz, hogy Isten szolgája hivatalos és nyilvános tisztelete ne csak egy-egy rész- vagy helyi egyházban, hanem az egész egyetemes egyházban kötelező érvénnyel bevezetésre kerülhessen, a korlátozott hatáskörű püspöki kanonizáció elégtelennek bizonyult és feltétlenül szükségesnek látszott a pápai kanonizáció. Róma püspökének primátusa, mely magában foglalja a legfőbb tanítói, pásztori és törvényhozói hatalmat a Katolikus Egyházban, lehetővé tette, hogy immár az egyetemes egyház szintjére is emelkedhessen, mégpedig kötelező érvénnyel Isten szolgálóinak hivatalos és nyilvános tisztelete.

A mai gyakorlatban is érvényesülő, pápának fenntartott kanonizáció azt jelenti, hogy kizárólag Róma püspökének hatáskörébe tartozik, hogy Isten szolgájának, mint boldognak a kultikus és nyilvános tiszteletét egy-egy részegyházban engedélyezze, illetve hogy Isten szolgájának mint szentnek a tiszteletét az egyetemes egyházban kötelező érvénnyel előírja. A pápai kanonizáció azonban továbbra is feltételezi mind a hívő nép (hitbeli meggyőződés Isten szolgájának életszentségéről), mind az érintett részegyház püspökének (vagy a vele egyenlő jogi elbírálás alá eső személynek), mind a pápát közvetlenül segítő püspököknek (bíborosoknak) a tevékeny szerepét a kanonizációs eljárásban. Ezt jól kifejezi magában a szenttéavatási határozat szövegében is elhangzó utalás a püspökök tanácsának a meghallgatására.¹⁶ A (boldoggá-) és szenttéavatás a részegyház és az egyetemes egyház szoros együttműködését igényli. A kanonizációs eljárás első szakasza, mint a korábbi időkben, ma is az érintett egyházmegyében zajlik. II. János Pál pápa *Divinus perfectionis Magister* (1983) kezdetű apostoli konstitúciója azonban a korábbi jogi szabályozásnál nagyobb felelősséget és több feladatot bíz a megyéspüspökre.¹⁷ A helyi ordinárius felada-

16 A mai formula szerint: „Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae et vitae christianae incrementum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, matura deliberatione praehabita et divina ope saepius implorata, ac *de plurimorum Fratrum Nostrorum consilio*, Beatum N. Sanctum esse decernimus et definimus, et Sanctorum Catalogo adscribimus, statuantes eum in universa Ecclesia inter Sanctos pia devotione recolere debere.” Idézve, in: JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione* 36; vö. PIACENTINI, E., *L’infallibilità pontificia nelle cause di canonizzazione*, 573. A XIV. Benedek által szintetizált formulák szövege külön utalt a Rómában élő bíborosok, pátriárkák, érsekek és püspökök tanácsára. Vö. BENEDICTUS XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* I, 36, n. 21, in: ERNESTO PIACENTINI, *L’infallibilità pontificia nelle cause di canonizzazione*, 573.

17 Vö. az 1917-es CIC 1999–2141 kánonjai; VI. PÁL, *Sancitatis clarior* motu proprioja. 1969. II. János Pál apostoli konstitúciója így fogalmaz: „Továbbá úgy gondoljuk, hogy a kollegialitásról a II. Vatikáni Zsinat által előterjesztett tanítás fényében nagyon megfelelő, hogy maguk a püspökök jobban együttműködjenek az Apostoli Székkel a szentek ügyeinek kezelésében.” Idézve, in: HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 391.

ta gondoskodni a kanonizációs eljáráshoz szükséges valamennyi – tanúvallomásokot és hiteles dokumentációkat magukba foglaló – bizonyító eszköznek az összegyűjtéséről. Ő folytatja le a vizsgálatot Isten szolgájának életéről, erényeiről vagy vértanúságáról; az élet-szentségéről vagy mártíromságáról szóló hívő meggyőződés meg-létéről, a csodának tartott vagy közbenjárásának tulajdonított jelek-kel kapcsolatos tényekről, vagy ha ez az eset áll fenn, akkor az ősi tisztelet tényéről. A megyéspüspöknek áll jogában elindítani a ka-nonizációs eljárást, ha úgy ítéli, hogy az annak megkezdéséhez szükséges feltételek teljesültek. A későbbiek folyamán is a jogi pro-cedúra minden szakaszában ő döntheti el, hogy folytatódjék-e a kanonizációs eljárás vagy sem. A *Lumen gentium* tanításával össz-hangban a püspök mindezt saját hatalma (*potestas propria*) alapján teszi. A zsinati szöveg szerint ugyanis a püspök saját, rendes és köz-vetlen hatalma alapján, melynek gyakorlását azonban a legfőbb egyházi tekintély pontosabban körülírhatja, szabályozza saját egy-házmegyéjében az istentisztelet és az apostoli munka rendjét (LG 27). Mindazonáltal a jogi szabályozás szerint a püspöknek nincs ha-talma arra, hogy nyilvános kultuszt vezessen be a saját egyházme-gyéjében, vagy hogy Isten szolgájának erényeiről, vértanúságáról vagy csodáiról határozatot hozzon. Mindez kizárólag már a pápa hatáskörébe tartozik.¹⁸

A kanonizációs eljárás második szakasza már a Szenttéavatási Kongregációban zajlik, ahol a teológus, történész és az orvostudo-mány szakemberei áttanulmányozzák az egyházmegyéből érkezett teljes dokumentációt és elkészítik előbb a jelölt életéről és erényei-ről, avagy a vértanúságáról szóló állásfoglalást (*positio*), majd az eljárás egy későbbi szakaszában a csodákról szóló állásfoglalást (*positio*). A kanonizáció harmadik szakaszát a szakemberek által

18 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 185, 211k. Vö. AMBROGIO ESZER, *Beatificazione e canonizzazione nella Chiesa cattolica*, in: *Nicolaus* 29 (2002) 91–109. A *Divinus perfectionis Magister* útmutatása alapján a saját hatalma alapján eljáró püspöknek ki kell kérnie a püspöki konfe-rencia véleményét, de szabadon dönt annak figyelembevételéről.

előterjesztett állásfoglalások megvitatása képezi, mindenekelőtt a konzultor teológusok tanácskozásai a hit általános promotorának vezetésével, mely megbeszélések végül a teológiai kongresszuson tartott szavazással fejeződnek be. Ha ez megfelelő eredménnyel zárul, akkor az eljárás a bíborosok és a Szenttéavatási Ügyek Kongregációjának püspök tagjainak az ülésein folytatódik, akiknek a szavazatát és észrevételeit figyelembe véve a pápa szabadon dönt a határozat kiadásáról, az erények hősiek gyakorlásáról vagy a vértanúságról, illetve a későbbiekben a csodáról. A megfelelő pápai dekrétumot az ő jelenlétében olvassák fel és teszik közzé. Bár kizárólag és személyesen a pápa bocsát ki határozatot a kanonizációs eljárásban a vértanúságot, az erények hősiek gyakorlását, illetve a csodákat illetően, s végül egyedül ő dönt a boldoggá- vagy szenttéavatásról, látható jól mégis, hogy a folyamat során igénybe veszi teológus szakértőket, a történeti és az orvosi bizottság szakembereinek, s mindenekelőtt a Szenttéavatási Kongregáció bíborosainak és püspök tagjainak előkészítő és tanácsadó jellegű sokrétű közreműködését. A kanonizáció a pápa személyes aktusa, de a kollegialitás szellemében és közegében végbevitt cselekmény.

A pápai kanonizáció intézményének dogmatikai alapja Róma püspökének péteri szolgálata és tekintélye. Ekkleziológiai jelentősége abban ragadható meg, hogy lehetővé teszi azt, hogy Krisztus misztikus testében, az Egyházban a részegyházak saját ajándékai valamennyi részegyháznak, s így végső soron az egész Testnek a javára váljanak. Az életszentségre eljutott minden egyes keresztény Isten nagy ajándéka elsősorban annak a részegyháznak, ahol Isten szolgálja tanúságot tett a kegyelem erejéről. Ugyanakkor, a Szentlélek által megformált minden szent élete nagy ajándék az egész Egyház számára is. A pápai kanonizáció intézménye azt szolgálja, hogy az Istentől különleges ajándékba kapott szentet a részegyház mintegy értékes kincsként odaajándékozhasssa az összes többi részegyháznak. A pápai kanonizáció ekkleziológiai értelme az, hogy a szent életszentsége példaképként állhasson az egész Egyház előtt, erősítse az egész Egyházat küldetésének teljesítésében, szentségének növekedésében és az egész egyház adjon hálát érte Istennek, minden szentség forrásának. A pápai kanonizáció célja ugyanaz, mint a péteri tisztég gyakorlásának minden feladatköréé: az egy-

ház kommunió-egységének hatékony építése, közjavanak munkálása.¹⁹

3. A pápának fenntartott boldoggáavatás

Kétségtelen, hogy a szenttéavatást, azaz Isten szolgája nyilvános, kötelező érvényű kultikus tiszteletének bevezetését az egész egyetemes egyház életébe a pápai primátuson alapuló pápai kanonizáció teszi lehetővé. Ilyen egyetemes és kötelező hatású cselekményre a Katolikus Egyházban az egyetemes zsinat lenne még elvileg képes, vagyis a pápával egységben levő püspökök testülete. Más fórum erre, könnyen belátható teológiai okok miatt, nem lehetne illetékes. Fölmerülhet azonban a kérdés, hogy a boldoggáavatás aktusa teológiailag mennyiben kötődik a pápai primátushoz. Vajon Isten szolgája hivatalos, nyilvános kultuszának pápai engedélyezése egy részegyház számára, vagyis a pápának fenntartott boldoggáavatás, ahogy az a mai gyakorlatban történik, teológiai indokokon vagy inkább csak gyakorlati megfontolásokon nyugszik-e? A pápának fenntartott *beatificatio* pusztán egy hasznos jogi intézmény, vagy dogmatikai okokra vezethető-e vissza?

Az kétségtelen, hogy a pápa jurisdikciós primátusa magában foglalja azt a hatalmát, hogy a püspökök saját, közvetlen és rendes hatalmán alapuló, a kultusz és az apostoli munka rendjét szabályozó törvényhozói, bírói és egyházkormányzói hatalomgyakorlásának pontos határait körülírja, s így pl. magának tartsa fenn a boldoggáavatás cselekményét. Úgy tűnik azonban, hogy e pápai fenntartás esetében nem találunk olyan közvetlen és erős teológiai indokot, mint a szenttéavatás esetében. Dogmatikailag ésszerűnek látszana azt állítani, hogy a megyéspüspök saját, rendes és közvetlen egyházkormányzói, bírói és törvényhozói hatalmának megfelelő az, ha a kultusz rendjének meghatározására vonatkozó feladatkörébe beletartozna az is, hogy a megfelelő feltételek teljesülése

19 Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Communio notio* levele (1992), 9; II. JÁNOS PÁL, *Ut unum sint* enciklika (1995), 94; HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Péter utódjának primátusa az Egyház misztériumában* (megfontolások, 1998), 8–10.

esetén egyházmegyéjében engedélyezze Isten szolgájának nyilvános tiszteletét. Az Egyház történetében évszázadokon keresztül élő gyakorlata a püspöki kanonizációnak, majd a püspöki és pápai kanonizáció egymás mellett élése, s végül az a tény, hogy a pápának fenntartott kanonizáció egyetemes szabályként való életbelépését követően is még viszonylag hosszabb időn keresztül számos példa volt arra, hogy pápák felhatalmaztak megyéspüspököket a saját részegyházukra vonatkozó „kanonizációra”, illetve, hogy hallgatólagosan vagy kifejezetten tudomásul vettek ilyeneket, mindezek a tények szintén arra mutatnak, hogy teológailag elgondolható lenne a püspök által végzett boldoggáavatás intézménye. Ugyanakkor gyakorlati szempontokból, s a belőlük fakadó teológiai megfontolás alapján mégsem lenne kívánatos egy ilyen jogi intézmény.

Először is: az egyházmegyéék, de sokszor még a nagyobb területet átfogó helyi egyházak sem tudnák biztosítani azt a szakmai hátteret, ami szükséges lenne ahhoz, hogy a boldoggáavatás eljárása kellő alapossággal és biztonsággal folyjon. A részegyházak számára újabb terhet jelentene a megfelelő szakmai bizottságok felállítása. Ezt a terhet veszi át tőlük a Szenttéavatási Kongregáció.

Másodszor, már csak pusztán emberileg nézve is egyfajta garancia a kanonizációs eljárás nagyobb fokú tárgyilagosságára az, hogy egy „külső”, illetve felsőbb fórum végzi az összegyűjtött dokumentációs anyag értékelését és hozza meg a rá vonatkozó döntést. Ez elejét veszi a lehetséges visszaéléseknek.

Harmadszor, ha sok helyen folya a püspöki boldoggáavatás, akkor az egységes szabályozás dacára, valószínűleg előbb-utóbb egymástól többé-kevésbé eltérő helyi gyakorlatok alakulnának ki, ami veszélyeztetné a megkívánt egységességet.

Negyedszer, ha a boldoggáavatást alapvetően úgy tekintjük, mint állomást a szenttéavatáshoz vezető úton, melyet azonban csak a pápa végezhet a primátusa alapján, akkor az látszik ésszerűnek, hogy ugyanaz a fórum folytassa le mindkét eljárásban az értékelés munkáját és hozza meg a döntést. Ellenkező esetben feszültségek adódhatnának az értékelések között, mert a Szenttéavatási Kongregációnak minden bizonnyal a püspöki boldoggáavatás esetében is ellenőriznie és értékelnie kellene az előzetes boldoggáavatási eljárást ahhoz, hogy a pápa megalapozottan dönthessen. Az anomá-

liáknak úgy lehetne eleve elejét venni, hogy már a püspöki boldoggáavatáshoz is pápai engedély vagy jóváhagyás lenne szükséges. Ez azonban megkívánná a boldoggáavatási ügygel való foglalkozást a Szenttéavatási Kongregációban. Így ismét csak az látszik ésszerűnek, hogy a pápa hozza meg a határozatot Isten szolgájának boldoggáavatásáról a Szenttéavatási Kongregáció előkészítő munkája után.

A felsorolt gyakorlati érveket valószínűleg tovább lehetne sorolni, melyek mind amellettszólnak, hogy a teológiaiilag elvileg lehetséges „püspöki boldoggáavatás” intézményének felélesztésére, bevezetésére ne kerüljön sor. A praktikus megfontolások azonban végső soron teológiai következtetéshez is vezetnek. Ha ugyanis az említett fenntartások rendre arról szólnak, hogy az Egyház egységét, kultuszának hitelességét gyengítő, sérülékenyebbé tevő, esetleg fölösleges bizonytalanságot okozó tényezők kerülhetnének be a kanonizációs gyakorlatba, akkor nemcsak a gyakorlati ésszerűség nevében, de immár teológiai meggondolás alapján is megfelelőnek látszik a boldoggáavatás pápai fenntartása. Minden bizonnyal nem véletlen, hogy a kanonizáció történeti fejlődése sok évszázad tapasztalata alapján ezt a jogi intézményt kristályosította ki. Ha Róma püspökének péteri tisztsége az Egyház kommunió-egységének és közjavának a szolgálatában áll, akkor ez lehet a teológiai indoka annak, hogy a pápa nemcsak a szenttéavatást, ami primátusából közvetlenül következik, hanem a boldoggáavatást is fenntartja magának.

4. A pápai kanonizáció természete

A Katolikus Egyházban a kanonizálás nem más, mint egy személy életszentségének és a mennyei egyházhoz való tartozásának a hivatalos elismerése, valamint nyilvános tiszteletének a bevezetése az egyházi tekintély részéről. A „canonisatio” latin kifejezés az Isten szolgája szentségét kihirdető, és nevét a szentek névsorába bejegyző cselekményre utal. A jelenleg is érvényes jogi szabályozás szerint, melynek gyökerei 996-ra, illetve 1234-re nyúlnak vissza, a kanonizálás kizárólag a pápának fenntartott cselekmény. A kano-

nizáció fogalmának érdemes megkülönböztetni három elemét: (a) a szentté avatási eljárás jogi lefolytatásának egésze; (b) a szentté avatás cselekménye, mely a pápának, mint az egyetemes egyház legfőbb tanítójának a személyes aktusa; (c) a kanonizálás rítusa, liturgikus formája. Ezen mozzanatok közül a második a döntő és lényegi elem. A pápa személyes cselekménye végső és végérvényes határozat Isten szolgájának szentségéről, mellyel a pápa az illető szent tiszteletét kötelező érvénnyel előírja az egész egyetemes egyház számára. A pápai kanonizációnak két alapvető módja létezik, de mindkettő pontosan ugyanazzal a fent említett hatással rendelkezik. A formális kanonizáció (*canonisatio formalis*), amennyiben a pápa formális dekrétummal közvetlenül és kifejezetten kinyilvánítja Isten szolgájának szentségét, bejegyzi nevét a szentek katalógusába és elrendeli tiszteletét az egész Egyházban a szenteknek kijáró kultikus cselekmények révén. A pápai kanonizáció másik formáját egyenértékű kanonizációnak (*canonisatio aequipollens* vagy *aequivalens*) hívjuk. Ebben az esetben nem formális határozattal és közvetlenül, hanem közvetett módon azzal nyilvánítja ki Isten szolgájának szentségét, hogy ünnepét bevezeti az egyetemes egyház kalendáriumába azzal a kötelezettséggel, hogy a szent tiszteletére szentmisét celebráljanak és zsolozsmáját recitálják azok, akiknek e liturgikus cselekmények feladatuk. A formális és az egyenértékű kanonizálás pontosan ugyanazon hatásokkal jár, és mindegyik a pápa személyes, végső és végérvényes határozatán alapszik. Különbségük pusztán abban áll, hogy a pápa milyen módon vezeti be az illető szent kötelező kultuszát az egyetemes egyházba.²⁰

20 A boldoggáavatás szintén kizárólag a pápának fenntartott személyes cselekmény, de a kanonizációval szemben, mely a szent kultuszát végső, végérvényes aktussal, kötelező érvénnyel és az egész Egyházra vonatkozóan rendeli el, a *beatificatio* nem igényli magának a végső, végérvényes jelleget – elvileg visszavonható, megmásítható – és Isten szolgájának kultikus tiszteletét többnyire nem előírja, hanem csak engedélyezi (*cultus permissio*), s azt is csak egy részegyházban vagy helyi egyházban (egyházmegye, egyháztartomány, szerzetesrend stb.). A boldoggáavatás közbülső állomásnak tekinthető a szenttéavatás felé. Előfordulhat a boldog kötelező kultikus tiszteletének előírása, de ez mindig csak egy részegyházra vagy helyi egyházra vonatkozhat. Megtörténhet a boldog tiszteleté-

A kanonizációs eljárás természete összetett, isteni és emberi elemeket tartalmaz. Isten népének, a szent hierarchiának és magának Istennek a tevékenységén és együttműködésén alapszik. Amint látuk, a kanonizációs eljárás elindításának nélkülözhetetlen feltétele, hogy a hívők közösségének körében éljen Isten szolgája életszentségének vagy vértanúságának és a közbenjárására nyert kegyelmeknek a híre (*fama sanctitatis vel martyrii et signorum*). Ez Isten népének a hozzájárulása (*vox Populi Dei*) a szentté avatáshoz. Magát az eljárást az egyházi hierarchia tagjai folytatják le. Közülük is kiemelkedő és lényegi feladata és hatásköre van az érintett megyéspüspököknek, a Kongregáció bíboros és püspök tagjainak, s mindenekelőtt a pápának, aki személyes aktusával végső és végérvényes határozatot hoz Isten szolgája életszentségéről, s elrendeli kultuszát az egész Egyházban (*vox sacrae hierarchiae*). A kanonizáció azonban feltételezi Isten cselekvését is. A szenttéavatáshoz – de már a boldoggáavatáshoz is – szükséges annak bizonyítása, hogy Isten szolgájának közbenjárására, melyért a szorult helyzetben lévő hívő fohászkodott, csoda történt, azaz olyan természetudományosan meg nem magyarázható érzékelhető esemény, mely az ima kontextusában Isten válaszként (*vox Dei*) értelmezhető. Fogalmazhatnánk úgyis, hogy Isten a maga részéről a csoda megtételével ad jelet az Egyháznak Isten szolgájának az életszentségéről, s ezzel járul hozzá ahhoz, hogy az egész Egyház szentként tisztelje az ő szolgáját.²¹ Isten cselekvése azonban nemcsak a csoda-jel adásban áll. A kanonizációs eljárásban a szent hierarchia tagjai imában többször Isten segítségét kéri. Így például akkor, amikor a Kongregáció bíboros és püspök tagjai az eléjük terjesztett tanúságok, dokumentumok és bizonyítékok alapján szavazatuk leadása előtt hivatalos formában együtt imádkoznak, hogy Istennek tetsző módon voksoljanak. A döntés meghozatala előtt a pápa is szemé-

nek kiterjesztése az egész Egyházra, de ez soha sem kötelező, hanem csak fakultatív jellegű. Vö. FABIJANO VERAJA, *La canonizzazione equipollente e la Questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*, in: *Apollinaris* 48 (1975) 222–245; itt: 225.

21 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 188; JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, XVIII–XIX.

lyes imákban kéri a Szentlélek segítségét. Végül a Kongregáció záró konzisztóriumán, melyen a pápa meghozza végső és végérvényes döntését, a Szentatya jelenlétében a Kongregáció bíboros és püspök tagjai a Szentlélek megvilágosító kegyelméért imádkoznak.²²

A kanonizációs folyamat, nemcsak a benne résztvevő szereplők különbözőségét, hanem műfaji jellegét tekintve is összetett. Egyfelől olyan jogcselekmények és intézmények sorából áll, melyek kifejezetten a peres eljárásra jellemzőek. Isten szolgájának életszentségét bizonyítani kell, a lehetséges ellenvetéseket mind számba venni, az érveket és ellenérveket mérlegelni kell az összes rendelkezésre álló információ birtokában, majd végül ítélethirdetésre kerülhet sor, akár csak a bíróságon. E peres eljárásban először is bizonyítani kell az életszentség vagy a vértanúság hírének Istentől való körében. Az életszentség híre (*fama sanctitatis*) a hívők körében elterjedt vélemény Istentől való szolgájának a hősiességben gyakorolt erényeiről azzal a meggyőződéssel együtt, hogy közbenjárására rendkívüli kegyelmeket, segítséget lehet nyerni Istentől (*fama signorum*). A szentség hírének spontánnak, komoly és becsületes emberek körében elterjedtnek, folyamatosnak, növekvőnek és aktuálisan élőnek kell lenni a nép nagyobb részében, elsősorban ott, ahol Isten szolgája meghalt és eltemették.²³ A kanonizáció peres eljárásának szakaszában igazolni kell azt is, hogy Isten szolgája való-

22 J. L. Gutiérrez egy 17. századi, nagy tekintélyű szerző, Carlo Felice de Matta szavait idézi, aki a következőket írja: „Ebben a szakaszban nem folyik már vita az ügy érdemi részéről a peres eljárás ítéletének formájában, hanem, feltételezve azt, hogy jogszerűen bizonyítást nyert mindaz, ami a Szent Ritus Kongregációban és a Szentatya jelenlétében az erényekről és a csodákról ki lett nyilvánítva, a nyilvános konzisztóriumon kéri az isteni kegyességet és a Szentlélek világosságát, hogy azt kegyeskedjék sugallni a pápa, a bíborosok és a prelátusok értelmében, akiknek a tanácsát meghallgatja Őszentsége, ami Istennek tetsző, egy ilyen nagy jelentőségű kérdésben. Mindaz, ami e nem peres jellegű, hanem definitív szakaszt illeti (...) nem tartozik az emberi törvények alá, mivel egyedül a Szentlélek sugallatától függ.” CARLO FELICE DE MATTA, *Novissimus de Sanctorum canonizatione tractatus*, Romae 1678, Pars IV., cap. 1. n. 1., p. 304; idézve: JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, XX–XXI. VÖ. HENRYK MISZTAŁ, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 193.

23 JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, 23k.

ban hősiek fokban gyakorolta az erényeket. Ez akkor áll fenn, ha az ember akarata teljesen egyesül Isten akaratával, ami a tökéletes szeretet kifejezése, s így a saját életállapotával és hivatásával járó kötelességeit úgy teljesíti, hogy az erényeket szívesen, halogatás nélkül, az emberek átlagos elkötelezettségét meghaladva, egyedül Isten dicsőségét és tetszését (természetfeletti cél kedvéért) keresve, az önmegtagadásokat vállalva, folyamatosan és kitartóan gyakorolja.²⁴ Vértanúság esetén bizonyítani kell, hogy Isten szolgája szabad akarattal szenvedte el a halált a keresztény hitért vagy a hittel összefüggő erény gyakorlásáért. A mai joggyakorlat szerint a boldoggáavatáshoz legalább egy, a szenttéavatáshoz legalább két csodát kell igazolni (a boldoggáavatás után még egyet), vagyis olyan természetudományosan meg nem magyarázható eseményt – másképpen: a természet erőit meghaladó történést –, mely úgy értelmezhető, mint Istennek az ő szolgája közbenjárását kérő imára adott válasza. A kanonizációs peres eljárás során az erények hősiek gyakorlását, a vértanúságot és a csodát igazoló bizonyítékoknak olyanoknak kell lenniük, hogy az őket mérlegelők erkölcsi bizonyossággal elfogadhassák azokat, azaz hogy a konkrét esetben minden ésszerűen számításba vehető ellenérvet kizárjanak.²⁵ A Szenttéavatási Kongregáció tagjai ilyen erkölcsi bizonyosság alapján szavaznak, terjesztik az eredményt észrevételeikkel együtt a pápa elé, s tesznek javaslatot a szenttéavatásra. A kanonizációs folyamat első része, a peres eljárás szakasza ezzel lezárul. Befejező része, a pápa személyes és definitív döntése Isten szolgájának szentségéről, melyhez a Szentlélek segítségét kéri, elsősorban már nem emberi, hanem isteni megvilágításon alapuló ítélet. Ahogy III. Cölesztin pápa fogalmaz, a kanonizáció ezen aktusa „*potius est divini iudicii, quam humani*”.²⁶

A kanonizáció pápai cselekménye egyszerre bírói, törvényhozői és tanítói aktus. Abból a szempontból tekinthető bírónak, hogy egyfajta ítélettel lezárja a peres eljárás jegyeivel rendelkező jogi el-

24 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 57–69.

25 JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, 24k.

26 III. COELESTINUS, *Const. Benedictus Deus*, 4–V–1191, Idézve: JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, XX.

járást. Ugyanakkor egy rendkívül sajátos bírói cselekmény, hiszen a többi peres eljárást lezáró bírói ítélettől azon a ponton döntően különbözik, hogy a pápa nincs kötelezve a kanonizációs eljárás befejezésére, s bármiféle ítélet meghozatalára. A pápa teljesen szabadon dönt arról, hogy befejezi-e a kanonizációs ügyet.²⁷ Ha ez megtörténik, akkor a pápai kanonizáció cselekménye nemcsak bírói, hanem legfőbb törvényhozói aktus is egyben, hiszen a szent-
 atya egyedi törvénnyel elrendeli, hogy Isten szolgáját az egész Egyházban szentként tiszteljék és megfelelő nyilvános kultuszban részesítsék.²⁸ Végül – s számunkra ez a legfontosabb – a pápa kanonizációs cselekménye egyúttal tanítói aktus is, hiszen, mint az Egyházban a legfőbb tanítói tekintély, végérvényesen kinyilvánítja és meghatározza, hogy Isten szolgája a mennyei szentek sorába tartozik, s így közbenjárását lehet kérni.²⁹

5. A kanonizáció, mint a pápa legfőbb tanítói tekintélyének gyakorlása

5.1 A kanonizáció mint a tévedhetetlen tanítóbivatali előterjesztés közvetett tárgya

Dogmatikai szempontból a szenttéavatás pápai határozatának tanító része, mely kinyilvánítja, hogy Isten szolgája a mennyei szentek közé tartozik, s ezért közbenjárását kérhetjük, azon magiszteriumi előterjesztések közé tartozik, melyeknek a tartalma közvetett és

27 PIER V. AIMONE, *La qualificazione canonico-teologica delle pronunce papali di beatificazione e di canonizzazione*, in: *Apollinaris* 75 (2002), 539–565. Tekintettel a szokásos peres (és közigazgatási) eljárástól való különbségekre, a szerző amellett teszi le a voksát, hogy a kanonizációt *sui generis* eljárásnak tekintsük. Mások, mint Gutiérrez és Mysztal, alkalmazhatónak tartják a peres vagy bírósági eljárás megnevezést, de csak megszorításokkal.

28 A kanonizációs határozat magán viseli a törvényre jellemző elvontság, általánosság és újdonság hármasság jegyét. Vö. DALLA TORRE, G., *Processo canonico di beatificazione e canonizzazione*, in: *Enciclopedia del Diritto*, vol. 36, Milano 1987, 932–933.

29 Vö. HENRYK MYSZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 80k.

másodlagos módon tárgyai a hitnek. Nem nevezhető tehát dogmának, mely a *depositum fidei* részeként elsődleges és közvetlen tárgya a hitnek, mivel a hittétel olyan hitigazságot fogalmaz meg, mely – kifejezetten vagy bennfoglaltan (explicite vagy implicite) – az Isten leírt vagy áthagyományozott szavában tartalmazott, tehát formálisan kinyilatkoztatott igazság, s melyet a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján, Istennek kijáró hittel kell hinni (*fide divina et catholica; de fide credenda*), akár ünnepélyes ítélet formájában (pápai ex cathedra vagy egyetemes zsinati döntés), akár a rendes és egyetemes magisztérium útján terjeszti elő a Tanítóhivatal. A dogmát meghatározó tanítóhivatali megnyilatkozás tévedhetetlensége maga is dogma (DH 3074). Az egyházi Tanítóhivatal által előterjesztett tanítások másik csoportját azok az igazságok alkotják, melyek nélkül lehetetlen volna a kinyilatkoztatást sértetlenül megőrizni és tévedhetetlenül előterjeszteni. Az ilyen magisztériumi megnyilatkozásokat közvetlenül a Szentlélek által vezetett egyháznak a tekintélye alapján fogadjuk el igaznak (*de fide tenenda*). A katolikus teológusok közös véleménye és a rendes tanítóhivatal tanítása szerint az ilyen magisztériumi megnyilatkozások is végérvényesek és tévedhetetlenek.³⁰ Ezek közé szokás sorolni azokat a bölcseleti igaz-

30 Vö. *Mysterium Ecclesiae*, nr. 3; HITTANI KONREGÁCIÓ, *Professio fidei* [AAS 81 (1989) 104–106]. A Hittani Kongregáció a *Professio fidei*-t kommentáló állásfoglalásában így fogalmaz: „Ez a formula (Professio fidei) azt mondja, hogy a második szakasz tárgya mindazokat a tanításokat átfogja, melyek a dogmatikus és erkölcsi területhez tartoznak és szükségesek ahhoz, hogy a hitletéteményt hűségesen meg lehessen őrizni és magyarázni, akkor is, ha az Egyház Tanítóhivatala nem formálisan kinyilatkoztatottakként terjeszti elő azokat. Ezeket a tanokat ünnepélyes formában definiálhatja a pápa, amikor »ex cathedra« beszél, vagy a zsinatra összejött püspökök kollégiuma, vagy az Egyház rendes és egyetemes Tanítóhivatala mint »sententia definitive tenenda« tévedhetetlenül taníthatja. Ezért minden hívó tartozik ezen igazságokhoz szilárd és végérvényes hozzájárulását adni, mely a Szentlélektől a Tanítóhivatalnak ajándékozott segítségbe vetett hiten és a Tanítóhivatalnak az ezeken a területeken érvényesülő tévedhetetlenségéről szóló katolikus tanításon alapszik.” HITTANI KONREGÁCIÓ, *Tanítóhivatali állásfoglalások a „Professio fidei”-hez* [1998. jún. 29. AAS 90 (1998) 549] nr. 6. Vö. FRANCIS A. SULLIVAN, *Magistero*, in: LATOURELLE, R.–FISICHELLA, R. (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 653–661; WOLFGANG BEINERT, *Egyházi Tanítóhivatal*, in: *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest 2004, 133.

ságokat, melyek a kinyilatkoztatással szerves összefüggésben vannak (*praeambula fidei*), a teológiai következtetéseket, a dogmatikai tényeket (*facta dogmatica*) és az általános teológiai felfogás szerint a szenttéavatásokat is.

A kanonizációval foglalkozó legtöbb jogi és teológiai mű, sőt a Hittani Kongregáció megnyilatkozásai is a dogmatikai tény kategóriája alá sorolják a szenttéavatást.³¹ Dogmatikai tényeken – mint például egy pápaválasztás törvényessége, egy zsinat egyetemessége, egy tévtan felismerése, egy formula dogmatikai igazságának a meghatározása – olyan tényeket értünk, melyeket nem lehet ugyan levezetni a kinyilatkoztatásból, de amelyeket az Egyháznak mégis biztosan fel kell ismernie és végérvényes igazságként meg kell fogalmaznia, mint dogmatikus tényeket, mert ezek a feltételei a hitletétemény hűségének megőrzésének.³² Olyan tényekről van tehát szó, melyeknek dogmatikai értéke van, mert szükségszerű kapcsolat áll fenn a történeti tény értékelése és a kinyilatkoztatás védelme vagy kifejtése között. Ahhoz, hogy a hitletéteményt meg lehessen őrizni és magyarázni, szükséges egy történeti tény biztos, definitív és tévedhetetlen dogmatikai megítélésének a képessége. Vajon a szenttéavatás esetében is erről van szó? Akik a dogmatikai tényekhez sorolják a szenttéavatást, arra hivatkoznak, hogy ha az Egyház tévedhetne egy konkrét személynek az evangéliumi szentség példaként való tiszteletében, vagyis életszentsége tényének a megítélésében, azaz ha a pápa tévedhetne a szent kultuszának az egész egyházra való kiterjesztésekor, akkor az Egyház nem lehetne tévedhetetlen magának az életszentségnek a meghirdetésében, mely a keresztény élet kötelező eszménye és az egész egyházi élet célja.³³

31 Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Tanítóbivatali állásfoglalások a „Professio fideihez”* [1998. jún. 29. AAS 90 (1998) 549] nr. 6; HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 80k.; FABIJANO VERAJA, *La canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*, in: *Apolinaris* 48 (1975) 222–245, itt: 233k.

32 *Dogmatikus tények*, in: RAHNER, K.–VORGRIMMLER, H., *Teológiai kasszótár*, Budapest 1980, 112.

33 FABIJAN VERAJA, *La canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*, 233.

Ezt a gondolatot érdemes annyiban kiegészítenünk, hogy a tévedés lehetősége a szentté avatásban nem pusztán az evangéliumi életszentség meghirdetésének a tévedhetetlenségét veszélyeztetné, hanem érintené az Egyház önnön szentségéről vallott felfogását is. Az Egyház ugyanis nemcsak meghirdeti az életszentség evangéliumi eszményét, hanem saját, fogyatkozhatatlan szentségének a hite alapján vallja azt is, hogy a meghirdetett életszentség meg is valósul benne maradandóan, ha csak részlegesen is, éppen szent tagjainak az életében. Ha az Egyház nem lenne képes tévedhetetlenül felismerni és kinyilvánítani konkrét esetekben, hogy a meghirdetett evangéliumi szentség megvalósult-e Isten szolgájának az életében, akkor sérülne, vagy legalábbis teljesen homályban maradna az a kinyilatkoztatáson alapuló hite, hogy magában az Egyházban elveszíthetetlenül és minden korban megvalósul a szubjektív szentség. Továbbá, azt is megjegyezhetjük, hogy maguk a dogmatikai tények sem teljesen egyformák. Ezért is tesznek különbséget tágabb és szűkebb értelemben vett *factum dogmaticum* között. Úgy tűnik, hogy míg a tágabb jelentésű dogmatikai tények esetében egy tény dogmatikai megítélésének a kritériumai inkább külsődlegesek (pl. egy pápa törvényessége, egy zsinat egyetemessége), addig a másik esetben (egy állítás tévedésének, vagy egy formula igaz hitet kifejező tartalmának a megítélése) a tény megítélésének kritériumai közvetlenebb kapcsolatban vannak a kinyilatkoztatás tartalmával. Véleményünk szerint a kanonizáció ez utóbbi dogmatikai tényekhez áll közelebb. Talán leginkább ahhoz a viszonyhoz hasonlítható, ami egy teológiai megfogalmazás és a hittartalom között van. Ahogy a Tanítóhivatalnak tévedhetetlen módon képesnek kell lenni annak eldöntésére, hogy az illető formula kifejezi-e az Egyház hitét, mely a kinyilatkoztatáson alapszik, ugyanúgy tévedhetetlenül képesnek kell lenni arra is, hogy megítélje, az Egyház egy szentség hírében elhunyt tagjának az életében megvalósult-e az az életszentség, melyet az Egyház az evangélium alapján hirdet, melyről folyamatos történelmi tapasztalata van, s melyről hiszi, hogy maradandóan és elveszíthetetlenül aktualizálódik magában az Egyházban. Ha erre nem lenne képes, akkor előfordulhatna az az abszurditás, hogy tévedésből hibás eszményképet állít a szentként tiszteltben a keresztények elé.

Találunk példát arra is, hogy a kanonizációt a teológiai következtetések típusához hasonlítják. Így például Schütz Antal dogmatikájában ezt írja: „A szentté avató ítélet úgy fogható fel, mint *teológiai következtetés*, ahol az egyik előtétel adva van a kinyilatkoztatásban: a szentség keresztény eszméje és annak mennyei koronája; a másik pedig emberileg biztosan megállapítható: az eszmény tényleges megvalósulása és a mennyei dicsőség tényleges elérése (ezt csodák igazolják).”³⁴ Úgy tűnik azonban, hogy minden szerkezeti hasonlóság dacára, a kanonizáció nem sorolható sem a dogmatikai tények, sem a teológiai következtetések kategóriájába. Ennek egyszerű oka az, hogy itt a „dogmatikai tény”, illetve a teológiai következtetés egyik „előtétele” nem egy jogi tényállás, nem is egy teológiai megfogalmazás vagy egy általános (bölcseleti) igazság, hanem egy ember személyes életének Isten előtti értéke, mely megnyilatkozik az Egyházban. E döntő különbség miatt a legcélsezerűbb azt mondanunk, hogy a kanonizáció a tévedhetetlen magiszteriumi megnyilatkozások másodlagos tárgyai között *sui generis* kategóriát alkot.³⁵

5.2 A pápai kanonizáció tévedhetetlensége

A rendes tanítóhivatali dokumentumok és a teológusok döntő többsége a pápai kanonizációt tévedhetetlen tanítói megnyilatkozásnak tekintik. Ugyanakkor ellentétes véleményekkel is találkozhatunk. Így Francis A. Sullivan megkérdőjelezi, hogy a szentté avatás akárcsak közvetett tárgya lehetne a tévedhetetlen magiszteriumi tanításnak, mivel nem világos számára, hogy miért is lenne szükség tévedhetetlenségre ebben a tárgykörben ahhoz, hogy a Tanítóhi-

34 SCHÜTZ ANTAL, *Dogmatika*, Budapest 1937, 327. Vö. CHETTINI, E., *Conclusione teologica*, in: *Enciclopedia Cattolica* III., 1950, 184.

35 Ennek köszönhető, hogy a teológiai kézikönyvek többsége a magiszterium tévedhetetlen tanításainak közvetett, másodlagos tárgyainak a sorában önálló kategóriaként tárgyalja.

vatal képes legyen a hitletétemény hűségese őrzésére és magyarázására.³⁶

A szenttéavatás tévedhetetlenségével kapcsolatban felmerülő szkepszis azonban nemcsak a tévedhetetlenség tárgya, hanem alanya felől is megfogalmazódhat. A kanonizáció a pápa személyes aktusa, így a szenttéavatás tévedhetetlensége előfeltételezi a pápa tévedhetetlenségét, s meg kell, hogy feleljen a pápai *infallibilitas* kritériumainak. Ezt az I. Vatikáni Zsinat *Pastor aeternus* dogmatikus konstitúciója fogalmazta meg az ún. pápai „ex cathedra” döntésekkel kapcsolatban (DH 3074). A szkeptikus kérdés arra irányul, hogy vajon a szenttéavatásokat pápai „ex cathedra” döntéseknek kell-e tekintenünk. Ha igen, akkor nem lesz-e túl sok ezekből a döntésekből, hiszen akkor minden egyes szenttéavatást ilyen döntésnek kellene tartanunk? De egyáltalán mondhatjuk-e a pápai kanonizációkat „ex cathedra” döntéseknek, megfelelnek-e azok kritériumainak?³⁷

A válasznál két szempontot mindenképpen érdemes szem előtt tartanunk. Egyfelől, a *Pastor aeternus* konstitúcióban a pápai infallibilitásról szóló dogma a tárgyi feltételekről szólva csak általában beszél „hit vagy erkölcs”-ről. Azaz a „pápai ex cathedra” döntés tartalma nemcsak dogma lehet, azaz a kinyilatkoztatásban formálisan tartalmazott hitigazság, hanem – a rendes Tanítóhivatal útmutatása szerint³⁸ – a kinyilatkoztatás hűségese őrzéséhez és kifejtéséhez

36 „Egyhangúlag tanították, hogy a pápa nem tévedhet, amikor ünnepélyesen kanonizál egy szentet, kinyilvánítva, hogy az illető személy hősies erényeket gyakorolt, Isten színelátását élvezi és méltó a hívek tiszteletére és követésére. Nem világos számomra, hogy miért kellene szükségképpen megkövetelni a tévedhetetlenséget egy ilyen kérdésben annak bizonyításához, hogy a Magisztérium képes megőrizni és magyarázni a kinyilatkoztatás hitletéteményét.” FRANCIS A. SULLIVAN, *Il magistero nella chiesa cattolica*, Assisi 1986, 156.

37 Vö. PIER V. AIMONE, *La qualificazione canonico-teologica delle pronunce papali di beatificazione e di canonizzazione*, 556 k. André Naud szerint az I. Vatikáni Zsinatot követően a *Pastor aeternus*-ban megfogalmazott infallibilitásnak a szenttéavatásokra történő kiterjesztése ment végbe a teológiában, mely nem felelt meg a zsinat eredeti szándékának. Vö. ANDRÉ NAUD, *Il Magistero incerto*, Queriniana 1990, 22.

38 HITTANI KONREGÁCIÓ, *Tanítóhivatali állásfoglalások a „Professio fidei-bez”* [1998. jún. 29. AAS 90 (1998) 549], nr. 6.

szükséges hitbeli kijelentés is. Amint láttuk, a szenttéavatás ebbe a kategóriába tartozik, így tárgyilag részét képezheti pápai „ex cathedra” döntésnek. Ez utóbbiak megvalósulásának további alanyi és módbeli feltétele, hogy a pápa a legfőbb apostoli tekintélyével tanítson, azaz mint minden keresztények pásztora és tanítója szóljon, az egész Egyház számára kötelezően elfogadandó hit- vagy erkölcsbeli tartalmat határozzon meg a végérvényesség igényével. Így tehát az arra a kérdésre keresett válasznál, hogy a szenttéavatások tekinthetők-e pápai „ex cathedra” döntéseknek, azt kell másodsor megvizsgálni, hogy a kanonizáció szövegéből egyértelműen kiolvasható-e ezeknek az alanyi és módbeli kritériumoknak a teljesülése.

Meg kell jegyeznünk, hogy a *Katolikus Egyház Katekizmusa* a szenttéavatást *ünnepélyes kinyilvánításnak* mondja, amikor így fogalmaz: *„Az Egyház egyes híveit szentté avatva, azaz ünnepélyesen kinyilvánítva, hogy hősiesen gyakorolták az erényeket és Isten kegyelméhez hűségben éltek, elismeri a szentség Lelkének benne élő hatalmát, és erősíti a hívők reményét azáltal, hogy a szentekben példaképeket és közbenjárókat ad nekik.”*³⁹ A katekizmus kijelentésében a kanonizáció cselekményének általános alanya van: az Egyház. Nem esik szó arról, hogy a szenttéavatás a pápának fenntartott cselekmény, így abban a kérdésben sem foglal állást (kell állást foglalnia) a szöveg, hogy pápai „ex cathedra” döntésnek tekinthetők-e a szenttéavatások. A kijelentés nem alkalmazza a „tévedhetetlen” jelzőt sem, helyette ünnepélyes kinyilvánítást mond, ám ennek a kifejezésnek a pontos teológiai tartalmát nem rögzíti. Gondolhatnánk a liturgia ünnepi formájára is, amelynek keretében megtörténik a szenttéavatás. Ám ha a kanonizáció lényegi mozzanatának a pápai kinyilvánítást tartalmazó határozatot tekintjük, melyet aztán liturgia keretében a hívők egész közössége megünnepel, akkor az „ünnepélyes kinyilvánítás” kifejezést magára a pápai döntés, meghatározás cselekményére kell alkalmaznunk. Ebben az esetben az „ünnepélyes kinyilvánítás” kifejezés pontos teológiai tartalommal rendelkezik, a pápa magisztériumi hivatala gyakorlásának módjára vonatkozik, mely megfelel a pápai „ex cathedra” tanítás módjának.

A katekizmus szövege legalábbis nyitott erre az értelmezésre. II. János Pál pápa *Divinus perfectionis Magister* kezdetű apostoli konstitúciója is a „kanonizáció ünnepi aktusáról” beszél, mellyel az Apostoli Szék szentnek nyilvánítja Isten szolgáját.⁴⁰ Noha itt egyértelmű, hogy a pápa a kanonizálás cselekményének alanya, a szöveg mégsem használja sem az „ex cathedra”, sem az „infallibilis” kifejezést.

További ellenvetésként a szenttéavatás tévedhetetlenségével szemben lehetne hivatkozni a Tridenti Zsinat azon tanítására, mely szerint külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet bizonyos a hit biztosságával kegyelmi állapota felől.⁴¹ Úgy tűnik, hogyha valaki a saját kegyelmi állapota felől nem lehet a hit biztosságával, azaz tévedhetetlenül bizonyos, akkor az Egyház sem lehet bizonyos tévedhetetlenül tagjainak az életszentségéről, s ennek folyománnyaként arról, hogy a kegyelem és szentség állapotában meghalva a mennyei szentek sorába kerültek. A Tridenti Zsinat nem zárta ki azt, hogy a keresztyén ember erkölcsi bizonyosságra ne juthatna saját kegyelmi állapota felől, ám a hit bizonyosságát tagadta, mert ennek a kinyilatkoztatáson kell alapulnia. Mindazonáltal felmerül a kérdés, hogyan állíthatná az Egyház nemcsak morális, hanem hitbeli bizonyossággal Isten szolgája életszentségét és a mennyei egyházhoz tartozását? Észre kell vennünk a döntő különbséget, melyek az egyéni önértékelés bizonyossága és az egyház ítéletének bizonyossága között van. Az előbbi a jelenre és a jövőre vonatkozik, egy még folyamatban lévő élet két szakaszára: „biztosan a kegyelem állapotában vagyok”, „a végső állhatatosság nagy ajándékát biztosan birtokolni fogom”. Az első kijelentést a zsinat arra hivatkozva utasítja el, hogy az ember saját gyöngeségére és fölkészületlenségére tekintve, noha rendületlenül vallania kell Isten irgalmának és a szentségeknek az erejét, nem lehet egészen biztos afelől, hogy be is fogadta Isten kegyelmét (DH 1534). A második állítást pedig azzal cáfolja a zsinat, hogy külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet egészen bizonyos abban, hogy a jóban kitarva hal majd meg, mely a végső állhatatosság Istentől megadott kegyelmé-

40 Vö. AAS 75 (1983) pars I., 349–355, idézve: HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 389–395, itt: 390.

41 Vö. DH 1534; 1564–1566. SCHÜTZ ANTAL, *Dogmatika*, Budapest 1937, 327.

nek köszönhető (DH 1566). Ezzel a zsinat által elutasított egyéni bizonyosságokkal szemben az egyháznak a kanonizáció során meghozott ítélete egy már lezárt életre vonatkozik, melynek a vége is ismert. Itt tehát nem jelenről és nem jövőről van szó, nem egy még nyitott emberi életéről, hanem egy a halállal végérvényessé vált emberi életéről.⁴² A másik döntő különbség az egyéni és az egyházi ítélet bizonyossága között abban van, hogy a pápa egész Egyházat érintő, véglegesnek szánt tanítását, márpedig a kanonizáció pontosan ilyen, hitünk szerint a Szentlélek támogatása kíséri (vö. DH 3074). Ez nem kinyilatkoztatás, melyre a Tridenti Zsinat tanítása szerint szüksége lenne az egyénnek ahhoz, hogy az állhatatosság kegyelmének jövőbeli birtoklásáról hitbeli bizonyossága legyen, hanem egy lezárt életnek a bibliai kinyilatkoztatáson alapuló, Isten népének tanúságát (*vox Populi Dei*), az isteni jelekként értelmezhető csodákat (*vox Dei*) és a hierarchia illetékes tagjainak erkölcsi bizonyossággal megfogalmazott ajánlását figyelembe vevő, tévedésmentes értékeléséhez adott isteni segítség.

Végül a szenttéavatások tévedhetetlenségével szemben történeti jellegű kifogások is megfogalmazódtak, melyek konkrét esetekben igyekeztek kimutatni, hogy ténylegesen tévedett a pápa, tehát a kanonizáció nem lehet *infallibilis* cselekmény. Ezeknek az ellenvetéseknek egy részét történeti érveléssel pontról pontra megcáfolta a Szenttéavatási Kongregáció ad hoc bizottsága.⁴³ Három olyan

42 Vö. Sir 11,29–30: „A rossz óra elfeledteti a nagy élvezetet, s az ember élete végén lesznek cselekedetei nyilvánvalókká. Halála előtt senkit se dicsérj, mert a végén lehet az embert megismerni.”

43 Ez volt a helyzet Giordano Bruno Guerri könyvével kapcsolatban (*Povera Santa povero assassino, la vera storia di Maria Goretti*, 1985), melyben a szerző Goretti Mária szenttéavatását támadta. A teológus Kenneth L. Woodward e történetileg hiteltelen könyvre hivatkozik, amikor kétségbe vonja a pápai tévedhetetlenséget a kanonizációban. Vö. KENNETH L. WOODWARD, *Making Saints – How the catholic church determines who becomes a Saint, who does'nt and why*, New York 1990. A Kongregáció bizottsága a következő kötetben mutatta ki a szerző történelem hamisításait: *A proposito di Maria Goretti: Santità e canonizzazione – Atti della Commissione di Studio istituita dalla Congregazione per le cause dei Santi il 5 Febbraio 1985*, Libreria Editrice Vaticana 1986. Egy másik eset volt, amikor Paul de Vooght vonta kétségbe Nepomuki Szent János történeti létezését,

pápai boldoggáavatás esetét ismerjük a történelemből, amelyek kapcsán a későbbi történeti kutatás, noha még nem zárult le teljesen, nyomós érveket tárt fel az eljárás történeti megalapozatlansága mellett. Az angliai katolikusok elleni üldözés korában vértanúhalált halt számos katolikus hívő között vértanúként tiszteltek három olyan apátot is, akikről a történettudomány kimutatta a 20. század második felében előkerült dokumentumok alapján, hogy szakadárrok voltak, mert esküt tettek a király pápa feletti hatalmára.⁴⁴ Feltételezhető, hogy a Rítuskongregáció felszínesen járt el, mert boldoggáavatásukat javasolta annak ellenére, hogy a jelöltek életének az utolsó napjairól kevés följegyzés állt rendelkezésre, s így XI. Piusz pápa mint vértanúkat boldoggá avatta őket 1929-ben. Meg kell jegyeznünk, hogy a történettudomány még nem zárta le a kérdést, mert előkerülhetnek egyéb dokumentumok is a szóban forgó személyek utolsó napjairól, melyek új fénybe állíthatnák teológiai értékelésüket. Ettől függetlenül is kijelenthetjük azonban, hogy a konkrét eset nem cáfolja a pápai kanonizáció tévedhetetlenségét, hiszen itt csak boldoggáavatás történt. A *beatificatio* ugyanis nem végleges, nem végérvényes, hanem elvileg visszavonható, megsemmisíthető cselekmény. A pápa kizárólag a szenttéavatást végzi teljes apostoli tekintélyével, amikor végleges és végérvényes aktussal nyilvánítja Isten szolgájáról, hogy Isten színelátását élvezi, és az egész Egyház számára előírja tiszteletét és példaképpül állítja elé.

s vont le belőle következtetését a pápai tévedésre vonatkozóan. Ennek a műnek az állításait történeti bizonyítékokkal cáfolta Jaroslav Polc, így később a szerző visszavonta nézeteit. Vö. PAUL DE VOOGHT, *Les dimensions réelles de l'infallibilité papale*, in: *L'infallibilité, son aspect philosophique et théologique, Actes du colloque...*, Rome 1970; *L'hérésie de Jean Huss*, tom. II., Louvain 1975 – VII: *Rétractation*, 995–1010; JAROSLAW V. POLC, *Giovanni Nepomuceno*, in: *Bibliotheca Sanctorum*, VII., 847–855.

⁴⁴ A jezsuita Pierre Delooz és a bencés D. Knowles mutattak rá a történeti tévedésre a konkrét esetben. Vö. PIERRE DELOOZ, *Sociologie et canonisation*, Liège 1969; KNOWLES, D., *The religious Orders in England*, Cambridge 1959. A témát tárgyalja: ERNESTO PIACENTINI, *L'infallibilità pontificia nelle cause di canonizzazione*, in: *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del cardinale Giuseppe Casoria*, MORONI, A.–PINTO, C.–BARTOLUCCI, M. (a cura di), Napoli 1992.

Az ellenvetések számba vétele után érdemes megnéznünk a pápai kanonizáció tévedhetetlensége melletti érveket is. Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a teológusok és kánonjogászok döntő többsége egyetért a szenttéavatások pápai határozatainak tévedhetetlenségében. A „potest errare” álláspontot a 13. század közepétől a 18. század közepéig összesen hat szerző vallotta. A 20. század második felében aztán néhányan ismét felelevenítették ezt a nézetet vagy konkrét történeti esetekre hivatkozva, melyek állítólag cáfolnák a tévedhetetlenséget; vagy nem tagadva a tényleges tévedhetetlenséget, csak éppen azt vitatva, hogy szükségképpen állítani kellene azt (Sullivan, Aimone). A 15. és a 18. század között tizenegy szerzővel találkozunk, akik azt a véleményt képviselték, hogy „pie creditur quod non potest errare”. S végül a harmadik csoportba tartozó teológusok és kánonjogászok azon az állásponton voltak, hogy a kanonizációban a pápa „non potest errare”. Az ő számuk a 13. századtól a 20. század közepéig mintegy negyven, s figyelemre méltó, hogy a 19. század elejétől a 20. század közepéig terjedő időszakban kizárólag ezzel a nézettel találkozunk. A 20. század második felében és manapság is igaz, hogy a teológusok és kánonjogászok döntő többsége az infallibilista álláspontot vallja, és teológiailag biztosnak tartja azt, hogy a pápa a kanonizációban nem tévedhet.⁴⁵ A pápai kanonizáció infallibilitása mellett szól az is, hogy

⁴⁵ A történeti áttekintés statisztikáját összeállította Max Schenk (*Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung*, Freiburg 1965, 198) és kiegészítette E. Piacentini (*L'infallibilità pontificia nelle cause di canonizzazione*, 565k.) Néhány jelentős szerző álljon itt példaként az infallibilista álláspont mellett: K. Rahner, A. Frutaz, G. Löw, U. Betti, F. Veraja, J. L. Gutiérrez, E. Piacentini, Schütz A. Érdekes megfigyelnünk a szóhasználat változását a *Lexikon für Theologie und Kirche* egyes kiadásai között. Míg a második kiadás *Heiligsprechung* szócikkében (1960, Bd. 5., 142) B. Klausner kifejezetten tévedhetetlen pápai cselekménynek minősíti a szenttéavatást, addig a Zsinat utáni kiadásban (1995, Bd. 4.1328) W. Schulz a *Divinus perfectionis Magister* és a *Katolikus Egyház Katekizmusá*-nak szóhasználatát követve a pápa ünnepélyes ítéletéről beszél, és mellőzi a tévedhetetlen jelzőt. Ehelyett hivatali megerősítésről és hivatali bizonyosságról szól. Ugyancsak érdekes, hogy a Szenttéavatási Kongregáció sorozatában megjelent jegyzet a kanonizáció teológiai alapjairól azon az állásponton van, hogy a pápai kanonizáció nem képezi részét a tévedhetetlen igazságoknak. Sajnos e kötet konzultálására a tanulmány szerzőjének nem volt módja. Vö. Ols, D., *Fonda-*

számos pápa kifejezetten tanította a szenttéavatás tévedésmentességét arra hivatkozva, hogy Isten nem engedi tévedni a döntésében (IV. Szixtus, XXII. János, VIII. Kelemen, V. Szixtus). A 13. század óta kialakult gyakorlat szerint a pápák a kanonizáció előtt imádkoznak és imát kérnek azért, hogy „ne tévedjenek” a döntésükben. Ez is jól mutatja, hogy tévedhetetlenségüknek végső alapja a Szentlélek támogatása.⁴⁶ Voltak olyan pápák és zsinatok, akik elítélő határozatokat hoztak azokkal szemben (pl. Wyclif Jánost a Konstanzi Zsinat: DH 1194), akik tagadták vagy kétségbe vonták bizonyos szentek szentségének és üdvösségre jutásának a biztosságát.

A pápai kanonizáció tévedhetetlensége melletti érvelés a kanonizálás határozatának a szövegéből indul ki, melyet a pápák majd ezer éven keresztül apró változtatásokkal használtak és használnak mind a mai napig. A szövegben használt jellegzetes kifejezések, ígék és formulák azonosak a dogmák kihirdetésében alkalmazottakkal, melyből a szerzők arra következtetnek, hogy a kanonizáció esetében is tévedhetetlen tanítás előadásáról van szó. A formális kanonizáció manapság használatos formulája a következőképpen hangzik:

*„Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae et vitae christianae incrementum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, matura deliberatione praehabita et divina ope saepius implorata, ac de plurimorum Fratrum Nostrorum consilio, Beatum N. Sanctum esse decernimus et definimus, et Sanctorum Catalogo adscribimus, statuantes eum in universa Ecclesia inter Sanctos pia devotione recolere debere.”*⁴⁷

menti teologici del culto dei santi, in: CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM. *Studium. Corso formativo per istruire le Cause dei Santi*, vol. I: *Parte Teologica, dispensae ad usum privatum auditorium*, Città del Vaticano 2004, 38k. Mystal hivatkozik e kötetre: MYSTAL, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 80.

46 Vö. PIACENTINI, E., *L'infallibilità pontificia nelle cause di canonizzazione*, 577.

47 „A Szent és Oszthatatlan Háromság tiszteletére, a katolikus hit felmagasztalására, a keresztény élet növelésére, a mi Urunk Jézus Krisztus, Szent Péter és Pál apostolok és a saját tekintélyünkkel, érett megfontolások nyomán, s miután többször fohászkodtunk az isteni segítségért és meghallgattuk sok püspöktestvéreink tanácsát, szentnek nyilvánítjuk és határozzuk meg boldog N.-t, s bejegyezzük

Ha összehasonlítjuk a formula szövegét például az *immaculata conceptio* (IX. Piusz: *Ineffabilis Deus*, DH 2803) vagy az *assumptio* (XII. Piusz: *Munificentissimus Deus*, DH 3903) dogmáját kihirdető pápai bullák szövegével, akkor három azonosság vagy lényegi hasonlóság azonnal szembeötlik. Mindegyik esetben Isten dicsőségére és az Egyház javára történik a kihirdetés. A pápa legfőbb apostoli tekintélyével nyilatkozik meg, ezt pontosan ugyanaz a formula fejezi ki („Urunk Jézus Krisztus, Szent Péter és Pál apostolok és a saját tekintélyünkkel”). A pápai cselekmény jelölésére a szövegek ugyanazt az igét, a „definimus”-t, vagyis a „meghatározzuk” szót használják, mely egy végérvényes és visszavonhatatlan döntést fejez ki. A dogmák esetében alkalmazott másik ige, a „declaramus”-nak a jelentése pedig megfelel a kanonizációs határozatban használt „decernimus”. A boldoggáavatási formulák lényeges pontokon különböznek a kanonizációs határozatok szövegétől. A *beatificatio* esetén hiányzik az ünnepélyes célmegjelölés (Isten dicsősége, Egyház java), nem végérvényes meghatározásról, hanem pusztán engedélyezésről van szó („definimus” helyett „facultatem facimus”), a tekintély megjelölése egyszerűen a „saját apostoli tekintélyünk erejében” szavakkal történik, a tisztelet engedélyezése egy meghatározott rész- vagy helyi egyházra vonatkozik. Minden bizonnyal a szentté- és a boldoggáavatás hangsúlyozott megkülönböztetését szolgálja az a XVI. Benedek pápa által néhány évvel ezelőtt jóváhagyott szabálmódosítás, mely általános esetnek tekinti azt, hogy a boldoggáavatás liturgikus ünneplése a rész- vagy a helyi egyházban, s ne a Vatikánban történjék, a Kongregáció bíboros prefektusa

zük a Szentek Névsorába, s elrendeljük, hogy az egész Egyházban illően tiszteljük a Szentek között.” Idézve, in: JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, 36; Vö. PIACENTINI, E., *L'infallibilità pontificia nelle cause di canonizzazione*, 573. A történelem folyamán használt formulák gyűjteményét összeállította FONTANINI, I., *Collectio Bullarum et constitutionum ac Diplomatum quas Summi Pontifices ediderunt in solenni canonizatione Sanctorum*, Romae 1752. Majd a gyűjteményt kiegészítette egészen az 1980-ig megjelent formulákkal Pietro Amato Frutaz, aki tanulmányokat is megjelentetett azokról. Vö. FRUTAZ, P. A., *Elementi costitutivi delle cause di canonizzazione*, in: AAVV, *La Santità cristiana*, Roma 1980; IDEM, *Auctoritate ... Beatorum Apostolorum Petri et Pauli – Saggio sulle formule di canonizzazione*, in: *Antonianum* 42 (1967).

vagy pápai legátus végezze és ne maga a pápa. Az új szabály a térbeli elkülönítéssel és a celebráns személyének megkülönböztetésével is kifejezi a boldoggáavatás és a szenttéavatás pápai aktusai közötti lényegi teológiai különbséget.⁴⁸ A mondottak alapján jogosnak látszik az a következtetés, hogy a szenttéavatást végző pápa, mivel teljes apostoli tekintélyével, az egész Egyház számára végérvényes és visszavonhatatlan tanítást határoz meg, azaz mivel teljesülnek a *Pastor aeternus* konstitúcióban felsorolt alanyi és módbeli feltételek, tévedhetetlen tanítást terjeszt elő.

III. A csoda szerepe a szenttéavatásban

1. Rövid történeti áttekintés⁴⁹

A hitvallók korától kezdve a csoda fontos szerepet töltött be az életszentség megállapításában. A vértanúakták mellett a „csodagyűjtemények” is terjedtek a hívők között, s a csoda már-már a legdöntőbb, ha nem az egyetlen kritériumává vált az életszentség megítélésének. A csoda hitelessége kivizsgálásában folytatott eljárások kialakulásának kezdetei a püspöki (részleges) kanonizáció időszakára nyúlnak vissza. A 11. században a csodák már lényegi elemét képezték a szenttéavatási eljárásnak, s ugyanolyan hivatalos kivizsgálás tárgyai voltak, mint az életszentség, illetve a szentség híre. A pápának fenntartott kanonizáció hatályba lépésétől (1234), tehát a 13. századtól kezdve egyre alaposabb és pontosabb bizonyítási követelményt támasztott az Egyház a csodákat illetően. A pápa legátusai, majd a *Sacra Romana Rota* tagjai, s végül a bíborosok bizottságának a következő kérdésekre kellett választ adniuk: a csoda valóban megtörtént-e; meghaladja-e a természet törvényeit; Isten

48 Vö. CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Comunicazione della Congregazione delle Cause dei Santi sulle nuove procedure nei riti della beatificazione*, Roma 2005. 09. 29.

49 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, in: CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Sussidi per lo studio delle cause dei santi*, 8, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 69–78.

szolgája közbenjárásának a kérését követően történt-e; hozzájárult-e a hit megerősítéséhez. A 15. századtól kezdve orvosokat is bevontak az eljárásba, akiknek feladatai közé tartozott a gyógyulás megállapítása. A 17. századtól bocsát ki az egyházi hatóság hivatalos dekrétumot a csoda megállapításáról, melyet megelőzött a beteget kezelő orvosok kikérdezése és az orvostudományok szakértőiből álló testület egységes nyilatkozata.

XIV. Benedek pápa (1740–1758) elrendelte, hogy a boldoggáavatáshoz két csoda bizonyítása szükséges, ha szemtanúk tanúskodnak róla (*testimonium de visu*), négy, ha csak hallomás alapján tett tanúságtételek (*testimonium de auditu*) állnak rendelkezésre. A szentté avatáshoz újabb két csoda igazolását írta elő, melyek a *beatificatio* után történtek. A csodák igazolásához a szemtanúk mellett más kiegészítő tanúságtételek bevonását is lehetővé tette (*miracula probanda sunt per testes de visu et contestes*).⁵⁰ Az 1917-es *Codex Iuris Canonici* általános szabályként a boldoggáavatáshoz legalább kettő, a kanonizációhoz szintén legalább újabb két csoda bizonyítását írta elő. A kódex kánonjai között szerepelt azonban az a szabály is, hogy ha a vértanúság nyilvánvaló, akkor a Kongregáció dönthet arról, hogy a csodát mellőzve elegendőek-e az egyéb isteni jelek vagy különleges kegyelmek, illetve ezek hiányában a pápától kérhető felmentés ezek alól is.⁵¹ XII. Piusz pápa állította fel 1948-ban az Orvosok Kollégiumát, melyet 1959-ben az Orvosi Tanács (Consulta Medica) váltott fel. E grémiumok tanácsadó szerepvel bírtak a teológiai döntést előkészítő folyamatban.

VI. Pál pápa *Sanctitatis clarior* (1969) motu propriójában a helyi ordinárius hatáskörébe utalta a feltételezett csoda kivizsgálásának az elindítását. Az 1975-ös Szentévtől kezdődően az a gyakorlat alakult ki a Kongregációban, hogy a sem boldoggáavatáshoz, sem a szenttéavatáshoz nem szükséges a második csoda igazolása. A kanonizációt szabályozó legújabb pápai törvénykezés, II. János Pál pápa *Divinus perfectionis Magister* (1983) kezdetű apostoli konstitúciója, nem szól arról, hogy hány csoda megállapítása szükséges

⁵⁰ BENEDICTUS XIV., *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Venetiis, 1788, lib. IV., pars I, cap. 8.

⁵¹ Vö. CIC, 1917, can. 2117; 2116; 2134.

a kanonizációs eljárásban, de általános szabályként továbbra is megkívánja a csoda igazolását. A Kongregáció mindmáig az 1975-ös Szentévtől élő praxist követi, mely szerint a boldoggá avatáshoz legalább egy csoda, valamint a különleges kegyelmek hírének a bizonyítása, a szenttéavatáshoz pedig a boldoggáavatást követően történt újabb csoda igazolása szükséges.⁵²

2. A csoda fogalma a kanonizációs eljárásban

Általános teológiai megközelítésben a csoda Istennek olyan különleges cselekvése a világban, mely sajátos módon valósítja meg az üdvösség rendjét, isteni jellel kinyilvánítva Isten üdvözítő szándékát az embernek.⁵³ Nyilvánvalóan a szenttéavatási eljárás során feltételezett és használt csodafogalom is erre, a bibliai tanúságtételen alapuló, általános teológiai meghatározásra megy vissza, ugyanakkor konkretizálja annak jelentését és kiemeli néhány szempontját. A kanonizáció során igazolt csoda esetében is arról van szó, hogy Isten különleges módon, jelszerűen cselekszik a világban az ember üdvösségére. Ennek a csodának azonban egyfelől az a sajátossága, hogy Isten az ő színélátására jutott szent szolgájának a közbenjárására cselekszik, melyet a zárandokegyház egyes hívó tagjai imában kérnek. Másfelől, Isten ebben az esetben nemcsak annak a konkrét embernek a személyes üdvösségét akarja munkálni, akivel a csoda történik, hanem az egész Egyházét és az emberiségét is. Az Egyház felfogása szerint Isten az, aki szenteket támaszt az egész Egyház javára, s ő az, aki a szentek tiszteletét is akarja azért, hogy példájukat követve és segítségüket kérve mi magunk is szentekké váljunk és eljussunk az üdvösségre. Ezért az életszentség hírében meghalt és az evangéliumi élet erényeit hősiek fokban megvalósított személy közbenjárására véghezvitt csoda Isten jeleként, üzeneteként (*vox*

52 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 187. Ennek a ma is élő gyakorlatnak a megfogalmazását tartalmazza a Kongregáció 1983-as Szabályzata (*Regolamento*, 1983, art. 26 § 1.), de a 2000-es Szabályzatból hiányzik. Ez utóbbi csak a csoda igazolásának az általános eljárási rendjét rögzíti (*Regolamento*, 2000, art. 80–87).

53 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 70.

Dei) értelmezhető. Annak a hívó meggyőződésnek az isteni megerősítéseként, hogy Isten szolgája valóban a mennyei dicsőség részese. A csoda annak az isteni akaratnak a kifejeződéseként értelmezhető, hogy az egész egyház tisztelje az illető szentet, dicsőítse érte és benne a mindenható Istent, kövesse példáját és kérje segítségét. A szent közbenjárására végbevitt csodán keresztül Isten ilyen módon munkálja az egész Egyház üdvösségét.

XIV. Benedek pápa a kanonizációról szóló összefoglaló művében, melyet XII. Piusz pápa a szentek tiszteletének a teológiai és jogi alapjait kidolgozó teljesítményének a jelentőségét tekintve méltán hasonlított Aquinói Szent Tamás *Summájához*, a szoros értelemben vett csodának három fajtáját különböztette meg.⁵⁴ Az első típusba sorolta azokat, melyek abszolút módon meghaladják a természet törvényeit (pl. a test megdicsőülése); a második típusba azok az események tartoznak, melyeknek a létrehozására a természet önmagában ugyan képes, de nem a szóban forgó alany esetében (pl. a természet képes önmagában az élet helyreállítására, de nem egy halott feltámasztására, vagy egy amputált végtag kinövesztésére); végül a harmadik típust azok a csodák alkotják, melyek a természet törvényeit nem lényegileg haladják meg, hanem az esemény megvalósulásának a módját tekintve (pl. hirtelen, pillanatszerű gyógyulás egy súlyos betegségből orvosság vagy kezelés nélkül).⁵⁵ A pápa a harmadik fajtához tartozó csodák esetében elengedhetetlennek tartotta az esemény hirtelen, pillanatszerű lezajlását, hiszen a legtöbbször éppen ebben ragadható meg a történés csodás módja.⁵⁶ A csodák XIV. Benedeknél található tipizálása

54 „XIV. Benedeknek ez a művét, amennyiben a Katolikus Egyház szentek tiszteletére vonatkozó felfogásának és gyakorlatának a szintézise, Aquinói Szent Tamás *Summájához* lehetne hasonlítani...” *Osservatore Romano*, A. XCIX – N. 82 (30.049), 9/4/1959, p. 3.

55 BENEDICTUS XIV., *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Venetiis, 1788, lib. IV., pars I., cap. 8., n. 14., p. 42. Vö. GIOVANNI CAVIGLIA, *Il rapporto „fattore tempo–carattere miracoloso di una guarigione” nei processi di beatificazione e canonizzazione*, in: *Salesianum* 32 (1970) 525–55, itt: 544.

56 „A pillanatszerűség nem szükségképpen követelmény az első és a második fokú csodáknál, ám teljesen nélkülözhetetlen a harmadik fokú csodák esetében s következésképpen majdnem mindig a betegségből való gyógyulásokkor,

mindmáig iránymutató a kanonizációs eljárásokban. E hármas felosztás az Aquinói Szent Tamás által kidolgozott kategóriákra megy vissza, aki a csodák *quoad substantiam*, *quoad subiectum* és *quoad modum* csoportjait különböztette meg.⁵⁷ E típusok egyben rangsort is jelentenek, vagyis jelzik, hogy a csodák milyen mértékben mutatnak túl a természet törvényeinek vagy erőinek a szokásos rendjén, s ekképpen jelzik mintegy a csodák nagyságát is. Megjegyezzük, hogy a boldoggá- vagy szenttéavatási eljárásokban elegendő a *miraculum quoad modum* igazolása, s gyakorlatilag szinte mindig ez is történik, hisz az ún. csodás gyógyulások esetében, melyek a legtöbbször szerepelnek csodákként az eljárásban, éppen erről van szó.

XIV. Benedek a csodás gyógyulások megállapításához is kidolgozott egy kritériumrendszert, mely szintén manapság is mérvadó a kanonizációknál.⁵⁸ Eszerint a betegségnek (1) súlyosnak kell lennie, a kimenetele orvosi előrejelzésének baljósnak, az orvostudo-

mivel a legtöbbször a bennük megvalósuló csodás elem csak a (gyógyulás) módjában áll.” BENEDICTUS XIV., *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, lib. IV., pars I., cap. 8., n. 15., p. 42.

57 *STh* I, q. 105, a. 8, c. Tamás más felosztást is használ, pl. *miraculum super naturam*, *contra naturam* és *praeter naturam*. E kategóriák csak részben egyeznek meg a fentiekkel. Az Angyali Doktor által említett példák alapján a *super naturam* tartalmilag magában foglalja a másik csoportosítás *quoad substantiam* és *quoad subiectum* típusait. A *praeter naturam* azonosítható a *quoad modum* kategóriájával. A *contra naturam* azonban önálló típust képvisel, ide azok a csodás jelenségek tartoznak, melyek ellentétesek a természet megszokott tulajdonságaival, hajlamaival: pl. olyan tűz, mely nem éget. Vö. *De Pot.*, q. 6 a. 2 ad 3; *Contr. Gent.* Libr. III., c. 101; *IV Sent.*, dist. 17, q. 1, a 5 sol 1. Vö. GIOVANNI CAVIGLIA, *Il rapporto „fattore tempo–carattere miracoloso di una guarigione” nei processi di beatificazione e canonizzazione*, in: *Salesianum* 32 (1970) 525–55, itt: 544; BATTISTA MONDIN, *Miracolo*, in: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 396–398.

58 BENEDICTUS XIV., *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, lib. IV., pars I., cap. 8., n. 3–33. Összefoglalva olvasható: AMBROGIO ESZER, *Miracoli ed altri segni divini. Considerazioni dommatico–storiche con speciale riferimento alle cause dei santi*, in: *Studi in honore del Cardinale Pietro Palazzini* LEONI, F. (a cura di), Pisa 1987, 129–158, itt: 148k.; vö. HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 72.

mány eszközeivel gyógyíthatatlannak vagy rendkívül nehéznek, kétségesnek. (2) A betegségnek nem szabad a gyógyulás előtti utolsó, természetes szakaszában lennie, vagy abban a krízisállapotban, mely meg szokta előzni a gyógyulást. Nem cáfolja azonban a csodát, ha ugyanazt a betegséget lehet orvossággal vagy orvosi eszközökkel gyógyítani, de a szóban forgó gyógyulás esetében ezek hiányoztak. (3) Szükséges a bizonyosság afelől, hogy az esetleg alkalmazott gyógyszerek és kezelések hatástalanok voltak. (4) A gyógyulásnak hirtelen bekövetkezőnek kell lennie. Ha a beteg csak lassan gyógyul meg, akkor a gyógyulás okai lehetnek természetesekek is, így nem állapítható meg ebben az esetben csoda. Mindazonáltal a pápa különbséget tesz abszolút és relatív (vagy morális) pillanatszerűség között. Nemcsak akkor tekinthetünk csodának egy gyógyulást, ha néhány másodperc vagy perc alatt ment végbe (abszolút), hanem akkor is, amikor olyan rövid idő alatt történt, ami pusztán a természet erőinek a működésével nem mehetne végbe, mivel jóval alatta van annak a minimum időtartamnak, amit az esemény természetes lefolyása igényelne.⁵⁹ (5) A gyógyulásnak teljesnek kell lennie, a betegnek egészen meg kell szabadulnia attól a kórtól, melyről szó van (lehetséges azonban, hogy másfajta betegsége megmarad), s annak káros következményeitől is. A visszamaradó sebhelyek, forradások nem minősíthetők ilyen következményeknek. (6) Világosnak és egyértelműnek kell lennie a kapcsolatnak a gyógyulás és az Isten szolgájának közbenjárását kérő ima között. Ugyanakkor nem feltétlenül kell a gyógyulásnak azonnal az első imák után végbemennie. Ha újabb imákat mondanak el egészen addig, amíg a hirtelen gyógyulás be nem következik – és közben nem használtak természetes gyógyászati eszközöket –, akkor elfogadható, hogy csodás gyógyulás történt. A gyógyulás csodaként való elismerését azonban megakadályozza, ha Isten szolgájának a közbenjárását csak akkor kérik, amikor a beteg esetleg a gyógyulás előtti és természetes úton gyógyuláshoz vezető krízis helyzetében van már, s így gyógyulása tulajdonképpen már elkezdő-

59 A pápa ennek józan megítélését a kanonizációs eljárásban a bíró ítéletére bízta, aki az orvostudomány szakértőinek a meghallgatása után hozza meg a döntését. Uo. n. 17, p. 43.

dött akkor, amikor imádkoztak érte. (7) A gyógyulásnak tartósnak és stabilnak, a betegségbe való későbbi visszaesésektől mentesnek kell lennie.

XIV. Benedek pápa a szoros értelemben vett csodától, melynek igazolása szükséges a boldoggá- és szenttéavatási eljárásokban, határozottan megkülönböztette azokat a különleges kegyelmeket vagy rendkívüli jeleket, melyek Isten szolgájának halála után az ő közbenjárását kérő emberekkel történhetnek. A Kongregáció manapság is él ezzel a megkülönböztetéssel. A kanonizációs eljárásban ezeket is figyelembe veszi, de nem csodaként, hanem Isten szolgája életszentségének hírét alátámasztó jelekként. A *fama signorum* a *fama sanctitatis* része, a különleges kegyelmek és rendkívüli jelek nem helyettesíthetik a szoros értelemben vett csodát. XIV. Benedek rendkívüli jelen olyan eseményt ért, mely csodálatot kelt a körülmények összejátszása miatt, de amely körülmények sem önmagukban külön-külön, sem együttvéve nem haladják meg a természet törvényeinek a rendjét. A keresztény hívők számos rendkívüli eseményt tulajdoníthatnak joggal egy-egy szent közbenjárásának, akinek a segítségét kérték imában.⁶⁰ A *fama signorum* fogalma együtt szerepel a kanonizáció jelenleg érvényes szabályozásában a *fama sanctitatis* fogalmával. Az eljárás megindításához szükséges az egyéb dokumentumok mellett beszámoltót összeállítani az életszentség és a jeleknek a hívők körében elterjedt híreről. Az a tény, hogy az Isten szolgája közbenjárását kérő ima nyomán elnyert rendkívüli kegyelmeket és segítségeket az életszentség jelei között tartjuk számon, teljes összhangban van azzal a szereppel, melyet az Egyház a szenteknek, valamint a küzdő és megdicsőült egyház közötti egységnek tulajdonít (LG 50–51). A szentek a mennyei dicsőségben is segítők az életszentség útján.

A boldoggá és a szentté avatáshoz megkívánt csodának olyan-
nak kell lennie, mely Isten szolgájának a halála után történt. A földi

60 Többek között ide lehetne sorolni olyan rendkívüli jeleket, mint pl. egy megátalkodott bűnösnek a hirtelen megtérése („morális csoda”); reménytelen helyzetből, természeti katasztrófától való megmenekülés; a már teljesen kilátástalannak ítélt családi béke hirtelen helyreállítása stb. Vö. JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Milano 2005, 319.

életében végbevitt csodás eseményeket, rendkívüli jeleket, misztikus jelenségeket az egyházi hatóság figyelembe veszi a *fama sanctitatis* és a *fama signorum* részeként, de nem az eljárásban szükséges csoda helyett. Az egyházi hatóság óvatosan szokta kezelni és értékelni ezeket a jelenségeket, számolva annak a lehetőségével, hogy a pszichológia természetes úton is képes értelmezni ezek egy részét, s hogy adott esetben nehéz lehet különbséget tenni valódi misztika és álmisztika között. A teológiai értékelés negatív kritériumai: a kinyilatkoztatással való összeegyeztethetetlenség, önellentmondások, tévedések, önző vagy gőgös motiváció, erkölcstelen cselekedetekkel való összefüggés. Gyanús jelenségek: hipnózis; e jelenségek kikövetelése, alázattal, egyszerűséggel való elfogadásuk helyett; messianisztikus jellegű üzenetek; apokaliptikus fenyegetések; az egyház tanításának aláásása. Pozitív, tárgyi kritériumai a megítélésnek: az Isten akaratával való egyesülés szilárd akarása, a Krisztus iránti szeretet növekedése, a szélsőségek kerülése, az Egyház tanításával való összhang, a személy pszichikai kiegyensúlyozottsága, készség és engedelmesség az Egyház útmutatásai iránt, készség az áldozatvállalásra.⁶¹

Fontos hangsúlyozni, hogy a szoros értelemben vett csoda igazolása, noha nélkülözhetetlen a boldoggá- és szenttéavatási eljárásban – kivéve a vértanú boldoggáavatását –, önmagában elégtelen lenne a kanonizációhoz. Ezt mutatja azoknak a szenteknek a későbbi pápai kanonizációja, akiket az ókorban vagy a kora középkorban kultikus tiszteletben részesítettek. Az egyházi hatóság az ő esetükben is követte azt a gyakorlatot, hogy előbb az erények hősies gyakorlásának vagy a vértanúságnak az igazolhatóságát vizsgálta, s csak utána került sor a csodák igazolására.⁶² Régi és ma is élő gyakorlata a Kongregációnak, hogy a csoda igazolását jelentő tanúságok és dokumentumok vizsgálata csak akkor kezdődhet meg, amikor az erények hősies gyakorlását vagy a vértanúságot kinyilvánító dekrétum már kihirdettetett. Az eljárás világos üzenete, hogy a csoda nem helyettesítheti az erényekben megmutatkozó életszentséget, ahogy a csodát sem helyettesíthetik a rendkívüli jelek.

61 HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 76k.

62 JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, 317k.

3. A csodák szükségessége a kanonizációhoz

Paolo Molinari egy a '70-es évek végén írt tanulmányában megkérdőjelezte a csoda feltétlen szükségességét a boldoggá-, illetve a szenttéavatáshoz. Álláspontja szerint, ha igazolást nyert az erények hősiek gyakorlása vagy a vértanúság, akkor nem szükséges és nem megfelelő teológiaiilag a szentség híre mellett még egyéb különleges isteni jelet is igényelni a kanonizációhoz. Ha pedig mindenképpen ragaszkodni akar ehhez az egyházi hatóság, akkor sem kellene feltétlenül a szó szoros értelmében csodát megkívánnia. Elegendő lenne a különös kegyelmek vagy isteni jelek megállapítása akár a fizikai valóság tartományában, akár az erkölcsi-spirituális életben, illetve elégséges lenne a szentség rendkívüli hírét bizonyítani.⁶³

A jezsuita teológus egyik érve arra hivatkozik, hogy a hívek széles köreiben spontán módon kialakult Isten szolgája életszentségének híre már önmagában isteni jel, mert nemcsak a szentet, de az életszentség hívő érzékelését is maga Isten támasztja. Ez különösen is igaz akkor, ha az életszentség híre valóban rendkívüli. A másik érve a történeti tudományok magas fokú fejlettségére utal, amely lehetővé teszi, hogy Isten szolgája hősiek erénygyakorlását vagy vértanúságát egyértelműen igazolni lehessen. Ha igaz, hogy a tudományos kutatás nyilvánvaló módon képes bizonyítani azt, hogy a szentség híre valóban hiteles és teljességgel megalapozott, s ugyanakkor teológiaiilag igaz az is, hogy az életszentség hiteles híre a hívők körében maga isteni jel, az Isten által ébresztett jelenség, akkor miért lenne szükség újabb isteni jelre, illetve csodára várni? Ehhez a szerző még azt is hozzáteszi, hogy a hatályos gyakorlat szerint pápai dekrétum zárja le az erények hősiek gyakorlásáról illetve a vértanúságról folytatott vizsgálatot, mely határozattal végleges és hivatalos elismerést nyer az életszentség vagy a vértanúság ténye. Ha ez így van, akkor a hitelesnek bizonyult életszentség híre elegendő isteni jel kellene, hogy legyen. Ráadásul, az Egyház történetének első századaiban a vértanúk nyilvános és liturgikus tiszteletéhez nem kellett csoda, elegendő volt maga a tény, hogy valaki életét adta Jé-

⁶³ PAOLO MOLINARI, *I miracoli nelle cause di beatificazione e canonizzazione*, in: *La Civiltà Cattolica* 129 (1978) 21–33.

zusért. Molinari szerint vissza lehetne térni ehhez az ősi gyakorlat-hoz, kiterjesztve azt a nem vértanúkra is, akikről bizonyítani lehet az erények hősiek gyakorlását. A szerző második tétele azt mondja ki, hogy ha mégis ragaszkodni akar az egyházi hatóság a szentség hiteles híréen túl más isteni jelhez is, akkor túlzott és megalapozatlan az az igény, hogy e jelnek a szó szoros értelmében vett csodának kell lennie. A jezsuita teológus szerint bőven elegendő lenne isteni jeleknek minősíteni az Egyház megkülönböztető képessége alapján azokat a rendkívüli eseményeket, melyek Isten szolgájának közbenjárását kérő imádság helyzetében valósulnak meg, talán akár sorozatban is, egyik a másik után. Végül Molinari arra hívja fel a figyelmet, hogy az orvostudomány fejlődésével egyre nehezebb lesz igazolni az abszolút szükségesnek tartott csodát, illetve az Egyház teológiai ítélete mindinkább függővé teszi magát az emberi tudomány eredményeitől.

A csodák szükségességéről Molinarival folytatott vitában Veraja ellenérve a csodák *gyakorlati* szükségességét emeli ki. Nem abszolút értelemben van szükség a szoros értelemben vett csodára, hiszen senki sem kételkedik abban, hogy az életszentség hiteles hírének és a különleges jeleknek isteni eredete lehet. A csodára gyakorlatilag annak biztosításához van szükség, hogy az életszentség híre valóban hiteles, illetve, hogy a különleges jel nem pusztán természetes esemény. „Csak a szoros értelemben vett csodákat kérve támaszt a Törvényhozó olyan feltételt, amelynek a megvalósulása az egyes esetekben objektív kritériumok alapján ellenőrizhető, egyébként többé-kevésbé szubjektív értékelések kockázata állna fenn, paternalista megoldások lehetőségével” – fogalmaz Veraja.⁶⁴ A vértanúság vagy a hősiek erénygyakorlás megvizsgálása és morális bizonyossággal való megállapítása után a csodára ezeknek az eredményeknek a megerősítése végett van szükség. A csoda hozzájárul az arról való megbizonyosodáshoz, ami rejtve maradhat a leggondosabb történeti és jogi vizsgálat előtt is: mi jellemezte a vértanúság előtt álló vagy az erények hősiek gyakorlását felmutató Isten szolgájának belső világát, motívumait, szándékait. Igaz, hogy a csoda valós megtörténtét ille-

⁶⁴ FABIJAN VERAJA, *La canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*, in: *Apollinaris* 49 (1976) 182–200, itt: 190.

tően is csak morális bizonyosságra juthatunk, de nem tagadható, hogy ez a bizonyosság egyesítve azzal, ami az erényes élet vagy a vértanúság vizsgálata alapján nyerhető, a szentségről hozott ítélet igazságának nagyobb biztosítékát nyújtja. Nagyon is helyénvaló, hogy az Egyház ne hanyagoljon el semmilyen alkalmas eszközt annak érdekében, hogy a legmagasabb fokú bizonyosságra jusson. Persze, a kanonizáció végső garanciáját a Szentlélek nyújtja, aki a pápát támogatja magiszteriumi határozatában.⁶⁵

A csoda szükségessége mellett érvel Ambrogio Eszer is. Mindekelőtt az ökumenikus szempontra hívja fel a figyelmet a katolikus–ortodox kapcsolatban. Az orosz ortodox egyház, amióta központosította a kanonizációs eljárást, főként a csodákat vizsgálja meg a szentség híre, és az – időközben kialakult gyakorlat szerint – az erények hősies gyakorlása mellett. Ha a Katolikus Egyház szeretné, hogy szentjeit tiszteljék – ha nem is kultikus tisztelettel – az ortodox egyházakban, akkor nem mondhat le a csodáról, mint az Isten szolgája életszentségét igazoló eljárás meghatározó eleméről.⁶⁶ A kifogással szemben, hogy Isten nem azért tesz csodát, hogy bizonyítékot adjon a kanonizációs eljáráshoz, hanem azért, hogy segítse az embereket, Eszer arra utal, hogy a bölcs és mindenható Isten a csodatétel egyszerre több célját is akarhatja. A szerző aztán a csodák ekkleziológiai jelentőségére hivatkozik. Az igaz, hogy már az életszentség híre és a rendkívüli kegyelmek lehetnek „Isten ujjának” a művei, de ezek a különleges isteni jelek elsősorban az őket megtapasztaló hívek, az egyének vagy kisebb csoportok számára bírnak jelentőséggel. A szent azonban a győzedelmes egyház tagja

65 Veraja azt is kiemeli Molinarival szemben, hogy az erények hősies gyakorlásáról és a vértanúságról hozott pápai dekrétum, bár hiteles megnyilatkozás, de még nem végérvényes cselekmény a pápa részéről. Nem úgy, mint a kanonizáció.

66 AMBROGIO ESZER, *Miracoli ed altri segni divini*, 130k., vö. HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 85k. A szerzők megjegyzik, hogy a bizánci szertartású római katolikusok a Rómával való egyesülés után (1596) megtartottak liturgikus kalendáriumukban az 1054-es szakadás után kanonizált szentek neve közül is jó néhányat. Nyitott kérdés a szakadás után az ortodox egyházak által szentnek nyilvánított személyek elismerése a Katolikus Egyház részéről, s az még inkább, hogy ortodox részről mennyire lenne meg a készség a Katolikus Egyház szentjeinek az elismerésére.

és ajándék Isten részéről a zarándokegyház egésze számára. A csoda az egyetemes egyháznak adott isteni jel, melynek alapján nagyobb fokú bizonyosságot szerezve a legfőbb egyházi hatóság, a Szentlélektől vezetve, az egész Egyház elé állíthatja Isten szolgáját mint példaképet és közbenjárót.⁶⁷ Végül a szerző a csoda eszkatológiai jelentésével támasztja alá a csoda szükségességét a kanonizációban. A csoda kaput nyit a megdicsőült és eljövendő világra, melynek a szent Krisztussal és az összes szentekkel már tagja. Eszkatologikus jel és tanúságtétel, mely érzékelhető eseményként erősíti a kapcsolatot a zarándok és megdicsőült egyház között.

Leo Scheffczyk szintén amellett érvel, hogy a csoda igazolása a kanonizációban megfelelő és szükséges.⁶⁸ Önmagában elégtelennek tartja azonban az ún. ismeretelméleti megalapozást, mely a csodát kizárólag hihetőségi kritériumként vette figyelembe, vagyis Isten szolgája életszentségének és örök üdvösségre jutásának a biztosítéka gyanánt. A német teológus Eszerhez hasonlóan, de nála alaposabban, kifejti a csoda ekkleziológiai és teológiai jelentőségét a szentek tiszteletét illetően. A szentek tiszteletének lényegi eleme a szentek közbenjárásának egyházi hite. Ez a hit a katolikus hívők körében konkrét tapasztalattá válik a csodás imameghallgatások alkalmával. Amikor egy hívő Isten szolgájának a közbenjárását kéri és imája meghallgatásra talál, mert pl. megmenekül egy életveszélyből, egy lehetetlennek látszó emberi kapcsolata hirtelen rendbe jön, egyszer csak megtér az, akiért imádkozott stb., akkor hitérzéke azt mondja neki, hogy csoda történt, Isten cselekedett a szent közbenjárására. Ha egy ép hitű és józan ítélőképességű hívő imájának meghallgatását csodaként fogja fel, ezt a teológia nem vitathatja el tőle, legfeljebb pontosabb kategóriába sorolva „tág értelemben vett csodának”, vagy Isten különleges gondviselésének nevezi az eseményt. Az egyes keresztény csoda hite személyes, egyéni tapasztalaton, szubjektív bizonyosságon nyugszik, mely nem tévedésmentes. A szentek közbenjárását kérő ima meghallgatásán alapuló személyes csodatapasztalatot és hitet tudja megerősíteni

67 AMBROGIO ESZER, *Miracoli ed altri segni divini*, 145.

68 LEO SCHEFFCZYK, *Wunder und Heiligsprechung*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981) 292–303.

objektív kritériumok alapján az Egyház tanúságtétele, természetesen nem minden egyes esetben, de alapvető pontokon, amikor a tárgyi feltételek adottak. Ez történik voltaképpen a kanonizációs eljárásban, amikor a csodára vonatkozó pápai dekrétum kimondja, hogy Isten szolgálja közbenjárására Isten csodát művelt. Ez a hivatalos egyházi határozat abban bírja ekkleziológiai jelentőségét, hogy igazolja és megerősíti a hívőknek az Isten természetfeletti működésére irányuló várakozási horizontját, mely a szentek közbenjáró tiszteletével kapcsolódik össze. A csoda igazolásáról való lemondás a kanonizációs eljárásban lényegileg szűkítené be, esetleg teljesen meg is szüntetné a hívőknek ezt a csodára nyitott és a szentek közbenjárását kérő tiszteletét magában foglaló beállítódását. A csoda az „egyházi közélet nyilvánosságából” a privát szférába húzódná vissza, a szentek tiszteletéből pedig fokozatosan eltűnne közbenjárásuk kérése és hite.

Az ekkleziológiai jelentőségen túl Scheffczyk felhívja a figyelmet a csoda inkarnációs és eszkatológiai dimenziójára is. A csoda Isten szentségének és uralmának a világban érzékelhető és azt ki nyilvánító jele, s ugyanakkor a teremtés végidőbeli és természetfeletti beteljesítésének az előre mutató jele is. Mivel Jézus Krisztusban, a megtestesült és megdicsőített Fiúban Isten szentsége, uralma és eszkatológiai beteljesítő tette már jelenné vált és nem maradhat hatás nélkül, ezért létezik csoda, mint a végső cél felé úton lévő teremtés megdicsőítését előrevetítő – elővételező hatékony jel. A szentek Krisztus megdicsőülésének részesei, az Atyához célba érkezett testvéreink, akik Krisztus világot célba vezető tevékenységében is résztvesznek. A csodák ennek az isteni cselekvésnek a hatalommal megnyilvánuló jelei, melyeknek megvalósításában Krisztus a szenteknek is részt ad.⁶⁹

A csodák szükségességéről folytatott vita eredményeit összefoglalva a következő kép rajzolódik ki előttünk. A szükségesség mellett érvelő teológusok nem abszolút dogmatikai szükségszerűséget állítanak, hanem inkább azt, hogy a csoda több szempontból is jelentős szerepet tölt be a kanonizációs eljárásban, s ezért nem lenne helyénvaló lemondani róla. A csoda szükségessége teológiai szem-

69 Uo. 298.

pontból nagyfokú megfelelőséget jelent. A szerzők egy része inkább a hagyományos ismeretelméleti szempontot hangsúlyozza, melynek értelmében a csoda Isten válaszaként (*vox Dei*) döntően megerősíti az Egyház bizonyosságát Isten szolgájának életszentségéről és arról, hogy már élvezzi Isten dicsőséges közelségét.⁷⁰ Az Egyháznak kötelessége a lehető legnagyobb fokú morális bizonyosságra eljutni ahhoz, hogy boldoggá vagy szentté avassa Isten szolgáit. E gyakorlati – erkölcsi szempont teszi szükségessé, azaz nagymértékben megfelelővé a csoda igénylését a kanonizációs eljárásban. Az ökumenikus jelentőség hangsúlyozása szintén inkább gyakorlati megfontoláson alapszik, s ezért tartja célszerűnek a csoda kritériumként való alkalmazását. A csoda szükségessége melletti érvek másik csoportja ezt az ismeretelméleti megközelítést azzal egészíti ki, hogy megmutatja a csoda ekkleziológiai, eszkatológiai, szótériológiai, megtestesülés- és szakramentálteológiai jelentését. E megfontolások feltárják a csoda sokrétű kapcsolatát a hit középponti misztériumaival. Azzal, hogy általában fényt derítenek a csoda szerves beágyazódására a keresztény hit egészébe, döntően hozzájárulnak ahhoz, hogy fel- és elismerjük a csoda erős értelemben vett megfelelőségét a kanonizációban is. Ebben a tágabb (integrális, globális) látószögben a csoda Isten szolgája közbenjá-

70 A csoda kanonizációs eljárásban betöltött szerepének ismeretelméleti megközelítése hasonlóságot mutat azzal a szereppel, melyet a csoda az isteni kinyilatkoztatás hittel való elfogadásában játszik az I. Vatikáni Zsinat tanítása szerint. A *Dei Filius* konstitúció a kinyilatkoztatás hihetőségének, azaz ésszel való elfogadhatóságának külső bizonyítékaként (*externa argumenta*) és az isteni kinyilatkoztatás mindenki felfogóképessége számára egészen biztos jeleiként (*signa certissima*) tekint a csodákra (DH 3009; vö. 3033, 3034). A hagyományos teológiai értelmezés szerint az ember (természetes emberi ész) a csoda külső jelének észlelése által erkölcsi bizonyosságra juthat azt illetően, hogy hittel elfogadhatja azt a kinyilatkoztatást, melyet a csoda kísér. A hit aktusának a végső motívuma a kinyilatkoztató Isten tekintélye és előfeltétele a Szentlélek belső kegyelmi segítsége, de a hitaktusra külső és biztos jelként előkészít a csoda. A kanonizációs eljárásban is arról van szó, hogy a csoda – az erények hősiek gyakorlása, az életszentség híre ill. a vértanúság ténye mellett – a hitre indító külső és biztos, sőt a legbiztosabb jelként értelmeződik, mely erős erkölcsi bizonyosságot ad arról, hogy Isten szolgája a mennyei dicsőség részese.

rására az Isten által az egész Egyház javára véghezvitt és a legfőbb egyházi hatóság által tárgyi kritériumok alapján hivatalosan elismert üdvözítő cselekvése, mely Krisztus megtestesülése és megdicsőülése alapján a teremtest helyreállító – átalakító megváltásnak a történelmi és az eljövendő dicsőségre előre mutató jele.⁷¹

4. Isten szolgájának közbenjárását kérő ima és a csoda kapcsolata

A kanonizációs eljárásban igazolni kell azt is, hogy Isten szolgái közül kinek vagy kiknek a közbenjárását kérve történt a csoda. Természetesen, az imádságos kérés végső címzettje mindig maga Isten, aki a csodát cselekszi. A katolikus hitnek ugyancsak alaptétele, hogy a Boldogságos Szűz Mária a szentek között a legfőbb közbenjárónk, ezért a kanonizációs eljárásban egyáltalán nem jelent semmilyen akadályt a közbenjáró Isten szolgája személyének meghatározásában, ha rajta kívül egyúttal Szűz Mária pártfogását is kérte valaki. Az is világos, hogy csak morális bizonyossággal végezhető el annak igazolása, hogy a csoda a segítségül hívott Isten szolgája közbenjárására történt. Erre az erkölcsi bizonyosságra azonban el lehet jutni. Ahogy teológiai értelmetlenség lenne feltételezni, hogy Isten tesz csodát, de azt semmilyen módon nem tudjuk felismerni, ugyanúgy abszurditás lenne feltételezni, hogy a szentek imáinkra közbenjárnak értünk, de ezek hatását semmilyen módon ne lennénk képesek észlelni.

A közbenjáró Isten szolgája személyének a meghatározásában döntő szempont az, hogy az esetlegesen szóba jöhető személyek közül kihez szólt elsődlegesen, közvetlenül és döntően a kérés. Előfordulhat ugyanis az, hogy pontosan ugyanazért a kegyelemért fohászkodott valaki, számunkra ismert vagy ismeretlen személy, de

71 Vö. MONDEN, L., *Theologie des Wunders*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1961, különösen: 25–57; GIOVANNI CAVIGLIA, *Istantaneità e miracolo*, in: *Salesianum* 31 (1969) 191–233; RENÉ LATOURELLE, *Miracolo*, in: Latourelle, R.–Fischella, R. (dir.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 748–771; LOTHAR ULRICH, *Csoda*, in: Beinert, W. (szerk.), *A katolikus dogmatika lexikona*, Vigília, Budapest 2004, 86–89.

Isten egy másik szolgájának a közbenjárását kérve. Rendkívül meglehetősen a beazonosítás igazolását az, ha ugyanabban az időben és egyenlő mértékben kéri Isten több szolgájának a közbenjárását. Ha a közbenjárás kérése egymás után más-más személyhez intézve, különböző időkben történt, akkor mérvadó az a tény, hogy akkor vagy közvetlenül azt megelőzően, amikor a csoda történt, éppen Isten szolgálói közül kihez szólt a közbenjárás kérése.⁷²

Külön kérdést jelent az, amikor a csodát Isten szolgálói egy csoportja közbenjárásának tulajdonítják. Azóta, hogy V. Szixtusz pápa 1588-ban a Rítuskongregációt létrehozta és hatáskörébe utalta a szenttéavatási eljárások intézését – mely 1969-től a Szenttéavatási Kongregáció feladata lett – a Mária szolgálói, vagyis a szervita rend alapítóinak az ügye volt az az eset, amikor először jelentkezett az a probléma, hogy ugyanazon feltételezett csodát több hitvalló közbenjárásának tulajdonítottak. Kétszer is visszautasították a kérvényt, hogy a Kongregáció vizsgáljon meg a rendalapítók közös közbenjárásának tulajdonított csodákat, míg végül XIII. Leó helyt adott a kérésnek. Ennek eredményeként, négy ilyen típusú csoda alapján 1888-ban megtörtént a szenttéavatásuk. A közelmúltban két hasonló eset fordult elő, amikor hitvallók boldoggá avatása a közös közbenjárásuknak tulajdonított csoda alapján történt: a fatimai látnokoké, Jácintáé és Franciscóé 1999-ben, illetve egy házaspáré, Luigi Beltrame Quattrocchié és Maria Corsinié 2001-ben. A Kongregáció joggyakorlata tehát meglehetősen szegényes ezen a területen.⁷³

A vértanúcsoporthoz szenttéavatásával kapcsolatban hasonló a helyzet, itt is viszonylag kevés ügy adódott egészen a 20. századig, még ha viszonylag több is, mint a hitvallók esetében. A vértanúk esetében a Szentszék megengedi, hogy ugyanazt a csodát egy vértanúcsoporthoz közös közbenjárásának tulajdonítsák. XIV. Benedek pápa a következő kritériumokat határozza meg azzal kapcsolatban, hogy a Szentszék mikor engedi meg ugyanazon csoda tulajdonítását a vértanúk egy csoportjának, mely csoport tagjainak a közös közbenjárását kérték egyenlő mértékben: a vértanúk ugyanazt a tí-

72 JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, 332k.

73 JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, 326k.

pusú halált szenvedték el, ugyanabban az időben, ugyanazon okból, ugyanazon üldöző alatt.⁷⁴ E felállított normát a Kongregáció a gyakorlat tanúsága szerint egyáltalán nem szó szerint értelmezte. A konkrét kivégzési módok különbözősége ellenére ugyanazon csoporthoz sorolhatók vértanúk. Az „ugyanabban az időben” kitétel szintén tágabb időszakot is megenged. Pl. a boldoggá avatott angol vértanúk, Thomas Hemerford és 106 társa 1541 és 1680 között szenvedtek vértanúhalált (139 év); a boldoggá avatott lengyel vértanúk, Antonio Nowowiejski és 107 társa 1939 és 1945 között haltak meg. Továbbá a gyakorlat azt mutatja, hogy boldoggá, illetve szentté lehet avatni az ugyanazon nemzethez tartozó vértanúkat, akik ilyen értelemben alkotnak egy csoportot, függetlenül attól, hogy nem ugyanazon a helyen és egyszerre haltak vértanúhalált: pl. a spanyol, mexikói, koreai, japán, kínai, francia, angol, vietnami vértanúk esete mutatja. A Kongregáció jó néven veszi, ha egyetlen boldoggá-, illetve szenttéavatási eljárásban egyesítik mindazok ügyét, akiket ugyanabban a vallásüldözésben, egy meghatározott területen (egyházmegye, ország) öltek meg hitük miatt.

5. A szaktudományok előkészítő szerepe a csoda teológiai megállapításához

A kanonizációs eljárásban az esetek döntő többségében a feltételezett majd alapos vizsgálat után csodának minősített rendkívüli esemény valamilyen csodás gyógyulás. A Szenttéavatási Kongregáció munkáját segítő Orvosi Tanács tagjai az orvostudományok különböző szakterületein működő kiváló szakemberek. Feladatuk, hogy az egyházmegyei vizsgálat által összeállított teljes dokumentáció, azaz a részletes leletanyag, a kezelő orvosok szakvéleménye és a tanúk vallomása alapján megállapítsák a betegség pontos diagnózisát, az alkalmazott terápiát, a prognózist, s végül állást foglaljanak a gyógyulás módját illetően. Nyilatkozniuk kell pozitíve vagy negatí-

⁷⁴ BENEDICTUS XIV., *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, IV/1., cap. 5., n. 16–17. Idézte: JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, 329.

ve arra vonatkozóan, hogy a vizsgált gyógyulás megmagyarázható-e tudományos ismereteik és tapasztalataik, illetve a szaktudományok (orvostudomány, biológia, pszichológia, pszichiátria stb.) eddigi eredményei segítségével. Az ügy akkor mehet tovább a teológus konzultorokból álló Teológiai Kongresszus fórumára, ha az Orvosi Tanács tagjainak a többsége (az ötből három) úgy nyilatkozik, hogy a gyógyulás nem magyarázható a szaktudományos ismeretek alapján.⁷⁵ Az orvosoknak tehát nem azt a kérdést kell eldönteniük, hogy csoda történt-e vagy sem – ez meghaladná tudományuk illetékességi határait –, hanem csak azzal kapcsolatban kell állást foglalniuk, hogy a gyógyulás orvosi és egyéb szaktudományos szempontból rendkívülinek minősíthető-e, megmagyarázhatatlannak mondható-e az eddigi tudományos ismeretek és tapasztalatok alapján.⁷⁶ A véleményük megformálásához figyelembe vett tényezők nagy része egybeesik a XIV. Benedek által megfogalmazott kritériumokkal. A gyógyulás szaktudományos megmagyarázhatatlanságának továbbra is szükséges elemei, hogy (1) súlyos szervi betegségből történjen a gyógyulás, mely betegség kimenetelének orvosi előrejelzése kedvezőtlen volt; (2) a gyógyulás hirtelen menjen végbe; (3) az alkalmazott orvosi kezelés eredménytelennek bizonyult; (4) a gyógyulás végleges és teljes legyen.⁷⁷ E szempontok szűrőként működnek a kétséges, többféleképpen is értelmezhető vagy bizonytalan esetek megítéléséhez és kizárásához. Ezek a szükséges, de önmagukban nem elégséges feltételei annak, hogy az orvosilag rendkívülinek minősített gyógyulás teológiailag csodának legyen tekinthető.

A csoda hivatalos megállapítása az egyházi hatóság hatáskörébe tartozik, mely a Teológiai Kongresszus és a Szenttéavatási Ügyek Kongregációja tagjainak többségi pozitív állásfoglalását követően

75 JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *I miracoli nell'apparato probatorio delle cause di canonizzazione*, in: *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 491–529, itt: 502; HENRYK MISZTAL, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 380, 503k.

76 FRANÇOIS THIEBAUT, *La diagnosi delle guarigioni extra-naturali*, in *Sacra doctrina* 5 (1960) 133–146, itt: 141.

77 ALBERTO ALLINEY, *Il processo canonico di accertamento dei miracoli*, in: *Sacra doctrina* 5 (1960) 51–59.

születik meg. A szaktudományosan rendkívülinek tekintett gyógyulás csodának minősítése teológiai megfontolásokat igényel. Magától értetődő, hogy Istennek az ember üdvösségét munkáló, hatalmát kinyilvánító és a teremtés eszkatológiai beteljesítését mintegy előrejelző természetfeletti cselekvésének a megállapítása nem lehet empirikus tudománynak, csak a teológiának a tárgya. Csak a hittudomány képes a rendkívüli eseményként jelentkező gyógyulást olyan isteni jelcselekményként értelmezni, mely Isten dicsőségére, az ember üdvösségére, a teremtés eszkatológiai beteljesítésére, valamint az Egyház összjavára és küldetése támogatására irányul. A csoda teológiai hermeneutikájának feladata, hogy a felsorolt jelentéselemeket abból a sokrétű összefüggérendszerből értelmezze, mely Isten szolgájának életszentsége, az Egyház jelenbeli történelmi helyzete, valamint a Bibliában tanúsított és az Egyház történetében véghezvitt más csodákkal való analógia között fennáll.⁷⁸ E szoros értelemben vett teológiai ítéletalkotáshoz a szaktudományok saját illetékességükön belül tett kijelentései nem végső mérceként, hanem hasznos segédeszközként szolgálnak.

78 LEO SCHEFFCZYK, *Wunder und Heiligsprechung*, 299k.

ROKAY ZOLTÁN

Az erénybölcselet múltja és időszerűsége

Bevezetés

Az alábbiakban bölcseletről lesz szó, tehát nem az erények teológiai megközelítéséről, sem pedig a teológiai erényekről.

Erénynek azt fogom tekinteni, amit a nyugati (elsősorban görög) filozófiában annak neveznek. A múltban az erénytan nagy hagyományra tekint vissza, mindenekelőtt *Platón*ról és *Arisztotelész*ről lesz szó. Az erénytan időszerűsége kapcsán ennek előzményeiről kell szólni a nyugati gondolkodásban, majd kiváltó okáról, a nyugat-európai filozófia jelenkori helyzetéről. Végül szóhoz fog jutni néhány ötletszerűen összeválogatott szerző véleménye az erénybölcselet jelenkori megközelítéséről és alkalmazásáról.

Mielőtt rátérnék az erénytan múltjának rövid ismertetésére, érdemes meghallgatni egy „majdnem” kortárs gondolkodót, *Ernst Tugendhat*ot. Ő így fogalmaz: „*Úgy tűnik, nem létezik nem – vallásos erkölcsi elmélet, amely érthetővé tenné az erkölcsi kötelezettségeket.*”¹ A probléma abból adódik, hogy a legkülönbözőbb emberek a legkülönbözőbb dolgokat nevezik vallásnak, s ezért nem lehet rögzíteni, hogy mi a vallás, csak megfigyelni, mit tartanak az emberek vallásnak.²

A jóról és a rosszról, minden relativizmus, szkepticizmus és agnoszticizmus ellenére, hallunk beszélni. Mindenek előtt a jó és a rossz életéről, különösen, amikor az én életemről van szó.

1 ERNST TUGENDHAT, *Die Hilflosigkeit der Philosophie angesichts der moralischen Herausforderungen unserer Zeit*, in: *Information Philosophie* Mai 1990. 2, 15.

2 VÖ. NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, 9.

Az ókori bölcselet nagy fontosságot tulajdonított a jó, és a jó élet kérdésének és jelentős teret szentelt neki. Már említés esett *Platón* és *Arisztotelész* nevéről ezzel kapcsolatban. *Arisztotelész* iránt körünk etikájában növekvő érdeklődés tapasztalható. Ami *Arisztotelész* után következett az etika történetében (*Sztoa*, *Epikurosz*), nagyvonalakban feltételezi, amit *Arisztotelész* mondott.

I. Az erénybölcselet múltja

I. 1. Platón előtt és Platón

Igaznak tűnik *Diogenész Laertiosz* megállapítása: „*Abogyan régen-te a tragédiákban a kórus adta elő egyedül a drámai cselekményt, majd Theszpisz kitalált egy szereplőt, hogy a kórus lélegzethez jusson, majd Aiszchylosz egy másodikat, Szophoklész pedig teljessé tette a tragédiát egy harmadikkal, úgy a filozófiában is előbb egy-oldalúan a természetről szólt a vita, majd Szókratész bevezette az etikát, Platón pedig beteljesítette a filozófiát a dialektikával.*”³ Így hát adva van a továbbiak sorrendje.

Mivel erénytanról van szó, rövid ideig el kell időznünk a szó eredeténél és jelentésénél.⁴ Szótárak nézete szerint az „ἀρετή” etimológiája bizonytalan. Általában az „ἀγαθός” jó, főnévnek megfelelő melléknév. Ha valami jó, arról el lehet mondani, hogy számára jellemző „ἀρετή”-je van. Az ἀρετή szubjektuma lehet bárki és bármi, s eredetileg nem feltétlenül erkölcsi minősítés. Azt azonban már itt elmondhatjuk, hogy az antik etikában az „εὐδαιμονία” (εὖ = jó, δαίμων = „lélek”, lelkiállapot; általában boldogságnak szokás fordítani) eszköz, mivel az antik etika arra összpontosított: hogyan kell élni, a „modern” etika viszont azt kérdezi: milyen cselekedetekre vagyunk kötelezve, mi ennek a kötelességnek a forrása? Így az an-

3 DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* I., Jel, Budapest 2005, 159.

4 A szó jelentését illetően a továbbiakban *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, RITTER, J.—GRÜNDER, K. (hrsg.), Schwabe, Basel, Stuttgart, 10. köt. 1998, 1532köv.-ben mondottakra támaszkodom.

tik nyelvhasználatban arról mondható, hogy ἀρετή-je, erénye van, hogy jó, ami megfelel rendeltetésének.

A Szókratész előtti időszakból meg kell említenünk mindenképp a két nagy költőt: Homéroszt, aki a hősoszok ἀρετή-jéről, a férfiak erényéről beszél hőskölteményében, és Hésziodoszt, aki az Ἔργα καὶ ἡμέραι (*Munkák és napok*) tankölteményében az egyszerű ember sikerét tekinti az ἀρετή mércéjének. A preszókratikus gondolkodók közül, amennyiben ezt töredékeikből ki tudjuk „hámozni”, Xenophanész a politikai hasznosságot tekinti az ἀρετή mércéjének, Hérakleitosz viszont az értelmességben látja a legnagyobb erényt (σωφρόνειν): „A dolgokat természetük szerint megismerni, az igazat mondani és az igazat tenni.”

A szofistáknál vált igazán központi témává az ἀρετή, mint az εὐδαιμονία szükséges feltétele. Ezért kíváncsú. Ez meghatározó lesz az egész antik gondolkodás számára. Ezzel azonban adva van egy elméleti és egy gyakorlati kérdés: Mi az erény? Hogyan sajátítható el? A szofisták, akikkel az erénytan fontos fejezete kezdődik, magukat az erény tanítóinak (διδάσκαλοι τῆς ἀρετῆς) nevezték, akik – tiszteletdíj fejében – erényes, derék államférfiakat tudnak nevelni. Emléküket főleg Platón korai dialógusai őrzik. Platón főleg a Gorgiászban élezi ki Thraszyllosz álláspontjában a féktelen önkényt, mint ἀρετή-t, hiszen ez adja meg az εὐδαιμονία-t.⁵ Ezért a továbbiakban már az a kérdés: mi tekinthető igazi εὐδαιμονία-nak. Ezért kell az εὐδαιμονία és az ἀρετή ideáját pontosan meghatározni, körülhatárolni.⁶

A platóni dialógusok nem adnak végső választ az erény taníthatóságának kérdésére. Ez a dolog természetéből adódik: az erény ugyanis nem tanítható mint egy ipar, mint a kézművesség (τέχνη) és nem adható át (οὐ παραδοτή) mint egy árucikk, de felszínre hozható mint helyes nézet (ὀρθὴ δόξα) azoknál akikben megvan. Szókratész nevéhez fűződik a meghatározás: az erény tudás (ᾠρηται ἐπιστήμη). „Egy jó van: a tudás, és egy rossz van: a tudatlanság.”

Az erény taníthatóságával kapcsolatban Iszokratész attikai rétor is szkeptikus volt, mondván, hogy ha az erények taníthatók és

5 PLATÓN, *Gorgiász*, 492c.

6 Vö. ROKAY ZOLTÁN, *A batártalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*, in: *Teológia* 38 (2004) 1–2. sz., 77–84.

megtanulhatók volnának, az emberek már rég megtanulták volna őket. A *Heléna dicsérete* című művében ezt mondja: „Egyesek megöregedtek abban a meggyőződésben, miszerint a bátorságból, igazságosságból és bölcsességből semmi sincs bennünk, ám minderről van egy tudomány.”⁷

Visszatérve *Platón* dialógusaira: *Platón* kifejti, hogy a jó kézműves tudása abban van, hogy munkáját jól végzi. Így az ἀρετή – erény – tudása a jó és a rossz közötti különbség tudását jelenti.⁸ Az ἀρετή ismerete egyben az εὐδαιμονία ismerete. Ezért csakis az igazságosság tehet εὐδαιμον-*ná*, boldoggá. A többi jó: hatalom, egészség, szépség, csak annyiban jó, amennyiben az erény tudása révén jól (helyesen) használjuk őket. Az ἀρετή azonban nem a többi jó mellett, hanem egyedül elegendő az εὐδαιμονία-hoz.⁹ Az erény taníthatóságának kérdéséből származik az erény egységének kérdése, valamint a *Platónra* jellemző idea-motívum.

*Platón*mál inkább epizód jellegű, ami azonban az antik erénytant ismeretessé tette: a sarkalatos erényekről elmondottak *Platón* államában. A jó ismerete, az erény-tudás (az egy erény tudása) az élet különböző helyzeteiben és területein nyer alkalmazást. Ezért különbözőképpen jelenik meg. Az *államban* jelenik meg az ἀρετή πόλεως – a polisz erénye,¹⁰ ami *Platón* szerint a különböző tevékenységek közötti harmóniában áll. Ezeknek a különböző tevékenységeknek felelnek meg a különböző erények, amelyeket később sarkalatos erényeknek neveztek.¹¹

A lélek egységének feltétele a tudás. Annak tudása, mi az, ami számára jó, mi az, ami vele összeegyeztethető? Ez teszi őt képessé arra, hogy tevékenységét a különböző helyzetekben jóra irányítsa, az érzelmeket megfelelő keretek közé szorítsa és a kívánságokat és nem ésszerű ösztönök befolyását úgy fékezze meg, hogy a cselekvés megőrizze jóra való irányultságát. A jó lelken tehát a lélek eszes része (λογιστικόν) és annak tudása uralkodik. Az állam minden

7 ISOKRATES, Ἑλένης ἐγκόμιον, 208.1, in: BEKKER, I., *Oratores Attici ex recensione Immanuelis Bekkeri*, IV., Berolini, Oxonii 1823.

8 PLATÓN, *Kharmidesz*, 174c. és *Lakbesz*, 199d.

9 VÖ. PLATÓN, *Euthydemosz*, 282c.

10 PLATÓN, *Az állam* IV., 433d.

11 VÖ. uo. IV., 427e.

osztályának megfelel egy lélekresz és minden lélekresznek egy erény. A negyedik, az igazságosság abban van, hogy mind az osztályok tagjai, mind a lélekreszek a maguk feladatát teljesítik.¹²

I. 2. Arisztotelész

Arisztotelész nevezte először tudománynak az etikát. A tudományokat felosztotta: elméletire (θεωρητική), gyakorlatira (πρακτική) és alkotóra (ποιητική). Három etika maradt ránk tőle: a *Nikomakhoszi*, az *Eudemoszi* és a *Nagy Etika*. Legismertebb közülük a *Nikomakhoszi Etika*. *Arisztotelész* itt *Platón* bírálataival kezdi fejtegetéseit: „Nem azért foglalkozunk e kérdéssel, hogy megtudjuk, mi az erény, hanem, hogy jókká legyünk.”¹³ (...) „Ha még volna is olyasvalami jó, ami egy, s amit közös érvennyel lehet kijelenteni, vagy, ami önmagában elkülöníthető: az csak világos, hogy az ember ezt sem meg nem valósíthatja, sem meg nem szerezheti. Holott pedig mi ilyesvalamit keresünk.”¹⁴ (...) „De nem is lehet megérteni, hogy mi haszna volna pl. a takácsmesternek, vagy az ácsnak a maga mesterségét illetőleg abból, ha magát a jót ismerné, vagy miért lenne jobb orvos, vagy jobb hadvezér az, aki magát az ideát már szemlélte.”¹⁵ Az erény és boldogság elválaszthatatlan volta megnyilvánul az εὐδαιμονία, a boldogság helyes értelmezésében: „Mármost, amit önmagáért igyekszünk elérni, azt mindig tökéletebbnek nevezzük, mint azt, amire csak másért törekszünk... ilyennek mondhatjuk legelső sorban a boldogságot, mert ezt csupán önmagáért választjuk, sohasem másért.”¹⁶ Megvilágítja a kérdést maga a boldogság meghatározása is: „A boldogság... a léleknek erény szerint végbemenő valamelyes irányú tevékenysége.”¹⁷ A boldogsághoz hozzátartozik, hogy csak arra mondható, ami tel-

12 Uo. 441e., 442c.

13 ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi Etika* (a továbbiakban NE), 1103b 26.

14 Uo. 1096b 32–36.

15 Uo. 1097a 7 köv.

16 Uo. 1097a.

17 Uo. 1099b.

jes, ami beteljesedett. Ezért fiatalra még nem mondhatjuk, hogy boldog, mert még sok minden hátra van számára az életben. Természetesen *Arisztotelész* leszögezi, hogy a halottira sem mondhatjuk: boldog, hiszen érzékei és tudata nincsen, ám olyan értelemben mondhatjuk, ha beteljesedett életet értünk rajta.¹⁸

Magát az erényt *Arisztotelész* a következőképpen határozza meg a *Nikomakhoszi Etikában*: először is megkülönbözteti a lelki jelenségek (ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) három fajtát: a szenvedélyeket, érzelmeket (πάθη); a képességeket (δυνάμεις), amelyek révén az érzelmekre alkalmasnak mondanak bennünket, és a lelki alkatot (ἕξις), aminek folytán helyesen, vagy helytelenül viselkedünk az érzelmekkel szemben. Ezek közül az erény csakis a harmadik lehet, vagyis lelki alkat.¹⁹

Arisztotelész két fajta erényt különböztet meg: „észbeli” (διανοητική) és erkölcsi (ἠθική) erényt. Az előbbivel kapcsolatban tudnunk kell, hogy *Arisztotelész* megkülönbözteti az értelmes lélekrészen belül a tulajdonképpeni, önmagában véve is értelmes részt és egy alárendeltet, amely csak annyira hallgat az értelem szavára, amennyire az ember az apja szavára hallgat (ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι).²⁰ Az észbeli erény főképp a tanításnak köszönheti eredetét, s ezért tapasztalat és idő kell hozzá; az erkölcsi pedig a szokásból keletkezik, s ezért „elnevezése is csekély változtatással a szokás szóból ered.”²¹ „Az erények nem természetből, de nem is természet ellenére fejlődnek ki bennünk, hanem természetből fogva úgy vagyunk alkotva, hogy befogadhatjuk őket, viszont csak a szokás által lehetünk bennük tökéletesek.”²²

18 Uo. 1100a – vö. SZOPHOKLÉSZ, *Oedipusz király*, befejező sorok: „Senki hát balandó embert, ki e földön várja még végső napját, ne nevezzen boldognak, míg élete kikötőjét el nem érte bánat nélkül, biztosan.” Továbbá: ARISZTOTELÉSZ, *Nagy Etika* (továbbiakban: NagyE) 1185a; UMBERTO ECO, *A passo di gambero* c. könyvében (német fordítás: München 2006), arról beszél, hogy Gonzaga Szent Alajos 23 évesen egy beteljesedett életre tekinthetett vissza.

19 ARISZTOTELÉSZ, NE 1105b.

20 Uo. 1103a.

21 Uo.

22 Uo.

Közhelyé vált az ún. „arisztotelészi közép”, a μεσότης. Ez az etikus erények lényegének meghatározásához tartozik. Ugyanitt azonban fel kell figyelni egy dianoetikus erény, a φρόνησις szerepére: *„Az erény tehát olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik (προαιρετική), abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak (ὀρισμένη λόγῳ) felel meg, mégpedig azon szabálynak, amely szerint az okos ember (ὁ φρόνιμος) határozna meg.”*²³ A φρόνιμος-ban ott van a φρόνησις, amely noha dianoetikus erény, döntő szerephez jut az erkölcsi – gyakorlati erények, „gyakorlati etika” terén és annak meghatározásában. Erény tehát az, amit a φρόνιμος helyesnek ítél. Fel kell figyelnünk az akarati momentumra, valamint arra, hogy a μεσότης-t nem annyira a közép, mint inkább a „helyes” értelmében kell venni.²⁴

Az arisztotelészi erénytanhoz hozzá tartozik a καλοκάγαθία, amelynek nagy múltja van a nyugati gondolkodás, az esztétika és a művészet területén. Arisztotelész az Eudémoszi Etikában és a Nagy Etikában foglalkozik vele: Az Eudémoszi Etikában ezt mondja: *„A καλοκάγαθος számára szépek azok a dolgok, amelyek természettől fogva jók.”*²⁵ Figyelme a feltétlen jóra irányul, de hozzá illenek a hasznos és a másért jó dolgok. A Nagy Etikában pedig ez áll: *„Hát-ra van, hogy az egyes erényeket alárendeljük valaminek. Nos hát a teljesen derekas emberre egy nem rosszul hangzó nevet szokás alkalmazni, a καλοκάγαθος-t (...), ő a vagyon és hivatal hatására sem fog elsilányulni. Az ilyen ember καλοκάγαθος.”*²⁶ A görög Ószövetség is magáévá tette ezt a meghatározást. A 2Mak 15,12-ben olvassuk: *„Ονιάν... ἄνδρα καλόν κ' ἄγαθόν... ἐκμελέτηκα τὰ τῆς ἀρετῆς οἰκεῖα!”* (Oniást látta... ezt a nemeslelkű... férfiút... aki ifjúságától törekedett az erényekre – SZIT kiadása).

A φρόνησις mellett és azon túl Arisztotelész ismeri a σοφία-t, amely kizárólag szemlélődő tudás: *„Az ember legtökéletesebben a minden πράξις-től független theóriában valósítja meg észbeli adottságait. És ebben van igazi εὐδαιμονία-ja.”*²⁷

23 Uo. 1107a.

24 Vö. Historisches Wörterbuch... id. hely 1539.

25 Vö. ARISZTOTELÉSZ, Eudémoszi Etika (a továbbiakban: EE) 1249a.

26 ARISZTOTELÉSZ, NagyE 1207b.

27 Vö. EN 1177a.

Az arisztotelészi etikának – erénytanak – lényeges mozzanata a közösség, mindenekelőtt pedig a barátság. Barátunkban ugyanis önmagunkat ismerjük meg: „*A barát második Héraklész.*” Ennek függvényében felmerül az önállóság és a barátság, az αὐτάρκεια és φιλία viszonyának kérdése, valamint az a kérdés, szüksége van-e Istennek barátokra? Arisztotelész így filozofál: „*De ha az kell, hogy az ember jól éljen és a barátja ugyanúgy, és együttlétükben együtt tevékenykedjenek, akkor a közösség a legnagyobb mértékben a cél jellegű jók közé tartozik. Ezért kell együtt szemlélődni (συνθεωρεῖν) és együtt ünnepelni (συνευσχεῖσθαι) együtt lakmározni, nem a táplálkozásnak meg az alapvető szükségletek kielégítése kedvéért, mert az ilyesmi nem társas életnek, hanem élvezhajzásnak minősül, hanem mindegyiküknek ama célok végett kell kívánnia az együttélést, amelyeket ő képes teljesíteni. Ha ez nem megy, akkor a legkívánatosabb dolog, hogy jót tegyünk barátunkkal és élvezzük az ő jótéteményeit.*”

Nyilvánvaló tehát, hogy az együttélés szükséges, és, hogy ezt mindenki nagyon kívánja, de a legboldogabb s legkíválóbb ember a leginkább. De, hogy az érv (Istennel kapcsolatos érv) alapján nem ez derül ki, és hogy annak az érvnek is megvan az alapja, az is igaz állítás. Mivel ugyanis a párhuzam (Isten és ember között) érve igaz, a megoldás az lesz: ha összekapcsoljuk a két érvet. Mert az Isten nem olyan, hogy szüksége volna barátokra, és ez az Istenhez hasonlatos emberre is érvényes, ámbar ennek az érvnek az alapján a derék ember semmiről sem fog gondolkodni. Csakhogy Isten nem az ember módjára boldog. Kíválóbb ő annál, semhogy valami másról is gondolkodjék, mint önmagáról. Ennek az az oka, hogy míg a mi jólétünk alapja valami más, az ő számára ennek oka ő maga.”²⁸ (Itt Arisztotelész arra utal, hogy ahogyan Isten megismerésének csak ő maga lehet méltó tárgya, úgy méltó barátja is csak önmaga lehet; ebben különbözik Isten megismerése és barátkozása még az emberben „legistenibbtől” is.)

28 EE 1245b. A barátságról ld. DERRIDA, J.–LUHMANN, N., *Politik der Freundschaft und Politik der Gesellschaft*, in: *Pbil. Rundschau* 2002, 255–265.

II. Az erénybölcselet időszerűsége

Korunkra is vonatkozik, amit *Arisztotelész az Eudémoszi Etikában* mond az etikai érvelésről: „Mostanában viszont az a helyzet, hogy az emberek, ha nem képesek ellentmondani az előadott bizonyításnak, arra kényszerülnek, hogy biggyyenek neki.”²⁹

Mi idézte elő ezt a helyzetet, amely megelőzte az erénybölcselet iránti érdeklődés reneszánszát, „újjászületését”? Amennyiben újjászületésről beszélünk, az valamiképpen feltételezi az újjászülető megelőző halálát. Mi tekinthető az erénytan halálának? Többek között *Kant* (talán helytelenül értelmezett) formalizmusa az etikában, amely a kategorikus imperatívuszban jut kifejezésre. Ez valójában metafizikai elv, és ahogyan *Max Scheler* rámutat, amíg *Kant* Az elméleti ész kritikájában elveti a metafizikát, addig gyakorlati filozófiája teljesen metafizikai jellegű. Talán ebből érthető, hogy olyan szerzők, akik az előbbi miatt visszautasítják *Kant*ot, egész etikájukban *Kan*ra építenek és a kategorikus imperatívuszt Tóbiás könyvének szentenciájával és Jézus Krisztus „arany szabályával” hasonlítják össze.

Bármennyire korszakalkotónak nevezhető *Kant* kategorikus imperatívusza, idővel magával hozta annak a kérdésnek minden nehézségét: hogyan lehet egy minden tapasztalattól független elvből hasznavehető „magatartásmintákat” levonni? A diskurzus középpontjába az az egyre hibridebbnek bizonyuló kérdés került: mit vagyok köteles megtenni és mi ennek a kötelességnek a forrása? Honnan az imperatívusz? Amíg az antik etika kérdése az volt: mi az igazi *εὐδαιμονία*, amelynek eszköze az erény?

Erre az előállt helyzetre reagálnak nem csak a katolikus szerzők (*Pieper, Martini*), hanem több más modern szerző is, főleg az etikaoktatás sürgőssé vált kérdése által indítva. Az időközben beláthatatlan tengerre dagadt ilyen jellegű irodalomból mindössze néhány szerző írására szorítkozom. Bár az etikaoktatásban a legtöbb szerző a szókratészi dialógust tekinti a legbeváltabb módszernek,³⁰ a központba mégis az arisztotelészi erénytan került. Ezek a szerzők

²⁹ EE, 1217a.

³⁰ Vö. HANS-JOACHIM WERNER, *Moral und Erziehung in der pluralistischen Gesellschaft*, Darmstadt 2002, 210köv.

megegyeznek abban, hogy az etika kérdésében nem tekinthetjük meg nem történtnek *Kant* teljesítményét, ez azonban nem zárja ki, sőt szükségessé teszi az erénybölcselet előtérbe helyezését.

II. 1. Ernst Tugendhat: Antik és modern etika³¹

Tugendhat az arisztotelészi *φρόνησις*-t helyezi előtérbe, aminek egy helyzetre mért, le nem vezethető ítélőképességnek kell lennie. Ez azonban nem jelenti, hogy *Arisztotelész* az adottat, mint mérv-adót minden további nélkül elfogadta volna. Mindig is megkövetelte az érvelést, amely azonban végül is *Arisztotelész*nél is olyan volt, ami nem volt megragadó-képes (*nicht greifen konnte*). Az olyan erkölcsi érvelés, amely nem azt mondja, hogy mit akarok, hanem, hogy mit kell tennem, nem lehet empirikus kijelentés.³² Ehhez még azt is tudnunk kell, hogy az érvelés legradikálisabb megkövetelése (igénye, elvárása) csak annyi lehet, hogy annak érvjellegét respektáljuk. Amit a modern etika „jónak” nevez (másokkal szemben) azt az antik etika a *καλόν*-nal fejezte ki. Természetesen az igazán *καλός* lehet csak igazán *ἀγαθός*. Amíg a modern etika az igazán jó felől kérdez, addig az antik etika az igazi *εὐδαιμονία*-ra irányult.

Tugendhat véleménye szerint nem mehetünk vissza a „modern etika” érvelés-követelményei mögé, de joggal tehetjük fel a kérdést: mi a szerepe ma a *φρόνησις*-nek? Mit jelent az *εὐδαιμονία* és annak eszköze az *ἀρετή*? Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az arisztotelészi etika háttérében egy konkrét emberkép áll: az egészséges, kiegyensúlyozott, nagykorú ember (természetesen az ő szociológiai

31 ERNST TUGENDHAT, *Antike und moderne Ethik* (am Gadamer 80. Geburtstag), in: *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart 1984, 35–56.

32 Szándék – *Gesinnung*; vö. HERMANN SCHMITZ, *Zeit und Freiheit*, in: *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, 344–372, 359: „Az emberi szabadság a szándék szabadsága (*Gesinnungsfreiheit*) nem pedig az akarat szabadsága. A tervező akarat, vagy elgondolás kudarcot vall amennyiben szabad akar lenni, a determinizmus és indeterminizmus apóriája következtében.” Uő. in: SCHMITZ, H.–SOHST, W., *Hermann Schmitz im Dialog*, Xenomos, Berlin 2005, 95: „A szabadság (...) a szándék szabadsága, úgy érteve, mint beszállást (*sich Einlassen*) az affektív érintettségbe.”

beágyazottságában). Mivel a jóval kapcsolatban *Arisztotelész* azt javasolja, hogy abból induljunk ki, ami evidens,³³ úgy jól tesszük, ha az első kíváncsi jóból indulunk ki, az pedig az egészség. *Tugendbat* megállapítja, hogy valakinek lehet rá oka, hogy ne akarjon egészséges lenni, de senki sem akarja, hogy valamit ne akarhasson, vagy ne ne-akarhasson. Az etikában ugyanis az akarat „hogyanjáról” van szó: tehát nem adjektívumról, hanem adverbális értelemben.

II. 2. Herbert Schnädelbach: Mi a neoarisztotelizmus?³⁴

Schnädelbach arra hívja fel a figyelmet, hogy az önfenntartás újkori értékmentes logikájával szemben érvényre akar jutni az etikai és

33 Az evidencia problematikus terület. JOSEPH RATZINGER, *Glaube und Zukunft* c. rádióbeszédeinek gyűjteményében, 1969-ben, a *Hit és filozófia* előadásban ezt mondja: „*A hit akkor is megérthető, ha nem előzi meg az általános el fogadott felismerések közös bázisa. Ez ugyanis a következőt jelenti: az értelem, amelyet az ember döntéséhez igényel, csakis értelmének sajátos formájában hozzáférhető. A hit nem lesz bizonyított, de mint az élet értelmét be lehet látni.*” (*Communio*, 1999. Húsvét, 48köv.). A Jürgen Habermasszal folytatott „vitában” viszont Hans Küng Weltethos-projektjével kapcsolatban így nyilatkozik: „*Mindenestre az a tény, hogy a ránk jellemző szekuláris racionalitás, ha mégoly nyilvánvaló is a mi nyugatiasan formálódott eszünk számára, nem evidens minden egyes ratio számára; tény, hogy racionalitásként batárokbá ütközik, amikor megkísérli saját magát evidenssé tenni. Evidenciája ténylegesen meghatározott kulturális kontextusokhoz kötődik, és a szekuláris racionalitásnak el kell ismernie, hogy mint ilyen, nem érthető meg az egész emberiség körében és ezért egészét tekintve nem lehet ott operatív. Más szóval nem létezik, vagy legalábbis a jelen pillanatban elérhetetlen az a racionális vagy etikai vagy vallási világformula, amelyben mindenki egyetértene, és amely aztán bordozhatná az egészet. Ezért aztán absztrakció marad az úgynevezett világethosz is*” (in: *Mérleg* 2004/1, 89). Az evidencia problémája elkerülhetetlen az erénybölcsletben, mennyivel inkább a kategorikus imperatívusra épülő etikában! Wolfgang Kluxen, a pluralista európai társadalomból kiindulva még/vagy már (?) elgondolhatóan tartott „egy az egész emberiséget átfogó össz-*ἥθος*-t”, tekintet nélkül, hogy ennek bizonyítása sikerül-e vagy sem: WOLFGANG KLUXEN, *Ethik und Ethos*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1966) 339–355, 352.

34 HERBERT SCHNÄDELBACH, *Was ist Neoaristotelismus?* in: *Information Philosophie* Februar 1986/1, 5–25.

politikai gondolkodás. Ez időszerűvé teszi az arisztotelészi erénybölcséletet. Ennek alapján a szerző három „ellentétpárt” állít fel:

teória	–	praxis
praxis	–	poiézis
éthosz	–	etika

Az első kettőt tisztázva *Arisztotelész* alapján, miután ő az etikát a praktikus tudományok közé sorolta, s ezzel kiküszöbölnék tekinti a jelen korra jellemző „megtévesztéseket”, vagy legalábbis tévedéseket az etika terén: „*Minthogy jelen fejtegetésünknek nem elméleti célja van...*”,³⁵ *Schnädelbach* rátér a harmadikra, az ἥθος-ra, mint az ember számára ismert életterületre: „*Mindenki azt ítéli meg helyesen, amit ismer.*”³⁶ Ilyen értelemben beszél az etika „visszакapcsolásáról” (*Rückbindung*) a már mindig is megélt ἥθος-ba, nem objektivista, hanem reflektáló módon. Az etika ugyanakkor visszahat az ἥθος-ra, amennyiben azt alakítja, „kiműveli”. *Schnädelbach* szerint a „platonizmussal” ellentétben a „jó” a világban van. Ezt a jót tevékenységünkkel valósítjuk meg, mint reális lehetőségeket. Az utópiával szembeállítható egy így értelmezett erénybölcsélet, miután visszautasít minden olyan megalapozást, érvelést, amely független az ἥθος valóságától. Ennek a „neoarisztotelizmusnak” az imperatívusza hipotetikus, és egy konkrét helyzetre vonatkozó észszerű szabályokat tartalmaz.

A politikára való tekintettel a πραξις–ποίησις közötti különbség és az ἥθος-etika összefüggése magával hozza a kérdést: mit jelenthet a φρόνησις egy agyonracionalizált világban: a φρόνησις segítségével vonható kétségbe, hogy az „általános” nem más, mint egy elvont „elvtömeg”. Egyedül az elvek tudják azt nyújtani, ami autonómiát garantál az agyonracionalizált világban is.

35 ARISZTOTELÉSZ, NE 1103b.

36 Uo. 1095a.

II. 3. Friedo Ricken S.J.: Arisztotelész és a modern erényetika³⁷

Ricken szerint *Arisztotelész* tétele a *φρόνησις*-ről, amelyet az etikai erény meghatározása feltételez, úgy interpretálható, hogy értékítéleteink azon az állásfoglaláson nyugsznak, amelyet a dolgokkal szemben elfoglalunk. Ezt az állásfoglalást ismét tárgyi (tény) tudásunk határozza meg, és ahogyan a tárgyakat (tényeket) látjuk. Itt a gyakorlati filozófia határba ütközik. Nem pótolhatja az élettapasztalatot, amelyhez csak mindkettő (állásfoglalás, tények ismerete) útján juthat el. Ilyen értelemben *Arisztotelész* joggal utal a *φρόνησις*-re, mint az erkölcsileg helyes cselekvés végső mércéjére.

Arisztotelész szerint az erény az az alkat (*Ricken* *Disposition*-nak fordítja a *ἕξις*), amely az embert képessé teszi a boldogságra. Rámutat a természet és az erény kapcsolatára. Az erény a kapocs, amely összeköti az emberi természetet és a boldogságot. Az erénytan „szívügye”, hogy ezt az összefüggést kidolgozza. *Arisztotelész* szerint az erény és a boldogság a természetes hajlamok (adottságok) kibontakozása. Ezáltal a boldogságot megóvjá minden szubjektívizációtól: objektív alapot biztosít neki.

Az emberi természet *Arisztotelész* szerint az erény által jut el igazán a tökéletességre, méghozzá két szempontból: minden társadalmi kapcsolat feltételezi az igazságosság erényét és csak az erény adhatja meg az embernek az ész és az igazságosság integrációja révén belső egységét önmagával.³⁸

Az eddig elmondottakból világos, hogy a *φρόνησις* az, aminek kiművelése az arisztotelészi erénybölcselet első feladata. Ez vonatkozik az élet minden területére, de elsősorban a lelkipásztortnevelésre. Fáradtságos feladat. A csalódások elsősorban ott jelentkeznek, hogy az eredményeket nem a megfelelő összefüggésben keressük, megelégedve arról, hogy a *φρόνησις* *dianoetikus* erény.

37 FRIEDE RICKEN, S.J., *Aristoteles und die moderne Tugendethik*, in: *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 391–404.

38 Vö. ARISZTOTELÉSZ, EE 1241b. 14; NE 1159b. 26köv.

II. 4. Anselm Winfried Müller: Mit ér az erény?

A jó élet etikájának elemei³⁹

Müller az ἀρετή következő értelmezéséből indul ki: egy dolog jó volta annak természetében van, amely révén megfelel egy „standardnak”. Standardon viszont a magatartásnak, vagyis annak amit teszünk és nem teszünk meg, a megegyezését érti, a gondolatokét és érzelmekét is az erénnyel. Ha egy magatartás megfelel az erénynek, azt jónak nevezzük, ha nem felel meg, rossznak. A „jóság” tipikus módon attól függ, megfelel-e egy teljesítmény az ő céljának? Az erények esetében: magatartásom hozzájárul-e mások és magam (erkölcsi) gyarapodásához? Miután mindennek kiválóságát minősíteni tudjuk, nincs értelme kétségbevonni erkölcsi magatartásunk minősítésének lehetőségét. Amíg azonban más kiválóságoknál annak alapján minősítünk, „mit tud”, addig az erények esetében ez annak alapján történik: „mit akar” illetve „nem akar” az illető. Így amikor az erények egy cselekvést minősítenek, az akaratot minősítik. Az akarat (ill. szándék) pedig azt jelenti, hogy valamit valamilyen okból, megfontolásból teszek. Hogy folyamatosan helyes megfontolás alapján tudjak cselekedni, szükséges a bölcsesség (φρόνησις); hogy pedig jók legyenek cselekedeteim szükségesek az etikai erények.

Így a φρόνησις kiművelése mellett és azzal egyedileg szükséges a jóakarat, jószándék kiművelése is. Míg az előbbi tanulással, az utóbbit gyakorlattal tehetjük magunkévá. Hogy akarom-e, szándékomban van-e a szándékomat művelni, az ismét szándékomtól, akaratomtól függ. Ez nem „rókafogta csuka”, nem *circulus vitiosus*, ami felmentene a feladat alól, hanem az ekvivalens tények konku-renciája, amely a dolog természetéből származik.

Az erénybölcselet önmagában nem garancia arra, hogy holnap-tól kezdve jobb lesz a „világ”, „jobbak lesznek az emberek”. De talán én magam jobb leszek. Ehhez a φρόνησις kiművelésére van szükségem, de mint látjuk, nem teszi feleslegessé a kategorikus imperatívuszt sem. Hiszen amíg én cselekszem, titokban elvárom, hogy mások etikusan cselekedjenek.

39 ANSELM WINFRIED MÜLLER, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 73–87.

DOLHAI LAJOS

A „szentség Lelke”.

A papi életszentség a *lex orandi lex vivendi*
alapelv alapján

Sokféle szempontból (biblikus, teológiai, történeti, lelkeségi, stb.) meg lehet közelíteni a papság lényegét. A következőkben a liturgikus teológia módszerével, a felszentelő imádságból kiindulva vizsgáljuk fel a papi életszentségről szóló katolikus tanítást. Főként az imádság legfontosabb részét, a szentség „formáját” kívánjuk elemezni, ahol megtalálható a „szentség Lelke” kifejezés. Ez a rövid elemzés, a „*lex orandi lex credendi*” ismert, és az Egyházban általánosan elismert alapelv szellemében,¹ rámutat arra, hogy a liturgia valóban a hit normája és az Egyház élő hitének tanúbizonysága. A keresztény hit természetéhez az is hozzátartozik, hogy a liturgiában és az életben is megnyilvánul. Újra fel kell tehát fedeznünk a liturgikus lelkeséget: amit a liturgiában megünneplünk, azt életté kell váltanunk. A „*lex credendi*” (hit), a „*lex orandi*” (a szentségi-liturgikus élet) és a „*lex vivendi*” (keresztény élet) bensőleg, lényegileg összetartozik.²

Az elmúlt évtizedekben számos olyan publikáció jelent meg, amely a szentelési szertartás szövegéből kiindulva foglalta össze az egyházi rend szentségének teológiáját,³ és rámutatott arra, hogy a

1 Vö. DOLHAI, L., *Lex orandi lex credendi*, in: Teológia 33 (1999/3–4) 97–108.

2 Vö. TRIACCA, A., *L'Economia sacramentale*, in: *Catechismo della chiesa cattolica. Testo integrale e commento teologico*, FISICHELLA, R. (szerk.), Piemme, Casale Monferrato 1993, 844–852.

3 BOTTE, B., *L'Ordine nelle preghiere dell'ordinazione*, in: *Studi sul sacramento dell'ordine*, Roma 1959, 9–31. FERRARO, G., *Le preghiere di ordinazione al diaconato al presbiterato e all'episcopato*, Ed. Dehoniane, Napoli 1977; HOSSIAU, H., *La signification théologique du nouveau rituel des ordinations*, in: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (Hommage à G. Philips)*, Gembloux 1970, 269–280; KLEINHEYER, B., *La riforma degli Ordini sacri. Saggio storico liturgico sui nuovi riti*, in: *Rivista litur-*

szentelések új rítusa teljes összhangban van a II. Vatikáni Zsinat idevonatkozó tanításával (LG 21–27; 28,29).

A papszentelés megújított formáját, mint a *Pontificale Romanum* részét VI. Pál pápa hagyta jóvá, és rendelte el a bevezetését a *Pontificalis Romani* kezdetű apostoli konstitúcióval, 1968. június 18-án. A szertartáskönyv második, javított kiadása 1990-ben jelent meg.⁴ Kiadását II. János Pál pápa rendelte el a *Ritus ordinationum* kezdetű dekrétumával (1989. jún. 29.). A javított szertartáskönyvben elég sok változtatás van az első kiadáshoz képest. A szentelési szertartások rendje, menete nem változott, de számos javítás történt a liturgikus szövegekben. Átdolgozták még a felszentelő imádság szövegét is. Az imádság legfontosabb részén (epiklézis) semmit sem változtattak, azonos a korábbival, mely már a 6. századtól kezdve megvan. Csak a prefáció jellegű formáját törölték el. Az imádság bevezető, és főként a befejező részében azonban jelentős változások vannak. A változtatás oka nyilvánvalóan az, hogy egyházunk Tanítóhivatala a felszentelő imádságban is kifejezésre akarja juttatni a II. Vatikánum tanítását az egyházi rend szentségéről, illetve az ordó három fokozatának egymáshoz való viszonyáról.

Már a II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója elrendelte, hogy az „egyházi rend szertartását és szövegét felül kell vizsgálni” (SC 76), de a Zsinat még úgy gondolta, hogy a szentelési szertartást latinul kell végezni. A zsinati határozat még csak azt engedélyezte, hogy „a szentelések elején a püspök anyanyelvén mondhatja a bevezető szavait” (SC 76b). Az új szertartáskönyv már engedélyezi az nemzeti nyelveken való szentelést, de a liturgikus teológiai elem-

gica 56 (1969) 8–24; LEHMANN, K., *Das theologische Verständnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis der Priesterweihe*, in: MUMM, R.–KREMS, G. (szerk.), *Ordination und kirchliches Amt*, Paderborn 1976, 19–52; LENGELING, E. J., *Die Theologie des Weibesakraments nach dem Zeugnis des neuen Ritus*, in: *Lit. Jahrbuch* 19 (1969) 142–166. [Olaszul: *Teologia del sacramento dell'Ordine nei testi del nuovo rito*, in: *Riv. lit.* 56 (1969) 25–54]; PISTOIA, A., *Note sulla teologia del nuovo rito delle ordinazioni*, in: *Eph. Liturgicae* 83 (1969) 88–93; DOLHAI, L., *A szentelési szertartások*, JEL Kiadó, Budapest 2006; Az ordinációk felszentelő imádságainak liturgikus teológiai elemzése, in: *Praeconia* 1 (2006/1) 74–99.

4 Az új szertartáskönyv magyarul *A püspök, a pap és a szerpap szentelése* címmel jelent meg az OLT kiadásában, Budapest 1993.

zés során tanulságos az eredeti szöveg figyelembe vétele, hiszen az egyes nyelvek nem minden esetben tudják tökéletesen visszaadni a latin szakkifejezések tartalmát.

A nyugati egyház liturgikus hagyománya szerint a felszentelő imádság – a bevezető részt és a befejező doxológiát leszámítva – három részből áll: megemlékezés (anamnézis), Lélekhívás (epiklézis) és közbenjárás (intercessiones). A kifejtendő téma szempontjából *az epiklézis a legfontosabb*, amit a skolasztikus hagyomány alapján a szentség „formájának” szokás mondani.⁵ A szentségki-szolgáltatás, „formája” az egész felszentelő imádság, de az újkorban a tanítóhivatali megnyilatkozások és a liturgikus könyvek azt is meghatározták, hogy az imádságnak melyik az a része, amely a kézrátétellel együtt feltétlenül szükséges a szentelés érvényességéhez.⁶ Teológiai és lelkiismereti szempontból is tanulságos és hasznos az egyes részek részletes elemzése.

1. A felszentelő imádság elemzése

a) A felszentelő imádság *anamnézisében*, a bevezető jellegű fohász után megemlékezünk arról, hogy az Isten az üdvörténet során mit tett azért, hogy az ő népét biztosan vezesse az üdvösség felé vezető úton.

Az anamnézisben a mennyei Atyához fordulva rögtön egy megállapítással találkozunk: A „mindenható és örök Isten”, a „szentséges Atya” a papi rend fokozatainak és az egyházi rend szentségének a forrása. Az értelmező jelzők (attribútumok) közül az Atya megszólításakor: „az emberi méltóság szerzője”, „minden kegyelem kiosztója” kifejezések utalnak erre kiemelt módon. Isten minden emberi érdemet megelőző kegyelmének köszönhető, hogy egyeseket kiválaszt az ő szolgálatára. A régi szöveg inkább azt

5 Utoljára VI. Pál pápa *Pontificalis Romani* kezdetű apostoli konstitúciója, határozta meg a szentség anyagát és formáját. A materia: a kézrátétel, a forma pedig a felszentelő imádság [AAS 60 (1968) 372].

6 A jelenlegi szertartáskönyv már nem használja a materia és forma kifejezést, de meghatározza azokat a szavakat, amelyek lényeghez tartoznak, ezért az érvényességhez szükségesek (Pont. Rom., 25., 112., 253. pont).

hangsúlyozta, hogy Istennek, mint „a tisztségek szerzőjének” és „a méltóságok adományozójának” köszönhetjük a papságot (*honorum auctor, distributor omnium dignitatum*). Az új szöveg szerint elsősorban Isten kegyelmi ajándéka a papság, tehát több mint „tisztség” és főként nem „méltóság” hétköznapi értelemben. A papság létesítő oka a „mindenséget teremtő” és üdvözíteni akaró Isten. Az imádság a szentelést kozmikus és üdvtörténeti vonatkozásba állítja, amikor kiemelten hangsúlyozza az Istenről: „általad áll fenn a mindenség, mert te vagy szilárd alapja”. Az egész univerzum, a teremtés minden műve az emberre irányul, az ember lelki tökéletesedését szolgálja. Tehát a papság rendelése is. Az imádság utal arra, hogy a papság rendje Isten akarata szerint különböző fokozatokból áll. A papság célja Isten újszövetségi népének, a papi népnek a szolgálata (*ad efformandum populum sacerdotalem*). A fordítás nem adja vissza hűségesen az eredeti szöveg tanítását: A latin szöveg „papi népet” említ, a magyar fordítás pedig egyszerűen csak választott népről beszél. Nyilvánvaló, hogy a latin szöveg a helyesebb, hiszen az Egyház a világ megszentelésére való papi közösség (Jel 1,6; 5,10; 20,6), sőt királyi papság, mint Izrael volt (1Pt 2,9; vö. Kiv 19,6). Az imádságból azt is megtudjuk, hogy Isten a papságra vonatkozó akaratát is a Szentlélek által (*in virtute Spiritus Sancti*) valósítja meg közöttünk. Krüszosztomosz szavaival élve mondhatjuk: „a Szentlélek termi a papok seregét”.⁷

Az anamnézis bevezető részének második része üdvtörténeti összefüggésbe állítva a papságot megemlíti, hogy Isten akarata szerint már az Ószövetségben is voltak bizonyos tisztségek Isten népének „vezetésére és megszentelésére”. A tisztségviselők között voltak bizonyos fokozatbeli különbségek, hiszen Mózes és Áron Isten parancsa szerint választott férfiakat „munkájukhoz segítő társul”. Már az imádság is kijelenti, hogy mindez „az eljövendő javak előképe volt”. Már a Szentíráson belül személyek, események, mint az újszövetségi valóság előképei megjelennek előttünk. Ezt a törvényszerűséget látjuk az egyházi rend szentsége esetében is. A megemlékezés, amely tartalmilag három részre osztható (quasi három anamnézis) utal a papság két legismertebb ószövetségi

⁷ Homília Pünkösd ünnepére, in: *Keresztény Remekírók*, 15. köt., 146.

(70 bölcs férfiú Mózes mellett; Áron és fiai) és egy újszövetségi (az apostolok és munkatársaik) előképére. A három előkép megvilágítja a papság hármasság küldetését. Mózesre és a vénekre való utalás a papság közösségirányító és kormányzó szerepét emeli ki. Áron és fiainak említése utal a liturgikus, papi funkciókra. Az apostolokra és tanítványokra való hivatkozás utal a pap igehirdető, prófétai szerepére. Az egyházatyák műveiben gyakran találkozunk ezekkel az előképekkel. A liturgiában már akkor megjelentek, amikor az Egyház még nem reflektált az egyházi rend szentségének a lényegére.

Az imádság nyilvánvalóvá teszi, hogy az Újszövetségben az Isten az ő akaratát Jézus Krisztus által valósítja meg, illetve azt, hogy az Újszövetségben hitünk első „apostola és főpapja” Jézus Krisztus. Az Újszövetség egyedül Jézust nevezi papnak, ő az újszövetségben egyedül pap. Minden más papság csak részesedés Krisztus egyetlen és legtökéletesebb papságából. De mégsem Krisztus akarata ellenére alakult ki az Egyházban a szolgálati papság, hiszen Krisztus tudatosan kiválasztotta a tizenkettőt, „megszentelte és az ő küldetésének részeseivé tette őket”. A tanítványok Jézus életében az ő irányításával, feltámadása után Szentlelke vezetésével hirdették az Isten igéjét, kiszolgáltatták a szentségeket és irányították a keresztény közösségeket. Azt is tudjuk, hogy az apostolok segítőtársakat vettek maguk mellé, és imádság és kézrátétel által közvetítették a lelki hatalmat és küldetést a diakónusoknak (ApCsel 6,6), Pálnak és Barnabásnak (ApCsel 13,13), Pál apostol pedig Timóteusnak (2Tim 1,6). stb. Már az első évszázad végére kialakultak az apostoli szolgálat különféle formái és fokozatosan tisztázódtak a különböző feladatkörök.

Az anamnézis végén, mintegy átmenetként az epiklézishez, a püspök azért imádkozik, hogy a megemlékezésben említett üdvörténeti tények alapján, most is, a papszentelés által is valósuljon meg Isten üdvözítő akarata. Az imádságban a többes szám használata (Adj, Urunk, a mi gyöngeségünknek is hasonló támaszt...) arra utal, hogy a püspök nem mint magánszemély imádkozik, hanem mint a püspöki kollégium egyik tagja és az imádkozó Egyház képviselője.

b) Az imádság utolsó része, közbenjáró és óhajító formában, szinte összefoglalja az anamnézisben és az epiklézisben található igazságokat, néhány gondolattal kiegészítve. Itt találkozunk azzal, hogy a papok a püspök munkatársai az evangélium hirdetésében,

az egyház kormányzásában és az emberek megszentelésének művében. Tehát a papi szolgálat alá van rendelve a püspöki szolgálatnak. A papi hivatásban lényeges a püspökkel való közösség. A püspök osztja ki a feladatokat. Vele összhangban kell hirdetni az Isten igéjét és megszentelni Isten népét. Az imádság kihangsúlyozza a papi szolgálat missziós jellegét, ami abban áll, hogy a pap elsőrendű kötelessége az evangélium hirdetése „a föld végső határáig”, amely által megszületik az Egyház. Ez arra utal, hogy az életszentség az igeszolgálat által is megvalósul a pap életében. Ebben az Egyházban a papok Isten titkainak, szentségeinek hűséges közvetítői. Az imádság négy szentséget kifejezetten is megemlít (keresztség – néped a megújulás fürdőjében folyton újjászülessék; Eucharisztia – oltárodrol táplálékot kapjon; bűnbocsánat szentsége – a bűnösök kiengesztelődjenek Istennel; betegek kenete – a betegek enyhülést nyerjenek). A pap tehát nemcsak a szentség kiszolgáltatója, hanem életszentségének munkálója is a szentségek szolgálata által. Mindezt a püspökkel egységben, az ő vezetése alatt kell végezni, hogy a népek sokasága Krisztusban összegyűjtve egyetlen néppé legyen. Ebben az utolsó részben különösen felfedezhetjük a II. Vatikáni Zsinat tanítását (*Lumen gentium* és a *Presbyterorum Ordinis*) a papi szolgálat természetéről.

2. A szentség Lelke

A szentség Lelke kifejezés a felszentelő imádság legfontosabb részében (forma) található. Nemcsak a kifejezés, hanem a szentelés érvényességéhez szükséges egész könyörgés (a szentség epiklézise) utal arra, hogy a papi életszentség megvalósulásában a Szentléleknek konstitutív szerepe van. A szentelő püspök így imádkozik:

Add meg e szolgálóidnak, kérünk mindenható Atyánk, az áldozópapi méltóságot, és újítsd meg szívük mélyén a szentség Lelkét, hogy tőled, Istentől kapják meg a papságnak ezt a második rendjét, életük pedig legyen az erények példája.

Az Atyához intézett konszekráló imádságban négy dolgot kérünk a szentelendők számára: 1. az áldozópapi méltóságot; 2. a szentség Lelkének megújítását; 3. a papság második fokozatát; 4. az életük legyen az erények példája. Nyilvánvaló, hogy a négy kérés közül a második a legfontosabb: a Szentlélek, a szentség Lelke az, aki megadja a presbiterandusnak az áldozópapi méltóságot, az egyházi rend szentségének második fokozatát, és a megszentelő Szentlélek az, aki segíti a papokat az erényekben gazdag papi életszentség megvalósításában.

1. Már az egyházatyák is gyakran beszéltek a papi méltóságról, ami a papi életszentség fundamentuma. Ezzel a kifejezéssel a papi szolgálat jelentőségét és szépségét akarták hangsúlyozni. Krüszosztomosz szerint „a pap itt a földön végzi ugyan hivatását, de a menyyei rendekkel van egy sorban, és pedig teljes joggal. Mert sem ember, sem angyal, sem arkangyal, sem valamely teremtet hatalom, hanem a Vigasztaló rendelte ezt a szolgálatot... Jöjj ide, és ami itt történik, azt nemcsak csodásnak, hanem minden csodánál nagyobbabbnak fogod látni! Itt áll a pap és nem a tüzet, hanem magát a Szentlelket hozza. Hosszan imádkozik, de nem azért, hogy felülről leszálló tűz eméssze meg a felajánlott adományokat, hanem hogy emez áldozat által az arra leszálló kegyelem mindenkinek a lelkét betöltse”.⁸

A mai teológia szerint az áldozópapi „méltóság”, illetve életszentség alapja az, hogy a papok a felszentelés által Krisztusnak, az Egyház Fejének és legfőbb Pásztorának lesznek szentségi megjeleltői. A kézrátétellel, vagyis a Lélek átadásával, a hivatalos küldetés átruházásával válik képessé egy ember arra, hogy „Krisztus személyében” (LG 21) cselekedjék. A papok arra kaptak meghívást és küldetést, hogy folytassák Krisztusnak az egyetlen és legfőbb pásztornak az Egyházban való jelenlétét azáltal, hogy életstílusát megvalósítva láthatóvá teszik őt a rájuk bízott nyáj körében.⁹ „A Szentlélek sajátos kegyelme ebben a szentségben a Krisztushoz, a főpaphoz, tanítóhoz és pásztorhoz történő hasonulás kegyelme, hiszen a fölszentelt személy az ő szolgálója lesz” (KEK 1585).

⁸ *A papi méltóságról* 3, 4. Bölskei L. (ford.), Szeged 1928.

⁹ Vö. LG 21, 28; *Pastores dabo vobis*, 15

2. A Szentlélek a „szentség Lelke” (Róm 1,4), akit Krisztus küldött, hogy megszentelje az Egyházat és minden egyes hívőt. Az egyházatyák a Szentlélek istenségének igazolására is gyakran hivatkoztak a Lélek megszentelő erejére: „Ha a Szentlélek teremtmény volna, hogy volna képes megisteníteni bennünket” (Szt. Atanáz). Ezt a gondolatot hangsúlyozza a II. Vatikáni Zsinat, amikor azt mondja, hogy az Egyház szentsége „a kegyelemnek azokban a gyümölcseiben nyilvánul meg, amelyet a Szentlélek érlel a hívekben” (IG 29). Minden keresztény alkalmas arra, hogy az életszentség gyümölcseit teremje a Lélek által, de a papnak különleges módon is szüksége van Isten Lelkére, hogy megszentelje a rábízottakat.

A második kérdés, amely a szentség Lelkének a megújítását kéri, az 50. zsoltárból való, hiszen ebben a zsoltárban olvassuk a következő két gondolatot.

– 2b: *éleszd fel bennem újra* az erős lelkületet

– 13b: és *szent lelkedet* ne vond meg tőlem

Ennek a két versnek, ill. gondolatnak az egyesítéséből született meg a felszentelő imádság legfontosabb kérése: „*újítsd meg szívünk mélyén a szentség Lelkét*”. A második kérdés megértéséhez figyelembe kell vennünk még a „Miserere” zsoltár következő verseit is:

– 12a: Teremts új szívet belém,

és *éleszd fel bennem újra* az erős lelkületet!

– 13a: Ne taszíts el színed elől

és *szent lelkedet* ne vond meg tőlem!

– 14a: Add meg újra üdvösséged örömét,

Erősíts meg a *készséges lelkületben*!

Ebben a részletben a zsoltárosnak három kérése van a lélekre vonatkozóan:

– *újítsd meg bennem az erős lelket* (ruah nakon; pneuma euthesz)

– *szent lelkedet* ne vond meg tőlem (ruah qadosh; pneuma hagian)

– erősíts meg a *készséges lelkületben* (ruah nedibah – pneuma hegemonikon)

Minden kereszténynek, de főképpen a papoknak szükségük van „az erősség lelkére”, amely képessé tesz arra, hogy állhatatlanságunk és gyöngeségünk ellenére is képesek legyünk megtartani

Isten törvényét. A „szentség Lelke”, szentté tesz bennünket, és biztosítja az embernek a szent Istennel való kapcsolatát. A készséges lelkület megmutatkozik az Isten és törvénye iránti engedelmességben, és megerősíti az embert, hogy nagylelkű tudjon lenni.

A kérést megelőzően a zsoltáros azt kéri Istentől, hogy új szívet és új lelket teremtsen benne. Mindez összhangban van Jeremiás és Ezeiel próféta Újszövetségre vonatkozó próféciaival. A szív a szemita gondolkodásban az emberi egzisztencia központja, minden érzelem, gondolat, vágy és akarat kiindulópontja. Az ember nem képes a szívének a megtisztítására semmilyen rítus által. Egyedül a teremtő Isten képes újjáteremteni az ember szívét. A zsoltáros itt a „bara”, teremteni ígét használja, amelyet az Ószövetségi Szentírás csak Isten teremtő és újjáteremtő jellegű tevékenységével kapcsolatban használ. A lélek itt azt az Istentől jövő hatékony erőt jelenti, amely képes átalakítani az ember érzelmeit, gondolkodásmódját és akaratát.

Az epiklézis a szentség Lelkének csak a megújítását kéri, hiszen a presbiterandus a diakónusszentelésben már elnyerte a Szentlelket, „hétseres kegyelmi ajándékaival” együtt. Ennek lehetőségét már Pál apostol is említi (2Tim 1,6). A Lélek ajándékainak megújítása azért szükséges, hogy a pap, mint a püspök munkatársa megfelelően tudja tanítani, megszentelni és kormányozni Isten népét, a helyi egyház közösségét. A szentelésben a pap megkapja a Szentlélek pecsétjét, mely olyan embert formál belőle, aki szentségi karaktert visel, hogy egyszer s mindenkorra Krisztusnak és az Egyháznak szolgálja legyen. A jézusi ígélet birtokában (Jn 14,16–17) a pap tudja, hogy a Szentlélek hatékony ereje mindig vele lesz azért, hogy önmagát szeretetből oda tudja adni mások üdvösségéért.

Az Újszövetségi Szentírás hangsúlyozza, hogy maga a Szentlélek vezeti be a szolgálatba a testvérek közül kiválasztott férfiakat. A Szentlélek ajándékát átadó kézrátétel által (vö. ApCsel 6,6; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6) arra szentelik őket, hogy folytassák Krisztus művét a világban.

A szentelési szertartáson már a *kézrátétel (kheirotonia)* is eszünkbe juttatja a Szentlélek jelenlétét. Alkalmazását megtaláljuk már az Ószövetségben, és Jézus nyilvános működése idején is (Lk 13,13). Az Egyház a kézrátétel által adja át a lelki hatalmat egy meg-

határozott küldetéshez, egy meghatározott tisztség betöltéséhez (vö. ApCsel 6,6). Főként liturgikus vonatkozásban találkozunk vele.¹⁰ Az Újszövetségben, ill. az apostoli egyházban a Szentlélek közvetítésének szimbóluma lett (ApCsel 9,17–19). G. Greshake szerint a „kézrátétel nem csak azt jelenti, hogy a karizma a felszentelőről a felszenteltre árad, hanem az az Isten közvetlen adománya, magának a Szentléleknek az ajándéka”.¹¹ A kézrátételt követő felszentelő imádság is Istentől a Szentlelket, ill. a Szentlélek sajátos adományait kéri a szentelendőkre. F. J. Nocke meghatározása szerint „a papszentelés a szolgálatba vétel és e szolgálatra szóló Lélekadás szentsége”.¹²

Az új papok kezét a püspök krizmával megkeni. A krizmával való megkenés is a „szentség Lelkét” szimbolizálja. Már az Ószövetségben is találkozunk Isten felkentjeivel: királyokkal, prófétákkal és papokkal (vö. 2Kir 23,22–32), akiket Isten akaratából olajjal kentek fel. Jézus különleges módon Isten felkentje (vö. Messiás), hiszen az ő emberségét a Szentlélek kente fel (vö. Lk 4,18–19). A nagycsütörtöki krizmaszentelő imádságban azért imádkozunk, hogy a krizmával felkentek „a Szentlélek által megerősödjenek, és hasonlóvá legyenek Krisztushoz, mint küldetésének társai: próféták, papok és királyok”.

3. Az egyházi rend szentségének fokozatai a diakónus, a pap, és a püspök. A tanítóhivatali megnyilatkozások és a felszentelő imádság is (vö. „a papságnak ezt a második rendjét”) arra utalnak, hogy a szolgálati papságnak (*sacerdotium*) két fokozata létezik: a püspökség és az áldozópapság. A diakónusok nem a papságra, hanem a szolgálatra kapják a kézfeltételt (LG 29). A II. Vatikánum szerint a papságnak az első rendje a püspökök, hiszen az egyházi rend szentségének teljességét a püspökszentelés közli, a papok pedig a püspökök „derék munkatársai”. Ezért a jelenlegi szóhasználatban

10 A jelenlegi gyakorlatunk teljesen megegyezik a Traditio Apostolica (II–III; VIII. fejr.) által leírt szentelési szertartással, amely a 2. század hagyományát őrizte meg számunkra.

11 *Pap vagy mindörökké*, Beöthy Gy. (ford.), SZIT, Budapest 1985, 56.

12 NOCKE, F. J. *Részletes szentségtan*, in: *A dogmatika kézikönyve*, SCHNEIDER, T. (szerk.), Vigilia, Budapest 1997, 373.

a pap (*sacerdos*) püspököket és papokat jelöl, de soha nem diakónusokat.

4. Azért is imádkozunk a szentelésen, hogy a pap élete „az erények példaképe legyen”. A papnak is, mint minden megkereszteltnek, az a hivatása, hogy Krisztushoz váljék hasonlóvá; de ezentúl, miként a tizenkét apostolnak, vállalnia kell a Krisztustól kapott küldetést. Krisztust a Lélek felkente és az Atya iránti mély szeretete arra ösztönözte, hogy életét adja az emberekért. Ugyanígy a Szentlélek által fölszentelt papnak is – minél inkább hasonulva Krisztushoz, a Főpaphoz – az Atya művének kell szentelnie életét. Az egész papi élet alapszabályát kifejezik Jézus szavai: „Értük szentelem magamat, hogy ők is megszentelődjenek az igazságban” (Jn 17,19). Ahogy a zsinati dekrétum írja: „Ha igazán jó pásztoroként dolgoznak, akkor éppen a lelkipásztori szeretet gyakorlásában fogják megtalálni a papi tökéletességnek azt a kötelékét, amely életüket és tevékenységüket egységbe fűzi” (PO 14). A dekrétum szerint „a papok sajátos módon szentekké lesznek, ha hivatallukat őszintén, fáradhatatlanul és Krisztus szellemében töltik be” (PO 13). A papnak tehát sajátos hivatásának és szolgálatának hűséges teljesítésével kell az erények példaképévé válnia. A felszentelő imádság utolsó része, közbenjáró formában, utal a papi szolgálatban fontos egyéb erényekre. Ezek közül kiemelkedik az együttműködés képessége, mivel a papi szolgálat alá van rendelve a püspöki szolgálatnak (vö. „a mi püspöki rendünknek derék munkatársai legyenek”).

Összefoglalás

A felszentelő imádság lényegi részének liturgikus teológiai elemzése a klerikusi életszentség pneumatológiai dimenziójára irányítja figyelmünket. Egyházunk legújabb katekizmusában (1992) ezt olvassuk: „A liturgiában a *Szentlélek* nevelője Isten népe hitének, *létrehozója* *„Isten remekműveinek”, amelyek az Újszövetség szentségei.*”¹³ Kissé

13 *A Katolikus Egyház Katekizmus* (KEK) 1992, 1091. pont; a latin fordítás idevonatkozó szövege: „Spiritus Sanctus est (...). artifex »operum capitalium Dei« quae Novi Testamenti sunt sacramenta.”

szokatlan számunkra ez a kifejezés, hiszen a régebbi szentségtanok nem foglalkoztak a szentségek pneumatológiai vonatkozásaival. Többször megelégedtek a krisztológiai és egyháztani szempontok kifejtésével, pedig nyilvánvaló, hogy az Egyházban az igehirdetés és a szentségkiszolgáltatás a Szentlélek erejében történik.

Tehát a Szentlélek az, aki az egyházi rend szentségének kiszolgáltatása által megváltoztatja a keresztyén ember Egyházban betöltött szerepét, és kegyelmet ad a szolgálat hűséges teljesítéséhez. A Tridenti Zsinat így fogalmaz: „A szentelés a Szentlelket adja és ezért nem hiába mondja a püspök: vedd a Szentlelket; kitörülhetetlen jegyet nyom a lélekbe és azért, aki egyszer pap volt, nem lehet laikussá” (DS 1774).

Sőt, nemcsak a felszentelés, a küldetés teljesítése, hanem már a jelöltek kiválasztása is a Szentlélek segítségével történik. A Szentírás megfogalmazása szerint Jézus mennybemenetele előtt „a Szentlélek által kiválasztott apostoloknak” (ApCsel 1,2) adta a küldetést. Pál apostol így figyelmezteti az efezusi egyház előljáróit: „Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra. Azért rendelt ennek élére előljárókul a Szentlélek, hogy igazgassátok Isten egyházát” (ApCsel 20,28).

Az apostolok kiválasztása, a küldetésre való felkészítése és a küldetéshez szükséges „hatalom” (*exuszia*) átadása már húsvét, ill. pünkösd előtt megtörtént, de csak a pünkösti Lélek tette alkalmassá az apostolokat arra, hogy az evangélium hűséges tanúivá legyenek. Jézus kifejezetten kérte az apostolokat, hogy a Szentlélek kiáradásáig ne távozzanak Jeruzsálemből (ApCsel 1,14). Tehát nemcsak az adottságokon és a képességeken múlik a papi szolgálat eredményessége: csak „a Lélek erejében” (Lk 4,14) lehet Krisztusról hatékonyan tanúskodni. Ezért mondja az apostol: „Ő tett minket alkalmassá arra, hogy az Újszövetség szolgálói legyünk, nem a betűé, hanem a Léleké” (2Kor 3,6).

BERAN FERENC

Az imádság jelentősége a pap életében

A spirituális teológia tanítása szerint az imádság az ember lelki életének egyik legfontosabb megnyilvánulása, amely egyszerűen kifejezve **személyes kapcsolatot** jelent Istennel.¹ Ebben a személyes kapcsolatban, amelyet Isten kezdeményez,² az ember átadja magát Neki, belekapcsolódik az életébe, s engedi, hogy ő alakítsa, formálja gondolatait, tetteit. Ezek a vonások azonban minden ember imájára jellemzőek. Felmerül tehát a kérdés: Milyen jellegzetessége vagy jelentősége van a papi imának? Mondhatjuk-e azt, hogy a sajátosság csak annyi, hogy a papnak mint Isten által kiválasztott embernek, vagy mint egy közösség vezetőjének „hivatalból” többet vagy jobban kell imádkoznia? Vagy a papi imádságnak különösen nagy a jelentősége, vannak jellegzetességei is? Tanulmányunkban ezekre a kérdésekre keressük a választ.

Az életforma hatása a lelkiségre

A II. Vatikáni Zsinat útmutatása szerint a pap lelki életének, így imádságos életének a sajátosságát a papi szolgálat **életformája** adja meg.³ II. János Pál pápa papképzésre vonatkozó buzdítása ezt a zsinati útmutatást így erősíti meg: „Bensőséges kapcsolat van a papok lelki élete és szolgálatának végzése között”.⁴ A Zsinat a gondolatmenetet kibontva a papi szolgálatot jelöli meg nemcsak a lelkiség,

1 Vö. KEK 2558.

2 Vö. SZENT ÁGOSTON, *Quaest.* 64.4.

3 *Presbyterorum ordinis* 12.

4 II. JÁNOS PÁL PÁPA *Pastores dabo vobis* kezdetű buzdítása a papképzésről 24.

hanem az életszentség alapjának is. „Az életszentséget a papok sajátos módon érik el: éppen a papi feladataiknak krisztusi szellemű, becsületos és fáradhatatlan teljesítésével.”⁵

A Zsinat tanításából következik, hogy a papi imádság jellegzetességeinek meghatározásánál a *papi, lelkipásztori életből* kell kiindulnunk, hiszen a pap életének jelentős részét a hívek körében tölti. A lelkipásztor az imájában ennek a **munkának örömeit, gondjait, kudarcait beszéli meg Istennel**. A tapasztalat szerint a papi élet nagyon színes és szerteágazó. Ezért nehéz megfogalmazni a lelkiiséget, és az imádság jellemzőit is. Munkájának néhány jellemzője: szavaival és tetteivel tanúságot tesz az örömhírről, a szentmisében megjeleníti és átéli Isten önmagát ajándékozó jóságát, a lelkipásztori szolgálatban meghallgatja a hívek gondjait, problémáit, odaáll ágyuk mellé, elmondva, hogy szenvedésüket Jézus áldozatához kapcsolhatják. A szerzetesek élete – ha a munka tárgyát nézzük – talán kevésbé változatos, de lehetőségük van arra, hogy annak egy részét, mint például a tanítást vagy a betegekkel való foglalkozást nagyobb mélységben gyakorolják.

A Zsinat utáni teológia ezt a sokféle tevékenységet egy közös gyökérre vezeti vissza, amelyet **lelkipásztori szeretetnek** nevez. Ez az ún. lelkipásztori szeretet „egy belső és energikus elv, amely a pap sokféle lelkipásztori tevékenységét össze tudja fogni”.⁶ Ez a lelkipásztori szeretet azonban *Isten Jézusban feltárló, megelőző szeretetéből* táplálkozik, amely célt is biztosít számára.⁷ Ez a Jézus Krisztust középpontba állító szemléletmód a Bibliában gyökerezik. Az Újszövetség tanúsága szerint Jézus maga választotta ki apostolait és küldte őket (Mk 13,13köv.), hogy először szűkebb körben Palesztina területén, majd a föld határáig eljutva tegyenek tanúságot az evangéliumról (vö. Mt 28,20). A papi hivatás középpontjában tehát Jézus személye áll, aki meghívja választottjait, és különleges feladatot bíz rájuk. A Zsinat tanítása szerint a szenteléskor a Szentlélek „karaktert” vés a lelkükbe, általa hasonlónak lesznek

⁵ *Presbyterorum ordinis* 13.

⁶ *A papi élet és szolgálat direktóriuma (Kléruskongregáció)*, Szent István Társulat, Budapest 1994, 43.

⁷ Uo.

Krisztushoz, a Paphoz, úgy, hogy már „Krisztusnak, a Főnek képviselőjében tevékenykedhetnek.”⁸ Kegyelmi szempontból ez a képviselőlet adja meg a papi lelkiség, és így az imádság jelentőségét és jellegzetes vonásait is.

Jézus példa és kegyelmi forrás

Láttuk, hogy az imádság személyes kapcsolat Istennel, amelyben a pap a lelkipásztori életet beszéli meg Kiválasztójával és Küldőjével. A beszélgetésben az Atya a Fiút, Jézust állítja elé példaképül, és a Lélek segítségével segíti abban, hogy őt jobban megismerje, és követni tudja. Az imádkozónak tehát elsődlegesen Jézusra kell figyelnie. A következőkben Jézus imáinak néhány jellegzetes vonásával foglalkozunk.

1. Jézus mindig és mindenhol imádkozott

A Jézusról szóló leírásokat olvasva feltűnhet, hogy az evangélisták fontosnak tartják megjegyezni, hogy Jézus mindig imádkozott. Így például imádkozott, mielőtt kiválasztotta apostolait (Lk 6,12), amikor a misszióba küldött tanítványai visszatértek útjukról (Mt 11,25), amikor megszorította a kenyeret (Mt 15,32–39), mielőtt engedte, hogy az Olajfák hegyén a katonák elfogják (Mt 26,42). S végül imádkozott a kereszten is (Mt 27,47; Lk 43,26).⁹ Imádkozott nemcsak a kivételes döntési helyzetekben, hanem a hétköznapi élet pillanataiban is. Ezzel az evangélisták jelezni akarják, hogy Jézus **állandóan imádkozott**, azt is mondhatnánk, állandóan az Atya jelenlétében élt.

Az állandóan imádkozó Jézus alakját szemléletesen mutatja be Márk evangélista. Leírása szerint a fárasztó *kafarnaumi nap* után Jézus „fölkelt és kiment egy magányos (puszta) helyre, és

⁸ *Presbyterorum ordinis* 2.

⁹ Vö. *Az Imaórák Liturgiája* I., 22k.

ott (hosszasan) imádkozott” (Mk 1,35). Az észrevétlenül távozó Jézus képe mintha mutatná, hogy neki **még akkor is szüksége van az imára**, amikor mások pihennek. Az imádkozást kifejező ige (προσυχεται) imperfektum alakja pedig mutatja, hogy Jézus hosszasan imádkozott.¹⁰ Jézus imaigényének szükségességét sejtetik a következő mondatok, hiszen az emberek utánaerednek, és mondják neki: „Mindenki téged keres” (Mk 1,37). Az imában Jézus erőt kaphatott ahhoz, hogy fáradságos munkáját folytatni tudja.

Azt is érdemes felfedeznünk, hogy a leírások szerint Jézus imája nem csak időben volt folytonos, hanem térben is, vagyis **minden helyen, élethelyzetben**. Imája nem kötődött csupán különleges szent helyekhez, hanem a hétköznapi élet környezetéhez is. Így például a csodálatos kenyérszaporítás után egyedül imádkozott egy *hegyen* (Mt 14,23köv.), *temetkezési helyen* Lázár feltámasztásakor (Jn 11,41), *magánbázbán* az utolsó vacsorán (Mt 14,23).¹¹ Ezzel nem csak azt jelezte, hogy az imádság nem kötődik csupán különleges helyekhez, hanem azt is, hogy Isten Fia eljövetelelével, megtestesülésével az egész világ megszentelődött, és minden hely az imádság helyévé vált.¹²

Jézus példája azt üzeni a pap számára, hogy munkája közben **állandóan tartson kapcsolatot Istennel**. Ez érthető, hiszen a papnak, mint Isten kiválasztottjának, Istent kell közvetítenie az emberek felé. Ennek a küldetésnek csak úgy tud megfelelni, ha „ismeri azt”, akit képvisel. Azt is mondhatnánk, hogy az imádság, mint Istennel való beszélgetés „kitágítja” a pap látószögét, perspektíváját, és képessé válik arra, hogy „*Isten szemével nézze*” az élet eseményeit. Ezt azonban csak akkor tudja megtenni, ha megpróbál *Isten jelenlétében élni*. Jézus imái a térbeli folytonosság szempontjából is példaadók. Igaz az, hogy a templom az imádság helye. Az Eucharisz-

10 DÓKA ZOLTÁN, *Márk evangéliuma*, Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest 1996, 35.

11 CLARET DE LA TOUCHE, L. M., *Il sacro cuore e il sacerdozio*, Torino 1980, 84.

12 RENÉ GUERRÉ, *Spiritualità del sacerdote diocesano*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1989, 110.

tia jelenléte különös módon hathat az imádkozóra. Nagyon hasznos az, ha a lelkipásztori élet eseményeit előtte gondolja át. Az evangéliumból azonban az is tudjuk, hogy Jézus a Szentlélek által állandóan jelen van életünkben, és ötleteket adhat egy-egy eset megoldásához.

2. Jézus mindenkiért imádkozott

Az előzőekben láthattuk, hogy mivel Jézus imái a teljes életéhez kötődtek, azért időben és térben folytonosak voltak. Ezt a teljes élethez kötődést fedezhetjük fel, ha imáit aszerint nézzük, hogy kikért fordult a Mennyei Atyához. Az evangéliumot olvasva kitűnik, hogy Jézus imájának köre nem volt lehatárolva, ő **mindenkiért imádkozott**. Ez a megállapítás az Írás egyes részleteit összefűzve igazolható. Így imádkozott az apostol Péterért, hogy meg ne fogyatkozzék a hite, és hogy megerősítse testvéreit (Lk 22,32), de imádkozott a bűnösökért, az üldözőiért is, és imájában mentette azokat, akik keresztre feszítették (Lk 23,34). Az a megállapítás, hogy mindenkinek az üdvösségét fontosnak tartotta, és Isten elé tárta, legjobban Jézus főpapi imájában mutatkozik meg.

A Szent János által leírt ún. **főpapi ima** mintegy összefoglaló bemutatása annak, hogy Jézus mindenkiért imádkozott. A leírás szerint először imádkozott *önmagáért*, hogy az Atya dicsőítse meg őt (Jn 17,1). Ezt követően könyörgött *tanítványaiért*, hogy szentelje meg őket az igazságban (Jn 17,17).¹³ Végül azokért fohászodott, *akik tanítványai szavára majd binni fognak benne* (Jn 17,20), hogy egyek legyenek (Jn 17,21) és egységükkel tanúskodjanak arról, hogy őt az Atya küldte, és úgy szereti őket, ahogyan őt szeretette (Jn 17,23). A harmadik könyörgés köre

13 Magyarázat: „Jézusnak azért kellett megdicsőülnie és megszentelődnie, hogy ezután a tanítványokat is bevonhassa ebbe a szentségbe és dicsőségbe. Először ő maga nyílt meg az Atya hívására, hogy aztán másokat is részesíthessen a tőle kapott ajándék teljességéből.” BENEDIKT SCHWANK, *János*, Agapé, Szeged 2001, 498.

már minden emberre vonatkozik, és ezen a helyen még hangsúlyozottabb formában megjelenik Jézusnak a lábmosásnál kifejezett igénye: ő azáltal, hogy megmosta a lábukat, kifejezte szolgáló szeretetét, példát is adott számukra.¹⁴

Jézus imája jól jellemzi a pap imádságának sajátosságát. A lelkipásztornak nem csak önmagáért, vagy a templomba járó híveiért kell imádkoznia, hanem minden emberért, hiszen a papnak **egyetemes küldetése** van. Elsődleges küldetése a rábízott plébánia vagy intézmény híveihez szól, de küldetése egyetemesnek mondható. Erre az általános küldetésre a II. Vatikáni Zsinat is felhívta a figyelmet, amikor hangsúlyozta: „Minden papi szolgálat részesedik ugyanis annak a küldetésnek egyetemességében, amelyet Krisztus apostolainak adott. Krisztus papsága ugyanis, melyben a papok részesednek, szükségképpen kiterjed minden népre, minden időre; nincs nemzet, faj és idő határai közé szorítva.”¹⁵ Jézus főpapi imája emellett a pap másokért mondott imájának **tartalmára** vonatkozóan is példaértékű. Jézus azért imádkozik, hogy az egységükkel, amely magában foglalja egymás elviselését, terheinek hordozását, tanúskodjanak Isten szeretetéről a világban.

Hitelesen mutatja be a mindenkiért imádkozó lelkipásztor alakját Michel Quoist. Az egyik este, amikor a templomból hazafelé ment, sokféle ismeretlen embert látott, akik sétáltak, akik egy közeli moziból tódultak ki, akik egy kávéház teraszán üldögéltek. A felnőttek mellett észrevette a járdán játszadozó gyerekeket is, akik apai érzéseket ébresztettek benne. A szövegből érződik, hogy a színes forgatag hatására átérzi a papi létből származó egyedüllétet, de ugyanakkor az emberek látványa imára is serkenti, hogy számukra Isten áldó kezévé, tanítását továbbadó ajkává tudjon válni. Esti imáját ezekkel a szavakkal zárja:

„Uram, ma este, amikor már minden csendes, és csak szívemben érzem a magány keserű marását,

¹⁴ Uo. 508.

¹⁵ *Presbyterorum ordinis* 10.

Amikor az emberek gondja emésztí lelkemet, és én képtelen
 vagyok kielégíteni őket,
 Amikor az egész Világ nyomorúsága és bűne nehezedik a
 vállamra egész súlyával,
 Újra IGENT mondom Neked.
 Nem könnyű kacagással, hanem csöndes, alázatos, tudatos
 elhatározással,
 Színed előtt egyedül, Uram,
 A békés esti csöndben.”¹⁶

3. Jézus teljes szívvel imádkozott.

Az előző pontokban rámutattunk arra, hogy Jézus imáinak nem voltak térbeli, időbeli korlátai, és imádságainak személyi körébe minden ember beletartozott. Témánk tárgyalásánál ezután **Jézus imáinak lelkületével**, belső hozzáállásával foglalkozunk.

Az evangéliumnak több olyan részlete van, amely ablakot nyit számunkra ahhoz, hogy az imádkozó **Jézus lelkületét** jobban megértsük. A legismertebb imádság a Miatyánk, amelynek megszólításában Jézus Istent *Atyának* nevezi (Mt 6,9). Köztudott, hogy az arám „Abba” szó bensőséges, személyes kapcsolatot jelez.¹⁷ Ezt a személyes odaadást és meghittséget fejezi ki Jézus hálaadó imája, amikor a misszióba küldött hetvenkét tanítvány visszatér. Ebben az imában *bálát ad* azért, hogy senki nem ismeri az Atyát, csak a Fiút, és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni (Mt 12,27). Ezt a bensőséges kapcsolatot fejezik ki Jézusnak a kereszten kimondott *utolsó szavai* is (Mt 27,47; Mk 15,34; Lk 43,26; Jn, 19,30). Az első két evangéliumban úgy tűnhet, hogy Jézus az Atyától távol kétségbeesetten hal meg, hiszen Jézus a következő szavakat mondja: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem” (Mk 15,34). A szöveg mélyebb értelmezése azonban rámutat arra, hogy bár átélte az Istentől való tá-

16 MICHEL QUOIST, *Itt vagyok, Uram!*, OMC, Bécs 1979, 82–85.

17 Vö. JOACHIM JEREMIAS, *Paroles de Jésus. Le sermon sur La montagne*, Paris 1967, 69–80; SCHÜRMANN, H., *Il Padre nostro alla luce della predicazione di Gesù*, Roma 1967.

volságot, „imádságos panaszával mégis felé fordul, és ezzel kinyilvánítja, hogy *ő nem hagyta el Istent*.”¹⁸

Külön érdemes foglalkozni a Zsidóknak írt levél 5. fejezetének néhány versével, amely szintén Jézus lelkületét tárja elénk. A szerző szerint „Jézus halandó életében hangos kiáltással és könnyhullatással imádkozott és könyörgött ahhoz, aki meg tudja menteni a haláltól. Istenfélelme miatt meghallgatásra is talált” (Zsid 5,7). A biblikusok, amikor ezt a szentírási szakaszt elemzik, két fontos részletre, és az abból származó üzenetre hívják fel a figyelmet, ami a szempontunkból lényeges. Az egyik az, hogy a levél szerzője úgy írja le Jézust, mint az áldozatot bemutató főpapot, akinek az imája **lelke mélyéről jövő felajánlás**.¹⁹ A másik figyelemfelhívás Jézus imádságának tárgyára vonatkozik. Ebben a kérdésben megoszlanak a vélemények.²⁰ Albert Vanhoye szerint Jézus imádságának tárgya, vagyis az, hogy miért imádkozott és könyörgött hangos szóval és könnyhullatással, az ebben az esetben másodlagos jelentőségű. A hangsúly a belső odaadáson, a lélek mélyéről kinyilvánuló Istentiszteleten, Istenre való ráhagyatkozáson van. A magyar fordítás ezt a lelkületet az „istenfélelem” szóval adja vissza. Jézus mint főpap emiatt az istenfélelem miatt talált meghallgatásra.²¹

Ha a papi imádság jelentőségéről és jellemzőiről beszélünk, akkor elsősorban a papi imádság lelkületének fontosságát kell kiemelnünk. A pap imájának szívből, vagyis a **lélek mélyéről** kell fakadnia, hiszen a meghívó és a küldetést adó Isten kegyelmével az ember szívét érinti meg, és belülről, a „szívből” származnak a további gondolatok és cselekedetek. Ezt a szívbéli érintettséget éli át Jeremiás próféta, amikor meg akar szabadulni a küldetésétől, és ki mondja: „De ilyenkor mintha tűz gyúlt volna a szívemben, és átjárta minden csontomat. S ha megfeszítettem erőmet, hogy ellenálljak:

18 JOACHIM GNILKA, *Márk*, Agapé, Szeged 2000, 885.

19 Vö. ALBERT VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, Editrice Elle di ci, Torino 1985, 102.

20 Megjegyzés: Harnack szerint Jézus imája nem talált meghallgatást, J. Jeremiás szerint pedig Jézus kérése az üdvösségre, a feltámadásra vonatkozott. Mások szerint Jézus azért imádkozott, hogy Isten mentse meg őt a félelemtől. Vö. ALBERT VANHOYE, I. m. 102köv.

21 Vö. uo. 104.

belefáradtam és nem tudtam elviselni” (Jer 20,9). Hasonló érzést élehetett át Péter apostol is, amikor a Jézustól elhúzódo tömeget látva, és annak magatartását ellensúlyozva Jézus elé áll és kimondja: „Uram, kihez menjünk? Neked örök életet adó igéid vannak” (Jn 6,68). A főapostolnak ezek a szavai jelzik, hogy Isten kegyelme segítségével lelke mélyén felismerte Jézusban Isten Fiát, és kifejezte iránta érzett hódolatát. Péter szavai – formai és tartalmi szempontból – a szívből jövő imádság szavai voltak.

Az áldozatot bemutató főpap, Jézus belső lelkülete, az Atya előtti megnyílása, önfelajánlása, önátadása örök példa minden papi imádság számára. Ugyanakkor azt is üzeni, hogy a pap akkor tudja odaadni önmagát az Atyának, ha kialakul benne Jézus lelkülete. Jézus a János evangélium főpapi imájában beszél arról, hogy követőinek meg kell **szentelődniük az igazságban** majd hozzáfűzi, „a te szavad igazság” (Jn 17,17). A szövegmagyarázók szerint ebben a részben Isten „szava” Isten Igéjét, vagyis Krisztust jelenti.²² Az igazságban való megszentelődés tehát azt jelenti, hogy a papnak át kell adnia magát Jézusnak, együtt kell működnie vele, hogy belőle mérítve, táplálkozva jó gyümölcsöt, „bő termést” hozzon (vö. Jn 15,5). Szent Pál apostol a Filippieknek írt levelében is a jézusi érzület kialakítására buzdítja olvasóit (vö. Fil 2,5–11).

Minden papi imádság gyökere a *belső lelkület*, amely az Isten előtti megnyílás, figyelő hallgatás, és ráhagyatkozás. Az imádság így válik valóban „személyes kapcsolattá”. A hagyományban megőrzött papi imádságok is erről a lelkületről tanúskodnak. Ez az **önfeláldozás és önátadás** mutatkozott meg a vértanú, Szent Polikárp imájában, mielőtt a máglyát meggyújtották alatta,²³ Loyolai Szent Ignác és Vianney Szent János felajánló imájában. Az ars-i plébános így fohászkodik azért, hogy még jobban tudjon részesülni abból a szeretetből, ami lelkipásztori munkájának forrása:

22 BENEDIKT SCHWANK, I. m. 501.

23 *Szent Polikárp vértanúsága*, in: Ókeresztény Írók 7., Vanyó László (szerk.), *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*, Szent István Társulat, Budapest 1984, 51.

„Szívedben akarok lakni, szíveddel akarok szeretni, szívedben akarok élni. Szívedből akarom meríteni az igazi szeretetet, amely felemészt a szívemet; benne erőt, világosságot, kedvet és igazi vigasztalást fogok találni.

Jézusom, szívem a te Szíved szeretetének oltára legyen, oltár, amelyen magam neked áldozom.”²⁴

A pap imájának egyik sajátossága, hogy kifejeződik benne a **Boldogságos Szűz Mária iránti tisztelet**. II. János Pál pápa a Szent Szűz és a papság kapcsolatának alapját abban látta, hogy ő „minden engedelmességnél jobban válaszolt a meghívó Istennek: annyira szorgálója és tanítványa lett az Igének, hogy lelkével és testével fogadni tudta a megtestesült Igét, hogy odaajándékozta az emberi nemnek”.²⁵ Az Igének, Jézusnak befogadása és továbbadása minden pap elsődleges feladata, ami csak imádság, vagyis a személyes kapcsolat által történhet.

Összefoglalás

Tanulmányunkban arra kerestük a választ, hogy a pap életében miért van különleges jelentősége az imádságnak. A válasz megadásánál a pap sajátos élethelyzetéből, a *meghívottságból* és *küldetésből* kell kiindulnunk. A szentelésben kapott kegyelem által az Egyházon belül Krisztusnak, a Főnek a „képviselésében” részesül. Meghívottsága miatt nyitott szívvel keresnie kell az Isten szavát, jelzéseit, küldetése miatt azt tovább kell adnia a rábízottaknak, és azok gondjait, örömeit Isten elé kell vinnie. Így kialakul életében egy személyes kapcsolat Istennel, amit imádságnak hívunk. Az Úr példáját követve a papnak törekednie kell arra, hogy mindig és mindenhol tudjon imádkozni, és minden ember sorsáért felelősséget érezzen.

24 Vianney Szent János felajánló imája, in: *Akik Krisztus követségében járnak*, MKPK Hivatásgondozó Bizottsága, Budapest 1981, 161.

25 II. JÁNOS PÁL PÁPA *Pastores dabo vobis* kezdetű apostoli buzdítása a papképzésről, Szent István Társulat, Budapest 1995, 154.

Irodalom

- Presbyterorum ordinis kezdetű zsinati határozat a papi szolgálatról és életéről*, in: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest 1975.
- A papi élet és szolgálat direktóriuma (Kléruskongregáció)*, Szent István Társulat, Budapest 1994.
- II. JÁNOS PÁL PÁPA *Pastores dabó vobis kezdetű apostoli buzdítása a papképzésről*, Szent István Társulat, Budapest 1995.
- ALBERT VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, Editrice Elle di ci, Torino 1985.
- AGOSTINO FAVALE, *Spiritualità del ministero presbiterale*, LAS, Roma 1985.
- RENÉ GUERRE, *Spiritualità del sacerdote diocesano*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1989.
- ERICO CASTELUCCI, *La spiritualità diocesana*, San Paolo, Milano 2007.
- CHARLES ANDRÉ BERNARD, *Theologia spirituale*, Edizioni Paoline, Roma 1982.
- ALESSANDRO MAGGIOLINI – ANDREA CAELLI, *L'unità del presbitero*, Città Nuova Editrice, Roma 2000.
- MAX THURIAN, *L'identità del sacerdote*, Piemme 1973.
- FRANCESCO MARIELLI, *Il ministero pastorale*, EDB, Bologna 1993.
- GISBERT GRESHAKE, *Pap vagy te mindörökre*, Szent István Társulat, Budapest 1985.
- MICHEL QUOIST, *Itt vagyok, Uram!*, OMC, Bács 1979.
- GASTON COURTOIS, *Ketten a Mesterrel*, OMC, Bács 1969.
- HENRI BOULAD, *Az önátadás fényében*, Ecclesia, Budapest 1994.
- JÁLICS FERENC, *Szemlélődő lelkigyakorlat*, Manréza–Korda, Dobogókő–Kecskemét 1996.
- A papi szolgálat* (dokumentumok, tanulmányok, elmélkedések), OMC, Bács 1975.
- Az első szeretet. Boldog papok vallanak*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 1992.
- Előttünk járnak. Vallomás a lelkipásztori élet küzdelmeiről és szépségeiről*, Szent István Társulat, Budapest 2000.

KUMINETZ GÉZA

Az engedelmesség erénye, mint a klerikusi, vagyis a kánoni engedelmesség alapja¹

1. Bevezetés

Az engedelmességgel kapcsolatban az első észrevételünk, hogy vele kapcsolatban sok volt a történelem során a félreértés, illetve a visszaélés, akár a parancsolók, akár az alárendeltek részéről, nemcsak az Egyházban, de az egyes államokban is. Ez a vonás sejteti, hogy az engedelmeskedés és a parancsolás erénye kevés emberben lett valódi alkotóerővé, művészetté (*ars oboediendi et imperandi*).

Az engedelmesség szó hallatán ma olyan asszociációk keletkeznek az átlagember, az átlaghívő tudatában, melyek azt sejtetik, hogy az mintegy ellenlábas a emberi szabadságnak, tehát nem szabad teret adni neki. Ezt akarja elhíttetni a felszínesség démona. Ezzel szemben az igazság az, hogy az engedelmeskedés nem megtiltni hivatott az emberi akaratot,² hanem képessé akarja tenni arra, hogy szolgálni tudja az eszményt, Isten akaratát, a közösség javát. Az engedelmesség tehát egyáltalán „nem elviselt kényszer vagy passzív alávetettség, hanem szabad odasimulás Isten szándékához, amely még misztériumba burkolódik, de amelyet a Szó feltár a hitnek. Ez az engedelmesség lehetővé teszi az embernek azt, hogy életét Isten szolgálatába állítsa, és megtalálja az örömet”.³

1 A tanulmány létrejöttét a K 76782. számú OTKA-kutatóprogram támogatta. Ez a dolgozat bővített változata a 2009. január 24–26-án a PPKE HTK által szervezett Teológiai Tanárok Konferenciáján elhangzott előadásnak.

2 Hacsak nem a rosszra hajló akaratot.

3 Vö. AUGRAIN, CH.–GUILLET, J., *Engedelmesség*, in: LÉON-DUFOUR, X. (szerk.), *Biblikus Teológiai Szótár*, Róma 1976, 313.

Az engedelmesség tehát a szabad döntés gyümölcse,⁴ ebből adódóan az emberi szabadság, a felelős életvezetés megnyilatkozási módja.⁵

Az engedelmesség lelkületének megszerzése, vagyis az engedelmesség erényének a kivívása minden ember, minden krisztushívó, és különösen pedig minden klerikus, illetve szerzetes számára alapvető fontosságú, mivel nélküle a legszebb apostoli tervek is megvalósulatlanok maradnak,⁶ nélküle szinte minden más erény csökevényes marad, következésképp éretlen személyiség maradunk, azaz nem szilárdul meg kellően a jellemünk. Ez a vonás a klerikusok esetén azzal a veszéllyel is jár, hogy majd vak fog vezetni világtalant. Igaz ez úgy az egyéni lelkivezetésre, mint a közösség látható szervezésére, vezetésére. Ugyanakkor a parancsolás és engedelmeskedés erényének, művészi fokának kialakulása, kialakítása, hosszas nevelés és önnevelés gyümölcse.

Ami különös aktualitást ad ennek a kényes témának, az nem más, mint amit oly világosan körvonalazott már XV. Benedek pápa *Ad beatissimi* kezdetű beszédével 1914-ben, melynek lényegét Scheffler János az alábbi módon foglalta össze: „A mai ember nem túr maga körül korlátokat, nem ismer maga fölött hatalmat. Előtte semmi sem elég nagy, semmi sem elég szent; isteni és emberi tekintélyt egyaránt lábbal tipor. Ebből az autonomisztikus lelkületből származik (...) a törvények megvetése, a tömegek lázongása és mindannak arcátlan megvetése, ami parancs; ez bénítja meg a fegyelmet, ez okozza azt a tömérdek bűntényt. És ami még szánandóbb, ez a szellem az egyház szolgáit sem hagyta érintetlenül.”⁷

⁴ E szabad döntés kettőt jelent, s az engedelmesség mindkettőre vonatkozik, nevezetesen az *optio fundamentalis*-ra és az *optio specialis seu actualis*-ra is.

⁵ Vö. GATTI, G., *Ubbidienza*, in: ROSSI, L.–VALSECCHI, A. (a cura di), *Dizionario enciclopedia di teologia morale*, Roma 1974, 1185.

⁶ Vagy ha látványosan meg is valósulnak, azok nem az engedelmes lelkület gyümölcsei lesznek, tehát értékük csekély az Úr szemében, és az Úr szemével látók szemében.

⁷ Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmessége*, in: *Religio* 75 (1916) 8.

Ez az évszázaddal ezelőtt írott helyzetkép ma még sokkal igazabb, mint volt egykor. Épp ezért sürgető módon vissza kellene állítani a klerikusi engedelmesség nagyrabecsülését, melyért alárendelt és előljáró egyaránt sokat kell, hogy tegyen. Egység a sokaságban a tekintély újrafelfedezésével és elismerésével lehetséges, ám ehhez paradox módon inkább a tekintély alanyainak, hordozóinak kell különleges módon engedelmes lelkűnek lenniük, hogy hozzá tudjanak simulni a törvény betűjéhez és szelleméhez, kitapintva bennük az adott esetben kívánatos parancsot. E vonás nélkül értelmetlen akár a törvényhozás, akár a bírászkodás, akár a közigazgatás. E nélkül a szeszély és az önkény, a durva érdekérvényesítés brutális eszközévé válik a jog, de az erkölcs és az illem is. Ha a parancsolás szelleme vagy lelkülete megromlik, az a parancsolóban zsarnoki akaratot, míg az alárendeltben a lázongás, de legalább a passzív ellenállás és a szolgállelkűség szellemét fogja kialakítani. A végeredmény az, hogy az ember elidegenedik tulajdon természetétől, nem ismerve immár az igazi emberi méltóságot.

Ebben a tanulmányban arra teszünk kísérletet, hogy felvázoljuk az engedelmes emberi alapmagatartásnak a lényegét, megjelölve a rokon erényeket, illetve a többi erénnyel való kapcsolatát. Kimutatva azt, hogy valódi engedelmesség csak ott van, ahol valódi a tekintély. Tanulmányunk másik célja pedig az, hogy láttassuk, az engedelmesség erénye képezi alapját a krisztushívők egyházi engedelmességének, sajátosan a klerikusok és a szerzetesek kánoni és szerzetesi engedelmességének. A kellő engedelmesség nélkül úgy előljáró, mint alárendelt követhet el olyan hibát (bünt, vagy bűncselekményt), mely megnehezíti az egyházkormányzat hatékonyságát, veszélyeztetve ezzel az egyházi közjót, a lelkek üdvösségét.

2. Az engedelmesség erénye és helye az erények között

Az engedelmesség szoros kapcsolatban van a tekintély kategóriájával, mivel az ember társas lény, s a társadalom békéje, rendje megkívánja a vezetést. Egyike ama poláris ellentéteknek, melyek átjár-

ják az emberi életet.⁸ Ebből adódóan a tekintély megtestesítőjének hatalma van mindarra, amit a katolikus szóhasználat a közjó szolgálátának nevez. Krisztus Urunk is olyan vallási közösséget alapított, mely hierarchikusan rendezett, tehát épp az örök cél elérése végett, épp a parancsai megtartása és meg nem hamisítása végett létezik

8 Az emberi közösség tehát a maga természetéből adódóan strukturált. Éspedig úgy, ahogy azt Schütz Antal oly találóan írta le: „Szent Ágoston szerint Isten a történelmet élő ember rendjét és életét mint valami fölséges költeményt nagy művészzel mintegy ellentétekből építi föl: Deus ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithesis honestavit (Civ Dei XI, 18). Gondol ő itt olyan ellentétekre, mint férfi és nő, idősebb és fiatalabb nemzedék, parancsolók és engedelmeskedők, közösség és egyesek – ezen a vonalon van a tömeg és elit ellentéte is. A történelmi és társadalmi harmóniát szolgáló ellentétek általában poláris ellentétek: mindegyikükben benne van az egész, de sajátos hangsúlyozással; úgy hogy csak a kettőnek a kölcsönössége és erőjátéka biztosítja az egésznek gazdagságát és egyben egységét, és ha élő, egészséget és termékenységet. Minden egészséges életfolyamat voltaképpen poláris ellentéteken mint gyújtópontokon szerkesztett ellipszis. Amíg a két ellentétel a maga gyújtópont-körzetében marad, addig az életáramlás normális; amikor kitör ebből a körzetből, kezdődik a probléma; és amikor ez áttörte és elnyeléssel fenyegeti az ellenpólust, megjelenik a válság.” Ebből az elemzésből adódóan a tekintélynek és a hatalomnak megvan a maga nélkülözhetetlen szerepe, s a tulajdonképpeni feladat az, hogy biztosítsuk csatornáit, hatásainak érvényesülését, őrizzük vallási – erkölcsi – jogi tisztaságát. Az embereket ugyanis „nem lehet hatalom, s a belőle fakadó auktoritás nélkül vezetni, különösen nem szenvedélyeikkel és rossz hajlamaikkal ellentétben, ellenirányban”. Ez a felfogás azt tükrözi, hogy az egyén nem automatikusan fejlődik emberi emberré, hanem a társadalomban és annak sajátos erőtereiben, és önneveléssel (a felismert és elismert eszmény felé való töretlen menetelésben). A társadalom nem az egyének numerikus összege, ez még csak, vagy már csak tömeg. A társadalom nem szívhatja magába az egyént (kollektivizmus, melynek alapja egy abszurd, utópikus közösség), s az egyén sem bomlaszthatja fel a közösséget egy illuzórikus szabadságeszme miatt. Az autoritás és a hatalom tehát ésszerűek, mivel az emberi természetbe vannak beleoltva. Vö. KUMINETZ, G., *A tekintély és a hatalom mivolta és rendeltetése katolikus szemmel*, in: *Magyar Sion* 2 (2008) 186–187.

népe élén vezetés.⁹ És ahol vezetők vannak, ott létezik a törvény, a parancs és az engedelmeskedés.¹⁰ A vezetőnek tudnia kell, hogy mit és mikor és hogyan kell parancsolnia, míg az alárendeltnek azt kell tudnia, hogy mikor, miben és hogyan kell engedelmeskednie a törvényes rendelkezésnek. És itt van a probléma gyökere, ha gond van az engedelmesség szellemével, mivel ez paradox módon fokozottan vonatkozik a vezetőre, hiszen neki előre kell látni nagyobb összefüggésben, hogy adott paranccsal mit is kíván elérni, s hogy miképp is tud lenni az isteni parancsok jó sáfára. Ezért hangoztatta mindig is a Katolikus Egyház az engedelmesség és alázat szellemét, mert ezekkel az erényekkel vehetjük birtokba a hitet, a reményt, a szeretetet, röviden szinte az egész erény-, vagy lelkiéletet. Ezek azok az erények, amelyek, ha valóban megvannak, leginkább szabaddá tesznek minket, mivel közvetve vagy közvetlenül az isteni igazsághoz kapcsolnak minket.

Az engedelmesség erénye ugyanakkor nincs ott sem a teológiai erények között, sem az ún. sarkalatos erények között, mégis, bizonyos értelemben megelőzi, kíséri és beteljesíti azokat.¹¹ Magának

9 Ma szívesen nevezik ezt a tekintéllyel járó hatalmat szolgálatnak. Ám ezt a szolgálatot „nem tekinthetjük pusztán a hatalmat gyakorló személy belső magatartásának, lelkiületének. Nem csupán aszkétikus elvről vagy olyasmiről van szó, ami a hatalom gyakorlásához mesterségesen, külső elemként járul. Ez a szolgálat ugyanis éppen a hatalommal járó összes kötelességeknek és jogoknak való helyes megfelelésben áll. A hatalmat eszerint kellő eréllyel és kellő törvényességgel kell gyakorolni. (...) a kötelességek és jogok gyakorlásában minden önkény, de minden gyengeség is elhomályosítja annak az egyházi funkciónak a tartalmát, mely isteni rendelés folytán hárul azokra, akik az Egyházban a krisztushívók vezetésének és kormányzásának feladatát kapták. Végső soron mind az önkénynek, mind a gyöngeségnek ugyanaz a következménye: a hatóság, a tekintély megvetése, a társadalmi rendetlenség, vagyis magának a krisztushívók szabadságának a megsértése”. Vö. ERDŐ, P., *Engedelmesség és szabadság az Egyházban az új Kódex szerint*, in: ERDŐ, P., *Az élő egyház joga. Tanulmányok a batályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 134.

10 Az ubi societas, ibi ius – ubi ius, ibi autoritas, – ubi autoritas, ibi praeceptum elvei szerint.

11 Az erényekről bővebben lásd: KUMINETZ, G., *A krisztushívók reménye és megvalósításának garanciái: az erények és bősies gyakorlásuk*, in: *Teológia* 42 (2008) 141–176; különösen 153–163.

a szeretet erényének is nagy szolgálója és ösztönzője, jelenléte biztos hírnöke.¹² Az engedelmesség aztán szorosan összefügg a szabadságunkkal is. Ezt már talán az a tény is sejteti, hogy Ádám és vele az emberi nem bukását alapvetően engedetlensége, vagyis rendetlen szabadságvágya okozta és okozza, mert maga akart és akar törvényt hozni önnön magának, nem ismerve el léte törvényhozóját: az egy igaz Istent.

Jelzett fontossága ellenére viszonylag kevés szó esik az engedelmességről manapság Isten népe között, sőt, mintha ez a lelkiület immár végleg a múlté lenne, hiszen ma evangelizálni kell, a hitet terjeszteni, valami nagyot tenni Istenért. Ám ezek mögött a jelszavak mögött ritkán van igazi Istennek adottság, sokkal több a büszkeség, amiben lelepleződik az, hogy a mi ötletünkön, a mi apostoli tehetségünkön van a hangsúly. Ám csak ott van, marad meg az igazi szabadság, ahol megőrzi az emberek az engedelmesség erényét, lelkiületét, mivel az élet alapszabályait nem mi alkotjuk, csak felismerjük, és azokhoz szabadon kell hozzákötni magunkat, akár áldozatok árán is. S ez az engedelmesség műve.¹³

A figyelmes szem aztán észreveszi azt is, hogy Krisztus evangéliumát csak akkor tudjuk hirdetni, ha világosan ismerjük a tartalmát, vagyis ha kellően birtokba vettük az igazságot. Sőt, ehhez még a törvényes felhatalmazás is kell, hiszen honnan ennek hiányában az igazolás, hogy valóban az egy igaz evangéliumot hirdetjük. Mert hát sokan lépnek fel Krisztus auktoritásának leple alatt, de nem az igazságot, vagy nem a teljes igazságot hirdetik.

Az igazság birtokba vételéhez először is figyelmesen kell hallgatnunk Krisztusra, Egyházára, amint az engedelmesség latin neve is utal erre, ob-audire, odafigyelni, meghallgatni az üzenetet. Aztán forgatni kell azt az elménkben, hogy ugyanazt értsük, érezzük, amit értett és érzett a minket tanító személy is. És aztán engednünk kell, hogy ez az igaz ismeret, mint kovász, utat törjön magának a lelkünkben, mind jobban átítatva, átalakítva azt. Ezt a szempontot emeli ki a magyar szó: engedelmesség. Engednünk kell, hogy vala-

12 Természetesen csak a valódi engedelmesség erénye hírnöke és jele a szeretetnek, s nem a szolgálalkúság, nem a hízogó és képmutató magatartás.

13 A helyes engedelmesség és a helyes parancsolás műve.

mi megtörténjen körülöttünk, bennünk, vagy a mi közreműködésünkkel. Meghódolás ez a nagyobbak, ezért rokona az igazságosságnak is. A felismert és elismert és engedelmesen szolgált igazság aztán fegyelmez is minket, mérsékletre int, így válik a mértékletesség erényének kifejesztőjévé. Az engedelmesség végeredményben, egyfajta azonosulásban nyeri el teljességét, az értékkel való együvé válásban. Ez a vonás pedig a bátorságot növeli bennünk, hiszen meggyőződésünk, hitünk adja annak alapját.

De minek is, kinek is kell tehát engednünk ahhoz, hogy mi is kedves fiak és leányok lehessünk Isten és ember előtt? Egyszerűen hagynunk kell csak, hogy az igaz tekintélyek növeljenek, emeljenek bennünket, elfogadva irányításukat, bízva abban, hogy felmutatják nekünk az eszményeket és azokhoz hasonlatossá is tesznek minket. Az igaz tekintély ugyanis az igazsággal, mint követendő értékkel kapcsol össze minket. És csak az igaz tekintély kapcsol össze minket az értékkel. Feltételezi tehát a hitet, a tekintélybe vetett bizalmat, melyet csak megerősít a tekintély alanyának erkölcsi súlya.

Ki és mi minden lehet tekintély számunkra? Időrendben először talán a törvényes előjáró parancsa (szülők, közhatalom előjárói, vallási tekintély), akik megtanítanak minket a törvény szavára és annak előbb legalább külső betartására.¹⁴ Ahogy ez az ismeret beépül a tudatunkba, úgy válik tekintéllyé számunkra a lelkiismeretünk szava, a törvény immár szívbe írt szava; de tekintély lehet előttünk a felismert és belátott igazság, elv, valamely belső sugallat (intuíció), vágy, megérzés, ötlet, szereteteink vágyainak teljesítése, barát kérése, állapotbeli kötelesség, a többség akarata. Mindezeket a késztető tényezőket elnyomhatjuk, éleszthetjük és erősíthetjük is. Itt van az engedelmességnek az okossággal való kapcsolata.

Az igazi engedelmeskedés ugyanakkor nem pusztán a parancs külső és egyébként jó szándékú teljesítésében áll (bár adott eset-

14 A tekintély egyik alapfunkciója, hogy fegyelmez és fegyelmeztet. E fegyelmező erő Borbély Kamill OSB szerint ötféle van, így „a) esetleg az ember jobbak énjé, amikor pl. az ésszerűség elvei szerint jár el. Vagy lehet b) a társadalmi szokás, c) egy állásánál, tudásánál stb. fogva parancsolónak elismert személy vagy hatóság, vagy d) legmagasabb fokon a mindennek fölött álló isteni tekintély”. Vö. BORBÉLY, K., *A keresztény életalakítás elmélete*, Pannonhalma 2009, 171.

ben ez is hősies tett lehet!), hanem a belső meghajlásban is.¹⁵ Amilyen lelkülettel adta ki az előjáró a parancsot, olyan lélekkel kell nekünk is eljárnunk, s ebben áll a tanítványság: ellesni a mester mentalitását, kitalálván gondolatait, érzéseit, szándékait. Hozzá hasonlóvá így lehetünk. Ebből eredően nem mássá, hanem alapvetően olyanná kell lenni, mint amilyen a Mester. A temperamentumunk, a kedélyünk, és egyéb pszichikai állandóink úgys árnyalják ezt a hasonlóságot.

De hát miért is kell engedelmeskedni a törvényes előjáróknak? Azért, mert ők azon a poszton, mint Isten helyettesei állnak, s törvényes, és olykor kemény parancsaikat is lelkiismeretben kötelesek vagyunk megtenni, mert tisztelnünk kell bennük a felsőbbiséget.

Az engedelmesség nagy szakítópróbája igazában akkor következik be, ha nem látjuk be a parancs értelmességét, vagy ha annál jobb ötletünk lenne; vagy ha nem tekintjük hitelesnek a tekintély egyébként törvényes hordozóját. Itt segíthet minket az a belátás, hogy nem csak az lehet az igazság, amit mi belátunk, hátha az előjáró jobban lát valamit nálunk. Illetve, nem lehet minden előjáró karizmatikus képességű, de ettől nem csökkenhet legitimitása. Ilyen esetben csak arról kell megbizonyosodnunk, hogy a törvényes előjáró parancsol-e, hogy nem lépi-e túl hatáskörét, hogy nem kíván-e nyilvánvalóan bűnös dolgot. Mivel ilyenkor inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint embernek.¹⁶

Ahhoz, hogy Isten akarátát megtegyük, józan észjárással és halatlan akaraterővel, önfegyelemmel kell rendelkezünk; csak így

15 Vö. ROYO MARIN, A., *Teologia della perfezione cristiana*, Cinisello Balsamo 1997, 687.

16 A parancsnak való engedelmesség motívuma igen sokféle lehet: „származhatik 1. a cselekvés helyességének átlátásából (magamtól is úgy cselekedném), 2. szeretetből a parancsoló személye iránt (a kedvéért megteszem), 3. hálából (mert a parancsoló jó volt hozzám), 4. kötelességérzésből (ez a beállítottságom), 5. könnyen befolyásolhatóságból (nem tudok ellenállni a parancsolónak), 6. belső gyöngeségből (nincs saját elgondolásom), 7. megszokásból (mindig így tettem), 8. mások megtévesztése céljából (hogy jobbnak tartsanak, mint amilyen vagyok), 9. a hatalomvágy leplezése céljából (az előbbinek speciális esete), 10. esetleg éppen rosszindulatból (mert tudom, hogy a parancs végrehajtása valakinek árt) stb.”. Vö. BORBÉLY, K., *A keresztény életalakítás elmélete*, Pannonhalma 2009, 154.

nem lesz idegenné és a létbeli kibontakozásunkat fenyegetni látszóvá a parancsoló akarat. Csak így nem lesz a szabadság akadály. Szent Bernát utolérhetetlen szépséggel írja le az engedelmes lelkületet: „A készséges engedelmeskedő nem ismer halasztást; irtózik a holnaptól; nem ismer késlekedést; ellesi a parancsot; szeme mindig figyelmes, füle mindig nyitva, nyelve kész a beszédre, keze hajlandó a cselekvésre, lába kész a futásra; mindig összeszedett, hogy azonnal megragadhassa annak akaratát, aki parancsol”.¹⁷

Útja és módja tehát az engedelmesség annak, hogy hasonlóvá váljunk elménk, szívünk és erőnk ahhoz, aki parancsol, aki végső esetben nem más, mint a minket teremtő és megváltó Isten. Ez a legkedvesebb áldozat Isten előtt, az engedelmes lélek, s az engedelmesség gyümölcse a béke, az a béke, amit Krisztus ad hú tanítványainak.¹⁸ Maga Krisztus is élen járt ebben, hiszen engedelmes volt mindhalálig, éspedig a kereszthalálig, és aki a szenvedéséből engedelmességet tanult.

Így értve és élve az engedelmeskedést, nem tesz az szolgálalkúvé, hanem bevezet méltóságunkba, szabaddá tesz, mert az igazsággal és a szeretettel köt össze minket.

Az engedelmesség feltételezi tehát azt, hogy nem egyenlők bizonyos szempontból azok, akik parancsolnak és engedelmeskednek.¹⁹

17 Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II., Paris, Tournai, Roma 1932, 681.

18 Az engedelmesség egyébként a legtartósabb áldozat, mivel „a szentségi áldozás csak néhány pillanatig tartó egyesülés Istennel; de a kitartó engedelmesség állandó lelki egyesülést létesít a lelkünk és Isten között, úgy hogy mi Istennel lakunk, aminthogy Ő is bennünk lakik. Mert csak azt akarjuk, amit Ő akar, és azonkívül semmit sem akarunk: unum velle, unum nolle; egy az akarásunk, egy a nem akarásunk. Ez az egyesülés a legvalóságosabb, a legbensőségesebb, a leggyakorlatiasabb valamennyi közül”. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II., Paris, Tournai, Roma 1932, 683.

19 Az engedelmesség erényében a súlypontok változhatnak, amint azt a történelem tapasztalata jelzi számunkra. A római felfogás szerint a parancsoló tekintélye tartatott nagy becsben, míg a germán felfogás az engedelmeskedő hűségét hangsúlyozta. Vö. SZUNYOGH, F. X., *Szent Benedek világnézete*, in: *Religio* 88 (1929) 25. A keresztény felfogásban a kettő egészséges ötvözetét találjuk, mely egyforma intenzitással, bár más szempontból nézve, tartja fontosnak úgy a parancsoló tekintélyét, mint pedig az alárendelt tekintélyhez való hűségét.

Aki parancsol, valamilyen okból előtte jár annak, akinek parancsol. Így a szülő, a tanító, a tudós, a művész, a munkahelyi vezető, a tiszt, a bíró, az államférfi, a pap nem ok nélkül ír elő valamit. Olyasvalamit parancsol, aminek ő már birtokában van, szemben neveltjével, akinek azokat a készségeket meg kell szereznie. Ezzel az előírással, vagy fegyelmi renddel valamilyen célja van. Nevel, az igazságra tanít, büntet, kormányoz, a szükséges javak előállítását biztosítja. Az engedelmisség óhatatlanul kapcsolatban van tehát a tekintéllyel,²⁰ mely a katolikus felfogás szerint nem ellensége, hanem barátja az embernek. Szükségszerű útítársunk az emberré érés nagy küzdelmében. Ugyanakkor a tekintély nem parancsolhat akármit, hanem csak olyat, ami nem ellenkezik az emberi természettel. Hogy mi nem ellenkezik az emberi természettel, azt írja körül az erkölcsi rend és az ún. természetjog-tan. Minden legitim tekintély ennek a két normatív rendnek a felügyelője, érvényesítője, s ezért valamiképp Isten helyettese.²¹

20 A tekintély lényegéből adódóan irányít, alakít, növel, nevel, gazdagít, s ennek eszköze a parancsolás (itt a parancsolás szót a legtagabban értjük, tehát magába foglalja az egyszerű kérést, tanácsot is), s ennek rendszere a jog és erkölcsi rend, a fegyelem rendje. A keresztény világnézet és a keresztény ihletésű neveléstan „az engedelmisségben mindig erkölcsileg értékes magatartást látott. A keresztény bölcselek a tekintélyt s a tőle követelt engedelmisséget megkülönböztetik valamely erkölcsi törvény abszolút szükségességének logikai belátásától, valamint a pusztá szervilizmustól, a presztízsből és a gyengeségből eredő önállótlaniságtól s támaszkereséstől; az előbbi esetben nincs szó tekintélyről s engedelmisségről (a jót tenni kell: ez logikailag szükségképi elemző ítélet), az utóbbi esetekben pedig hiányzik az engedelmisség ésszerűsége s így etikai jellege. Az igazi tekintély az erkölcsi parancs abszolút érvényességének egy konkrét parancsolóval való egyesüléséből áll (határeset az, amikor az abszolút érvény és a léttelenség teljesen fedik egymást: Isten). Innen van, hogy a keresztény neveléstanban a közvetlen engedelmisség Istennek, a közvetett pedig az ő helyetteseinek (szülők, állam) járó viselkedésforma. Istenben ugyanis az abszolút értékű etikai elvek tökéletesen egyeznek az ő konkrét életvalóságával; a helyetteseknél pedig előtérbe nyomul a parancs belső ésszerűsége és helyessége s ennek belátása, szabad követése”. Vö. VÁRKONYI, H., *Engedelmisség*, in: FINÁCZY, E.–KORNIS, GY.–KEMÉNY, F. (szerk.), *Magyar Pedagógiai Lexikon* I., Budapest 1933, 481.

21 Mindaddig, amíg egyértelművé nem válik, hogy a gonoszágának adta el a lelkét a hatalom egyébként törvényes birtokosa.

Az ember engedelmeskedhet az értéknek, Istennek, s ebből szabadság lesz, és engedelmeskedhet a bűnnek, s abból szolgaság lesz.²² Engedelmeskedhet félelemből, meghunyászkodásból, érdekből, színlelésből is, amiből szintén szolgaság származik.

Az engedelmesség erénye ugyanakkor nem máról holnapra érik meg egy-egy ember lelkében, s válik jellemének állandó és kellően szilárd részévé. Itt is vannak kezdők, haladók és érettek. A kezdőknek mindenekelőtt arra kell képessé és készsé tenniük magukat, hogy legalább külső módon megtartsák a törvényes előírásokat, s hogy megtegyék mindazt, amire kéri őket. A haladók pedig próbáljanak behatolni az engedelmesség lelkületébe, azaz, „ne elégedjenek meg azzal, hogy csak külsőleg engedelmeskednek, hanem igyekezzenek belsőleg is alávetni akarataikat, nem csupán a nekik kellemes dolgokban, hanem a kellemetlenekben is; tegyék ezt nagylelkűen, panaszkodás nélkül, sőt, örvendve, hogy ezzel is hasonlóbba lehetnek isteni mintaképükhöz. Kerüljék főleg azt a csavaró-eljárást, amellyel némelyek az előjárók akaratait úgy kívánják irányítani, hogy azt akarják, amit ők akarnak. Mert, amint sz. Bernát megjegyzi, ha valamit óhajtasz, és akár nyíltan, akár burkoltan oda dolgozol, hogy lelki atyád parancsolja azt meg neked, ne hidd, hogy ebben engedelmeskedel: csak megcsalod magadat. Hiszen nem te engedelmeskedel a fellebbvalódnak, hanem ő engedelmeskedik neked”.²³ Akik pedig érettek ennek az erénynek a gyakorlásában, azok már nemcsak megteszik engedelmes lélekkel azt, amit az előjáró kér, hanem ellesve annak mentalitását, vele mintegy együtt gondolkodnak, együtt éreznek, s abban a szellemben is hajtják végre az utasítást, amilyen szellemben azt kiadta az előjáró.

A régi nagy moralisták három alapelvet rögzítettek az engedelmességgel kapcsolatban:²⁴ I. elv: Az engedelmesség a többi erkölcsi erénynél – a vallásosság erényét kivéve – sokkal kitűnőbb és dicséretesebb erény. Ennek indoklásaként az alábbiakat hozták fel:

22 Vö. GATTI, G., *Ubbidienza*, in: ROSSI, L.–VASECCHI, A. (a cura di), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1974, 1183.

23 Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II., Paris, Tournai, Roma 1932, 678.

24 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan* II., Budapest 1877, 324–329.

az engedelmesség olyan erény, ami a többi erény magvát veti el a lélekben, illetve a már elvetetteket megőrzi. Ez az erény ösztönöz minden olyan erényes cselekmény végrehajtására, melyek parancsoltak. Megjegyzik ugyanakkor, hogy az engedelmesség kíválságával megfér az az állítás, mely szerint ez az erény azért nem előbbre való minden más erénynél. **II. elv:** Az egy igaz Istennek mindenki mindenben engedelmeskedni köteles, s hasonló módon a törvényes elöljáróknak is, mindabban, ami Isten akaratával nem ellentétes. **III. elv:** Az engedelmességnek három foka van, a kezdők, a haladók és a tökéletesek fokozatának megfelelően. Az első fokon „a parancsot csak a meghatározott időben és módon tetteleg (kell) teljesíteni. Éspedig annál pontosabbnak látszik az engedelmesség, minél előzékenyebb a kifejezett parancs végrehajtásában, fölfogva mégis az elöljáró akaratát. (...) Az ily külső engedelmesség azonban korántsem méltó az erény névre, hacsak az akarat alávetése nincs meg. Az engedelmességnek magasabb, ti. második foka az, ha az elöljárónak nemcsak a tett teljesítése, hanem az akarat alávetése által is engedelmeskedünk, vagy ha ugyanazt akarjuk, ugyanazt nem akarjuk, mit a parancsoló elöljáró. Ez az engedelmesség valódi erénye, melyet az apostol is megparancsol, midőn azt mondja, hogy szívből kell engedelmeskedni, azaz nem késedelmhez lanyhán, hanem készségesen és örömmel, mint az Úrnak, akinek ti. személyét és tekintélyét az elöljárók képviselik (Ef 6,6–7). Végre a harmadik fok az, ha az elöljárónak nemcsak a tett teljesítése és az akarat alávetése által, hanem saját nézetünknek a feláldozása által is engedelmeskedünk, s így ellenkezés nélkül ugyanazt érezzük, mit ő; hacsak nyilván ki nem tűnik, hogy a parancs igazságtalan. Ez a tökéletes engedelmesség, melyet vannak is szokás nevezni, (...) mert ez által az ember teljesen megtagadja, s mintegy áldozatul mutatja be önmagát az Istennek. Ily engedelmességgel tartozunk Istennek és az egyház tévmentes tanító hivatalának”.²⁵ Magának a természetfeletti hitnek az elfogadására is azért vagyunk tehát képesek, mert van bennünk valamiféle engedelmeskedési képesség (*potentia oboedientialis*).

25 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcstan* II., Budapest 1877, 324–329.

Az engedelmességgel és szellemével ellenkezik 1) per defectum az engedetlenség (*inoboedientia*),²⁶ mely mindig súlyos bűn amenyiben a parancsoló, vagy a parancs alaki megvetéséből ered. És pedig azért, mert ez a megvetés kevélységből, gőgből táplálkozik. Lehet az engedetlenség oka hanyagság is, ami attól függően súlyos vagy kevésbé súlyos bűn, hogy mire vonatkozott a parancs. Az engedetlenség bűne megengedi a *parvitas materiae*-t. Annál súlyosabb az engedetlenség bűne, minél magasabb rangú volt a parancsoló és minél súlyosabb parancsot szegett meg valaki.²⁷ Ugyancsak hasonlóan egyre súlyosabb a vétke a vezetőnek, ha minél fontosabb dologban és minél magasabb hivatal révén ad ki igazságtalan parancsot (hoz túl kemény törvényt, mond ítéletet). Megjegyezzük, hogy ugyanakkor az engedetlenség oka gyakran „inkább a parancsoló személy rossz tulajdonsága miatti ellenszegülésből, kényelemből, a parancsolt dolog helytelenítéséből, méltatlankodásból ered”.²⁸ 2) per excessum a szolgálalkúság (*servilitas*), mely minden különbség nélkül tilos dolgokban is engedelmeskedik. Ebben nagy szerepe van a félelemnek (vö. timor simpliciter servilis, et serviliter servilis).

Az engedelmesség erénye tehát egyszerre elv, készség és tevékenység.²⁹ Mint elv, egyfajta mentalitást, lelkületet jelez, mely hajlik az előírás, a kérés megtételére. Mint készség, ez a szoros értelemben vett erény, az elvben kijelentett mentalitás készségét jelenti, és végül, mint tevékenység e készségnek az okosság vezérelte kellő és hősies gyakorlását jelenti.

Az engedelmesség a személyi érés és tökéletesedés, vagyis az ételtszentség iskolája tehát.³⁰ Sőt, „az akaratedzés és jellemfejlesztés

26 Az engedetlenségnek egyébként az alábbi okai lehetnek: „könnyelműség és feledékenység, félelem, pajkosság és kérkedés, ellenszenv, ellentmondás és ellenszegülés, dac és konokság”. Vö. HUSZÁR, GY., *Neveléstan a philosophia perennis alapján* II. Különös neveléstan, Budapest 1934, 378.

27 Vö. PRÜMMER, D., *Manuale theologiae moralis* II., Barcinone, Friburgi Brig., Romae 1961, 458.

28 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan* II., Budapest 1940, 76.

29 Vö. HORVATH, A., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, 33.

30 Vö. GATTI, G., *Ubbidienza*, in: ROSSI, L.–VASECCHI, A. (a cura di), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1974, 1184.

kiváló eszköze, sok más erény, elsősorban az alázatosság, szolgálatkészség iskolája”.³¹

Az engedelmességnek lényegi oka a kormányzati hatalom (*potestas regendi*),³² melynek hármas gyökere van: 1. Isten és a szülők, 2. a családfő és az emberi közösségek vezetői és 3. az önkéntes alávetés más uralmának (úr–szolga viszony, szerzetesség).³³ Az engedelmisség terjedelme akkora, amekkora a parancsoló hatalma, vagy illetékessége.³⁴ Rögtön megjegyezzük, hogy Isten sem parancsolhat olyat, ami lehetetlen, vagyis olyan parancsot nem adhat, amiben ellentmondás van. Továbbá ha Isten természete a szeretet, akkor csakis olyat parancsol, ami nincs és nem is lehet ellentétben szeretetével.

Összefoglalva: az engedelmisség erényén általában azt a készséget értjük, melynek a segítségével bármely más erény által megkövetelt cselekményt a megfelelő szándékkal végrehajtunk. Míg sajátosan azt az erényt értjük, mely révén teljesítjük emberi, állapotbeli, hivatali és egyéb kötelességeinket, valamint a törvényes előjáró törvényét, parancsát.³⁵ Egy másik felosztási mód szerint a szó szoros értelmében véve csak akkor beszélünk engedelmességről, ha „kifejezetten adott parancsnak teszünk eleget; tágabb értelemben vett engedelmességről akkor beszélünk, ha az előjárónak nemcsak parancsként adott rendelkezését, hanem részleteiben ki nem fejezett akaratát, óhaját is teljesítik”.³⁶

Az engedelmisség erénye gyakorlásának terét jelentősen befolyásolja a krisztushívő által választott életállapot (már ez is engedelmisség gyümölcse, hiszen a hívő szó követése és az annak való elköteleződés mutatkozik meg benne). Befolyásolja a betöltött hivatal is és az egyéb megbízás. Több hivatal és megbízás esetén elő-

31 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan* II., Budapest 1940, 76.

32 A tekintély a tanításban és a kormányzati hatalomban mutatkozik meg.

33 Vö. NOLDIN, H.–SCHMITT, A.–HEINZEL, G., *Summa theologiae moralis* II., *De praeceptis*, Oeniponte 1955, 246.

34 Vö. PRÜMMER, D., *Manuale theologiae moralis* II., Barcinone, Friburgi Brigg., Romae 1961, 456.

35 Vö. MERKELBACH, B. H., *Summa theologiae moralis* II., Parisiis 1947, 814.

36 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan* II., Budapest 1940, 76.

fordulhat az időbeli, tárgybeli összeférhetetlenség, ami azt jelzi, hogy olyan feladatokra nem szabad kötelezni az alárendeltet.

2.1. Az engedelmességgel rokon erények

Mint már jeleztük, az engedelmesség sok-sok erény őre és anyja.³⁷ Az engedelmességnek „más erény is lehet indoka. Így ha az Isten fönsége iránti érzületből ered, akkor vallási cselekmény lesz; ha a szülők tiszteletére irányul, akkor kegyelet, ha azért történik, mert ezt követeli a pápának, mint Krisztus helyettesének méltósága, akkor a vallásos tisztelet cselekménye; ha azért, mivel az Istennek tetszik, a szeretet cselekménye; ha azért, mert az előljáróknak tetszik, az ezek iránti jóakarát cselekménye lesz. Ha pedig valaki határozottan azért engedelmeskedik, mivel tisztességes az előljáró parancsának engedelmeskedni, akkor az engedelmesség cselekménye”.³⁸

Az „engedelmesség rászorít bennünket az önmegtagadás, a bűnbánat gyakorlására, mert ezek számtalanszor meg vannak parancsolva a Szentírásban; az igazságosság, az istentisztelet, a szeretet és a többi erények gyakorlására, amelyek a tízparancsolatban foglaltatnak. (...) Az engedelmesség erényekké és érdemekké változtatja át a legközösésebb cselekedeteinket is, az étkezést, a szórakozást, minden munkát. Mert mindaz, ami az engedelmesség szelleméből fakad, részesedik ennek az erénynek az érdeméből, Istennek tetsző cselekedet, amelyet egykoron meg fog jutalmazni. Ellenkezőleg, mindaz, amit az ember az előljárók akaratával ellentétben tesz, még ha önmagában mégoly tökéletes dolog is volna, alapjában véve nem egyéb, mint engedetlenség”.³⁹

A szerzők az engedelmesség rokon erényeiként tartják számon az alázatot (*humilitas*), a tiszteletet (*reverentia*), a szerénységet

37 Amint azt Szent Gergely mondja: „Oboedientia sola virtus est, quae virtutes ceteras menti inserit insertasque custodit.”

38 Vö. MÜLLER, E., *Katolikus erkölcsstan* II., Budapest 1877, 324. MERKELBACH, B. H., *Summa theologiae moralis* II., Parisiis 1947, 816.

39 Vö. TANQUERAY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II., Paris, Tournai, Roma 1932, 684–685.

(*modestia*), az igazságosságot (*iustitia*), a türelmet (*patientia*), a szelídséget (*mansuetudo*, *lenitas*).⁴⁰ Szinte mindegyik sajátosan fontos klerikusi erénynek is minősül, sőt egyik-másik jelentős és tartós hiánya szentelési akadályként volt sokáig számon tartva (pl. *defectus lenitatis*).

Ha pedig abból indulunk ki, hogy az emberben alapvetően csak egy erény van, s az a szeretet, és hogy a szeretet, amennyiben igazi, a sajátos helyzetnek megfelelően mutatkozik, mintegy az egyes erények ruhájába öltözik. Ha elfogadjuk ezt az alaptételt, akkor az engedelmisséget is a szeretet megnyilvánulásának tartjuk, mivel a szeretet szolgálni akar, a szeretet nem a maga javát keresi. S ha megfordítjuk a dolgot, akkor az engedetlenség a helytelen szeretet jele.

2.2. Engedelmisség és szabadság viszonya

Külön fejezetet érdemel az engedelmisség és a szabadság viszonyának megvilágítása, mivel ma olyan szellemi erők is hatnak különös erővel, melyek azt állítják, hogy a szabadság és az engedelmisség egymást kizáró fogalmak. Ezek az erők többnyire hasonló módon ellentmondást látnak a tekintély és alárendelt kapcsolatban, netán az Istent is úgy tudják csak elképzelni, mint aki lerontja az ember legelidegeníthetlenebb vágyait, jogait. A katolikus felfogás szerint e fogalmak nemhogy egymást kizárják,⁴¹ hanem egyenesen azt állítja, hogy csak ott van igazi szabadság, ahol az emberek hősies módon gyakorolják az engedelmisség erényét. Ahol a tekintély jótékony erőtere érvényesül, ahol az egy igaz Isten tisztelete, vagyis törvényeinek megtartása tölti ki az emberek vágyát (előljáróét és alárendeltét egyaránt), ott veszi valóban birtokba az

⁴⁰ A Szentlélek ajándékai közül a jámborság lelkével (*pietas*) mutat rokonságot. A jámborság lelke alá tartozó erények az alábbiak: tekintélytisztelő, hála, igazmondás, barátságosság, bőkezűség, méltányosság, a bátorság erényei. A kapcsolódó erények: nagylelkűség, türelem, állhatatosság. Vö. ROYO MARIN, A., *Teologia della perfezione cristiana*, Cinisello Balsamo 1997, 676–710.

⁴¹ Vö. GAMBARI, E., *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, Roma 1985, 323.

ember a tulajdon méltóságát, s tartja tiszteletben az emberi jogokat és kötelességeket.

Ebből eredően más a Katolikus Egyház szabadságról való alap-felfogása, mint a fentebb jelzett szellemi áramlatoké.⁴² Következőképp az engedelmességről is másként gondolkodik. Maga a tanulási folyamat is felfogható úgy, mint engedelmeskedés a diszciplinának, a szó kettős értelmében, nevezetesen nemcsak a szakísimeretnek, hanem annak elsajátítási módjának is; vagy más szavakkal: a célhoz vezető eszközöket is használni kell. Ha tilos engedelmeskedni, akkor értelmetlen a tanítás, az iskola is.

Az első észrevétel a szabadsággal és engedelmességgel kapcsolatban: az ember nem születik se szabadnak, sem engedelmesnek, de jó esetben szabad és engedelmes emberek veszik körül, akik megtanítják arra, miképp is kell a szabadságot kivívni, az engedelmesség által.

A második észrevétel az, hogy a szabadság nem azonos az önkénnyel, a bármit tevés, a bármivé levés lehetőségével; a szabadság épp az érték, a norma, az eszmény, az igazság ismeretét és megvalósítani akarását jelenti.

A harmadik észrevétel a szabadsággal kapcsolatban az, hogy az emberi természet lényegét illetően adott (bár az időben sajátos rendben bomlik ki), tehát büntetlenül és büntetlenül nem hághatjuk át természetünk határait. A szabadság nem lerombolja természetünket, hanem értékké teszi, mert a személyiségbe integrálja az eszményt, melyet bizonyos értelemben kívülről kap segítségül azért, hogy a saját szíve mélyén is rátaláljon.

A negyedik észrevétel a szabadsággal kapcsolatban, az, hogy a szabadság törvényt alkot, az emberi élet szabályait nemcsak feltérképezi, hanem tudatosan azon is akar járni, mivel különben nem kibontakozik, hanem elsorvad és megrontott lesz az emberi lény. És ez szükségképp feltételezi az engedelmesség aktusát. A törvénnyel való első találkozás szükségképp heteronóm, de azok érettünk hozattak, tehát autonómokká kell tenni, vagyis azoknak az embert kibontakoztató és az emberi életet szolgáló jellegét úgy

⁴² Erről részletesebben lásd: KUMINETZ, G., *A szabad akarat a tomista bölcselet és a kánonjog tükrében*, in: *Iustum Aequum Salutare* 4 (2008) 23–56.

kell tudni, hogy amikor felnövünk, az majd helyesen határozza meg a tudatunkat. A törvényben az értelmesség felismerendő, mivel az értelmes megfontolás gyümölcse, s így az engedelmeskedés alapját egyfajta belátás képezi. Ez a belátás lehet általános, és konkrét, úgy, mint általában tudom, hogy a törvények érettem adattak, csak épp most nem látom be egy konkrét parancs értelmességét (ennek sok oka lehet: képtelen vagyok a felfogására, szenvedélyek, önös érdekek, gonoszság miatt tiltakozom, s így az engedelmességet megtagadom), vagy a konkrét esetben válik világossá előttem a parancs ésszerűsége, számomra kötelező volta. A törvény és a parancs egyébként lehet nagyon is ésszerű, annak ellenére, hogy nem látom be azt.

Az ötödik észrevétel a szabadsággal kapcsolatban a társas természetünk, s ebből adódóan „az embernek el kell ismernie a többiek szabadságát is ahhoz, hogy a mások szabadságával való kölcsönhatásban maga is szabad lehessen. Hogy azonban ez a követelmény megvalósulhasson, ezt lehetővé tevő és védelmező jogi intézményekre van szükség, melyeket a szabadság intézményeiként kell elfogadni, és erre a hivatásukra való tekintettel kell megítélni”.⁴³ A szabadság tehát feltételezi az erkölcsi és jogrendet, s az annak való alávetettséget, feltételezi a szabad akaratot, s ez adja az engedelmisség létjogosultságát.

A hatodik észrevétel a szabadság és az engedelmisség viszonyában az, hogy az előjáró és az alárendelt részéről egyaránt feltételezi a dialogikus hangvételt, a partneri, a testvéri viszonyt.⁴⁴ Amint a parancs és az engedelmeskedés korrelatív fogalmak, hasonlóan egymásra utalt a parancsnok (*imperator*) és a végrehajtó (*executor*) viszonya. Mindkettő kell a kívánt cél eléréséhez.

A hetedik észrevétel, hogy a parancsolásnak és engedelmisségnek nemcsak egyes esetekre van meg a maga sajátos mechanizmu-

⁴³ Vö. ERDŐ, P., *Engedelmisség és szabadság az Egyházban az új Kódex szerint*, in: ERDŐ, P., *Az élő egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 129.

⁴⁴ Minden ember és minden krisztushívó emberi méltóságát tekintve egyenlő, melynek alapja szellemi mivoltunk, vagy más szóval istenképmás voltunk. A teremtet világ dolgai Isten lábnyomai (*vestigia Dei*), az ember több ennél, *imago Dei*.

sa, hanem meg kell lennie a maga tágabb kontextusának is. S ezt jelentené a törvényhozó kormányzati beállítottságának alapos ismeretése és ismerete. Az alsóbb rangú törvényhozónak alkalmazkodnia kell a felsőbb rangú illetén beállítottságához, s annak szempontjai révén kell a sajátját kialakítania. Ez egyházmegyei szinten egy lelkipásztori stratégia megalkotását és érvényesítését jelenti, mely illeszkedik a nemzeti és nemzetek feletti hasonló alapstratégiába. Ezt kell elkészíteni, majd ezt kell elfogadtatni, legalábbis megismertetni Isten népével, főleg a papsággal. Ennek az ismeretnek a fényében szigorúbb parancsok, meglepő helyezések, intézményfejlesztések, átalakítások is könnyebben érthetőkké és elfogadhatókká válnak, nem kis mértékben könnyítve meg ezzel az engedelmisséget. A jó vezető sem feltétlenül a maga akaratát keresi, még akkor sem, ha épp az ő saját ötlete a valóban legjobb, ám arra van a kisebb végrehajtási szándék a többség részéről. Ilyenkor az igazán bölcs vezető megelégszik a csak jó, de a végrehajtók részéről legnagyobb készséggel támogatott megoldással. A parancsolás irányát és jellegét az alárendeltek életstátusza, egyéni hajlamai is behatárolják. Ugyancsak ezt a célt szolgálja a püspök azon kötelessége, hogy már a papnövendékeit alaposan ismerje meg, gyakran látogatást téve a szemináriumban. Lehetetlenre ugyanakkor senki sem kötelezhető, amennyiben hiányoznak a természetes vagy tényleges alapok, nem szabad az adott feladatra az arra kismért személynek az ilyen hivatalt odaadni. Amennyiben pedig egyáltalán nincs olyan személy, akinek a kellő felkészültsége nélkülözhetetlen bizonyos tartós feladat végzéséhez, úgy nem szabad olyan hivatalt létesíteni, olyan intézményt létrehozni, illetve működtetni. A kellő szakértelem hiánya ugyanis rendszerint nagyobb kárt okoz, mint az adott intézmény, hivatal tényleges hiánya. A parancsolás és engedelmisség sikere és hatékonysága feltételezi továbbá azt is, hogy az egyes előjárók, akár koordinatív,⁴⁵ akár szubordinatív

45 Példa: Ha egyik püspök elbocsátja valamely kispapját, egy másik püspök kérje ki e püspök véleményét, mielőtt felvenné kispapjai közé. Alapos indok nélkül pedig ne vegye papnövendékei közé. Az egymással való közösségben levésnek vannak sajátos egyházfegyelmi előírásai, melyek kellő tekintetbe nem vétele, sérti a *communio*-elvet.

tevékenykednek, összehangolt legyen a tevékenységük. Nagyon oda kell figyelni arra, nehogy döntésünk harmadik személy jogos érdekét sértse. Amennyiben ilyenről tudunk (ezt megmondja a kánonjog tudománya, illetve az emberi bölcsesség), érdemben meg kell vele beszélni tervünket.

A nyolcadik észrevétel az, hogy az igazi önmegvalósítás mindig szabadon vállalt és megvalósított életcél választásában, tehát az életeszmenyinek való engedelmességben áll. S a választott életállapot parancsoló módon van jelen a mindennapokban, hiszen sajátos kötelességekkel jár. Ezek megvalósítása sajátos imperatívuszokként áll előttünk, tehát parancsoló erejük van.

A kilencedik észrevétel az, hogy az élethivatásunkat, vagy az életállapotunkat (házasság, papság, szerzetesség) is Isten hívásának engedelmeskedve, szabad döntéssel választjuk, és a döntéshez való hűséges ragaszkodásunk szintén az engedelmességünket jelzi.

2.3. Az engedelmességre nevelés

2.3.1. Általában

Az ember nem automatikusan és szükségszerűen veszi birtokba helyesen a szabadságát és méltóságát, hanem az erények kitartó munkálásával, illetve az erényekre való neveléssel, önneveléssel. Ide kell sorolnunk a bűnök leküzdését is. E kettő sikerén múlik a léleknevelés és a jellemalakítás, mivel az utóbbi elsősorban az akadályokat hárítja el, míg az előbbi az építést szolgálja jobban.⁴⁶

Az engedelmesség iskolája a helyes önérvényesítés iskolája, egy nagy és küzdelmes tanulási folyamat, melynek segítségével leépül a helytelen önszeretet és helyet ad a helyes önszeretnek.⁴⁷ Szent Benedek az alázatosságról írja az alábbiakat, de illenek szavai az engedelmességre is: „Az alázatosság első foka azt követeli, hogy

⁴⁶ Vö. SZUNYOGH, F. X., *Szent Benedek világnézete*, in: *Religio* 88 (1929) 20.

⁴⁷ Azért is fontos megszerezni a helyes önszeretetet, mivel ez a mértéke a többi szeretetnek, sőt, magát „az Istent sem szerethetnénk, ha nem volna a mi javunk”. Vö. SCHÜTZ, B., *Az alázatosság lényege*, in: *Religio* 84 (1925) 123.

minden órában őrizzük meg magunkat – többek közt – az önakarat bűnétől, melynek követésétől a Szentírás is tilt: A magad akaratótól fordulj el, és kérd az Urat imádkozva, hogy az ő akarata legyen meg benned. Az alázatosság második fokán már nemcsak azért nem teljesítjük önakaratunk kívánságát, mert ez a parancs, és így kénytelen – kelletlen, de engedelmeskednünk kell, hanem nem is szeretjük már önakaratunkat és nem is vágyódunk arra, hogy kívánságai teljesedjenek. (...) Nem jelenti ez az akarat gyengítését, megtarthatjuk tehát a modern aszkézis és pedagógia tanítását az akarat neveléséről. Sőt ez a nemesebb értelemben vett akaratilag erősítést szolgálja, mert a kiölt Én helyébe Isten lép és az önakarat velleitása, gyenge, erőtlén akarkodása helyébe az isteni Voluntas lép, ez az egyetlen és fölséges hatalom, melynek szava a Fiat, és következménye a Factum est.⁴⁸ Ugyancsak Szent Benedek írja le a kevélység tizenkét fokozatát, melyek szintén jelzik azt, hogy az engedelmesség hányadik fokán állunk (a legutolsó fok jelöli a legnagyobb engedetlenséget): a kíváncsiság, a könnyelműség, a hiú öröm, a hanyavetiség, a különködés, a dölyfösség, a beképzeltség, a bűnök szépitgetése, a hamis gyónás, a lázadás, a szabadon való vétkezés, és végül a vétkek megszokása.⁴⁹

A nevelőmunkában az engedelmisséget illetően azt írják a hitelt érdemlő tekintélyek, hogy annak gyakorlását a gyermeknél nem lehet elég korán elkezdni, ám ennek a legnagyobb szelídséggel és igazságossággal kell párosulnia. Sőt, úgy kell történnie, hogy a gyer-

48 Vö. SZUNYOGH, F. X., *Szent Benedek világnézete*, in: *Religio* 88 (1929) 23.

49 Vö. SZUNYOGH, F. X., *Szent Benedek világnézete*, in: *Religio* 88 (1929) 24. Az alázatosság tizenkét foka szintén Szent Benedek szerint: 1. A töredelmes szív; az Isten és ítéletének félelme; az összeszedettség Isten jelenlétében. 2. Önakaratunk megtörése. 3. Az engedelmisség, mégpedig Isten iránt való szeretetből. 4. A méltatlanságok és sértések türelmes elviselése. 5. Kísértéseink és bűneink megvallása lelki vezetőnk előtt. 6. Mindennel való meglegedettség, mert érdemtelenek vagyunk bármi jóra. 7. Mindenkinél kevesebb értékűnek tartjuk magunkat. 8. Minden különködés kerülése szóban és cselekedetben. 9. A hallgatóság szeretete és gyakorlása. 10. A hangos nevetés kerülése. 11. A szelíd, nyugodt, aláztat, de méltóságos, kevés, de meggondolt szavú beszéd. 12. A belső aláztatosságunknak megfelelő külső viselkedés. Vö. SZUNYOGH, F. X., *Szent Benedek világnézete*, in: *Religio* 88 (1929) 26–27.

mek a „nevelői parancsokban és szabályokban semmi önkényest ne lásson, a növendék tehát a természet törvényeit követi, amelyeknek a nevelő éppúgy alá van vetve, mint ő”.⁵⁰ A parancs az irányítás végső szava legyen, tehát előbb buzdítani kell, majd tanácsot adni, később inteni, s csak ha ezek a módok elégteleneknek bizonyulnak, akkor kell szoros értelemben véve parancsolni.

Az engedelmesség „elismeri a felsőbb akaratot és nem kényszer által, hanem megfontolás és kötelesség által. Az engedelmesség szükséges. Ui. a természeti dolgokban azt tapasztaljuk, hogy az alsóbbakat a felsőbbek mozgatják. És ezért szükséges, hogy az emberi társadalomban a felsőbbek mozgassák az alsóbbakat akaratauk által az Istentől rendelt tekintély erejénél fogva. (...) Ha az ember nem szerzi meg az engedelmesség készségét, akkor a felügyelet és a parancsok bosszantják őt; haragszik, zörtölődik, elégedetlenkedik, ellenségeskedik, aminek természetes következménye az állásbeli vagy állapotbeli kötelességek elhanyagolása s ennek természetes következménye a baj és kellemetlenség. Mindez (...) megzavarja a kedély nyugalmát és derűjét, feldúlja a szív békéjét, ami pedig a földi boldogsággal is ellentétben van. Tehát a földi boldogság is engedelmességet követel”.⁵¹

Rá kell nevelni a gyermeket, az ifjút, hogy első állapotbeli kötelességük az engedelmeskedés legyen. S hogy az erre vonatkozó rendszeres ellenőrzést ne tolakodásnak, ne személyiségi jogainak megsértésének vegye, hanem olyan visszajelzésnek, mely lelkiismereti ítéletének helyességét igyekszik mélyíteni, éberen tartani. Vagyis valódi szabadságába kívánja bevezetni és ott megtartani.

Az engedelmesség, amennyiben helyesen vezetik rá a gyermeket és a fiataalt erre az erényre, vagyis ha kialakul benne az igazi engedelmes lelkület, akkor az nagy támaszává válik a jellem szilárdságának és állandóságának, mivel épp az engedelmes alapállás teszi késszé az embert akarata segítségével arra, hogy egész valója állandó jelleggel egy célra irányuljon. Csakis az egységes életcél, mint

50 Vö. VÁRKONYI, H., *Engedelmesség*, in: FINÁCZY, E.–KORNIS, GY.–KEMÉNY, F. (szerk.), *Magyar Pedagógiai Lexikon* I., Budapest 1933, 482.

51 Vö. HUSZÁR, GY., *Neveléstan a philosophia perennis alapján* II. *Különös neveléstan*, Budapest 1934, 374–377.

igaz életeszmeny megvalosítása illik az emberhez. Az engedelmes lelkület rendezi a sokféleséget egygyé, vagyis a vérmérsékletet, a természeti hajlandóságot, az érzelmi világot, a cselekvésmódot, a szenvedélyeket, a hangulatot, a képzelőtehetséget, a szokásokat, az értelmi és akarati aktivitást, az életeszmenyt harmonikusan szolgálni képes és kész integrált személyiséggé.⁵² Az istenszolgálat, vagyis a *servitium Dei* nem nélkülözheti a *regimen sui*-t, vagyis az önfegyelmet és önuralmat.⁵³ Eszményeinknek szolgálni pedig nem más, mint azoknak a kellő időben és a kellő módon engedelmeskedni.

2.3.2. Az engedelmesség sajátosan: Az engedelmességre nevelés a papnevelésben, a papi életben

A II. Vatikáni Zsinat pasztorális indíttatású előírásai gyakorlatilag közérthető módon fogalmazzák meg és alkalmazzák a papnevelésre az engedelmességgel kapcsolatos fentebbi teoretikus jellegű megállapításokat.

Az OT 9. azt mondja, hogy: „A papnövéndékek világosan értsék meg, hogy nem uralkodásra vagy valamilyen megtisztelő állásra vannak rendelve, hanem Isten szolgálatára és a lelkipásztori munkára vannak lefoglalva. Különös gonddal kell nevelni a növéndékeket a papi engedelmességre, az igénytelen életmódra és az önmegtagadás szellemére, hogy szokják meg a készséges lemondást azokról a dolgokról is, melyek megengedettek ugyan, de nem hasznosak, és mindig a megfeszített Krisztushoz akarjanak hasonlónvá válni. Föl kell világosítani a növéndékeket a papi élet terheiről, el nem hallgatva a papi élet semmilyen nehézségét; de a rájuk váró tevékenységben ne csak a veszélyeket lássák, hanem épp a lelkipásztori munkából merítsék a lehető legnagyobb erőt lelki életükhöz.”

A PO 15. így fogalmaz: „A pásztori szeretet tehát arra ösztönzi a papokat, hogy e közösségben cselekedvén saját akaratukat az enge-

52 Vö. TÓTH, J., *A jellemről*, in: *Religio* 74 (1915) 707.

53 Az önuralom elsődlegesen abban áll, hogy az értelem és a nemesebb érzelmek uralkodnak az ösztönösségen, az állhatatlanságon. Vö. GILLET, M., *A jellemnevelés*, Budapest 1913, 45.

delmesség által adják oda Isten és a testvérek szolgálatára, azáltal, hogy hittel elfogadják és végrehajtják mindazt, amit a pápa, saját püspökük vagy más elöljárójuk parancsol vagy ajánl; a rájuk bízott legszerényebb vagy legszegényebb munkakörben is örömet hozzanak áldozatot, sőt magukat is áldozzák föl. (...) Ez az engedelmes-ség, mely Isten fiainak érettebb szabadságára vezet, természeténél fogva megkívánja, hogy amikor a papok munkájuk közben a szeretet sürgetésére és az Egyház érdekében bölcs megfontolásokkal új utakat keresnek, bizalommal terjesszék elő elgondolásaikat, és bátran hozakodjanak elő a rájuk bízott nyáj szükségleteivel; legyenek azonban mindig készen arra, hogy azok ítéletének vessék alá magukat, akik Isten Egyházának kormányzói. Ezzel az alázatossággal és ezzel a felelős és önkéntes engedelmességgel a papok Krisztushoz válnak hasonlóvá, hiszen ugyanaz a lelkiület van bennük, amely Jézus Krisztusban volt, aki szolgai alakot öltött, kiüresítette magát és engedelmeskedett mindhalálig (Fil 2,7–8), s ezzel az engedelmes-séggel győzte le és váltotta meg Ádám engedetlenségét.” Lényegében ugyanezt a szöveget ismétli a *Pastores dabó vobis* 49.

A zsinat tehát irányelveket mondott ki, amit a papnevelés során, illetve a papi életben meg kell valósítani. Ebben segítenek a papnevelő elöljárók, s a papnak majd kellő önállósággal kell tudnia a maga papi életét kormányoznia. Amilyen mértékben jutott el a *regimen sui*-hoz, olyan mértékben tud majd *servus Dei* lenni, azaz lesz hasznos a szolgálata.

A lelkipásztori erények között foglal helyet az engedelmes-ség erénye. De melyek is a lelkipásztor számára oly fontos erények? Két csoportot különböztethetünk itt meg, éspedig 1) azokat, melyekre a papnak, mint papnak van szüksége. Ezek: a jó keresztény élet, hit és vallásos érzület, alázatosság, türelem és szelídség, józanság és mérséklet, tisztaság, erkölcsös és magába vonult élet, önfeláldozó lelkiület és a szegénység kedvelése, végül a lelki erősség, és 2) azokat, melyekre a lelkipásztornak, mint a nép pásztorának van szüksége. Ezek: a lelkipásztori tudomány, életszentség (jamborság), a lelkipásztori okosság és buzgóság.⁵⁴

⁵⁴ Vö. RÉZBÁNYAY, J., *A lelkipásztor személye*, in: *Hittudományi Folyóirat* 8 (1897) 398–399.

A korábbi Kódex kifejezetten említette, hogy a klerikusoknak fokozottabban kell az életszentségre törekedniük, szemben a világi hívőkkel.⁵⁵ Ez pedig az összes erények hősiegy gyakorlására vonatkozott, köztük az engedelmességre is. Tulajdonképpen minden kötelesség teljesítése az engedelmesség kategóriájába is tartozik, tehát a klerikusi kötelességek mind.⁵⁶

3. Az engedelmesség a kánonjog tükrében

Mindezidáig az engedelmesség erényéről, neveléséről, szoltunk. Elérkeztünk ahhoz a ponthoz, amikor az engedelmesség készségét feltételezve, vázolhatjuk a kánonjog által megkívánt engedelmességet, közelebbről a klerikusi és a szerzetesei engedelmességet, melyeknek közelebbi alapja a felszenteltség és az inkardináció, illetve a klerikusi állapot, végül a szerzetes fogadalom.⁵⁷

3.1. A klerikusok kánoni engedelmessége

Az engedelmességgel kapcsolatban a Kódex főleg a pápát és a saját ordináriust jelölte meg, mint fő tekintélyeket, de ide értendő az összes törvényes feljebbvaló is. Ugyanakkor az engedelmességnek a hitbeli tanítás vonatkozásában is van jelentősége, hiszen a klerikus, mint Krisztus szolgája, egyúttal az Egyház szolgája is, aki nem a maga nevében beszél, ezért az Egyház tanítása szerint, annak szellemében kell gondolkodnia és beszélnie, együtt érezve az Egyházzal (*sentire cum Ecclesia*). Mindazonáltal a kánoni engedelmesség sem vak és határ nélküli engedelmesség. Mindig feltételezi

55 Vö. 124. k. CIC 1917: „A klerikusok kötelesek a laikusoknál szentebb külső és belső életet élni s nekik erényben és jó cselekedetekben jó példát adni.” Ez az előírás nagyon kitűnő kifejezése volt annak, hogy a tekintély hordozójának sokkal inkább kötelessége az erkölcsi eszmény megtestesítése, mivel ez adja tényleges tekintélyének erkölcsi tőkét.

56 Ide soroljuk az állapothelyi, a hivatalhelyi és az esetleges megbízásból származó kötelezettségeket.

57 Vö. ERDŐ. P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2003, 240.

a klerikus pozitív hozzáállását, alkotó kedvét, az előljáró részéről pedig az értelmes rendelkezés elvét. Az engedelmesség körét általában és sajátosan szokta meghatározni a kánonjog tudománya. Így általában a kánoni engedelmesség határait a természetjog és a tételes egyházi törvény vonja meg. Ez azt jelenti, hogy az illetékes előljáró sohasem parancsolhat semmi olyat, ami az isteni törvénnyel, joggal és a kánonjoggal (előírás vagy tilalom) ellentétes. Ez a parancs lehet figyelmeztetés is.⁵⁸ Nem parancsolhat bűnös dolgot sem. Adott esetben figyelembe veendő az előljáró felmentési jogköre, az érvényes törvényrontó jogszokás, illetve a részleges jog előírása, valamint az esetleg érvényben levő privilégium, végül a konkordatárius jog előírása.⁵⁹ Természetesen, ha nincs tételes kánoni törvény, úgy rendelkezhet az erkölcsi törvényszabta kereteken belül az előljáró.⁶⁰ A kánoni engedelmesség továbbá, az egyházi hivatalra és a klerikusi állapotra és az azokkal kapcsolatos dolgokra vonatkozik. Ezért az előljárónak jogában áll olykor kiterjesztenie az engedelmesség megkövetelését olyan esetekre is, amely ugyan a klérus magánjellegű tevékenységét érinti, de az engedelmességet a vallás, az erkölcs érdeke, vagy a papság tevékenységének a védelme, illetve működésének hatékonyabbá tétele teszi indokolttá. Ezen túl, ha az előljáró még fokozottabb engedelmességet kíván meg, úgy azt vagy egyéb címen, például szerzetesi fogadalom, magánfogadalom, ígérő eskü címén teheti meg (ha klerikusa ilyen fogadalmat, vagy esküt tett). Ebben az esetben a kötelezettség jogi jellegű is (*ex iustitia*).⁶¹ Egyéb esetben az engedelmeskedés csak erkölcsi kötelezettségként (*ex virtute*) értendő. Esküt, vagy ígéretet bizonyos hivatalok esetében ma is előír a Kő-

58 Vö. WERNZ, F.–VIDAL, P., *Ius Canonicum Codicis Normam Exactum*. Tomus II. *De personis*, Romae 1928, 101.

59 Vö. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. Vol. I., Taurini, Romae 1948, 215.

60 Bár ez utóbbi esetben a kötelezettség nem jogi, hanem erkölcsi jellegű lesz.

61 A jogi kötelezettség azt jelenti, hogy az adott előírás megsértése büntetés terhe alatt kötelez, vagy ilyen kötelezettséget adhat neki az előljáró. Az erkölcsi kötelezettség esetében a „bűn terhe alatt kötelező” az irányadó elv.

dex.⁶² A püspök előírhat az egyházmegyéjében ilyen szokást egyéb hivatalok elnyeréséhez is.⁶³

A kánoni engedelmesség megkövetelése, vagyis a klerikus jogi értelemben vett kötelezése (ami nem megfélemlítés, nem megfélemlítés, nem kényszer alkalmazása, nem megzsarolás, nem szükséges információ visszatartása!) sajátosan az alábbiakat jelenti: 1) A klerikus köteles elfogadni azt a hivatalt, amit az ordinárius kijelöl számára. Az ordináriust a megfelelő hivatal kijelölésében két dolog kell, hogy vezesse: *a)* az Egyház szükséglete: nincs más eszköze a szükséglet kielégítésének, mint a klerikus kijelölése az adott hivatalra; *b)* a kánoni akadály hiánya: a klerikus egészséges, nem kell a nép gyűlöletétől tartani, a klerikust nem fenyegeti semmi olyan veszély, aminek lelke kárát látná; illetve ha a klerikusnak nincs olyan hivatala, ami összeférhetetlen (*incompatibilitas officiorum*) a kilátásba helyezett hivatallal.⁶⁴ Ilyen akadály fennálltának megítélése már nem tartozik olyan kizárólagossággal az ordinárius megítélésére, mint az előbbi feltételé, vagyis az egyház szükségletéé. Éspedig azért nem, mert sokszor olyan személyes és főleg belső akadályozó körülményekről van szó, melyeket csak maga a klerikus ismerhet.⁶⁵ Itt tehát az ordináriusnak nagy emberismeretről és bölcsességről kell tanúságot tennie a kellő döntés meghozásához.

62 Vö. 833. k. 5–8. pontjai esetében hűségeskü letétele kötelező a hatályos latin jog szerint, míg ugyanezen kánon egésze jelzi a hitvallás letételére kötelezettek listáját. Vö. ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2003, 424.

63 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmessége*, in: *Religio* 75 (1916) 18.

64 A hivatalok összeférhetlenségére vonatkozóan a kánonjog taxatív módon fel tudja sorolni azokat az eseteket, amelyekben a törvényhozó kifejezetten úgy rendelkezett, hogy az adott hivatal más adott hivatallal összeférhetetlen, vagy idő, tárgy, kompetencia, a dolog természete, körülmények miatt. Mivel a jog nem tiltja, a püspök kezelhet bizonyos hivatalokat ezen felül úgy, mint amelyek valamilyen sajátos ok miatt összeférhetetlenek. Ezt vagy a részleges jog, vagy törvényes jogszokás tartalmazza, vagy csak tényleges szokás, vagyis illetén kormányzati beállítottságát ismerő alárendeltjei ismerik.

65 Vö. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. Vol. I., Taurini, Romae 1948, 215.

Mindazonáltal alapelveként itt is megállapítható, hogy az ordináriusra tartozik annak végső megítélése, hogy rendelkezéséből miféle fizikai, erkölcsi, lelki károk/előnyök keletkezhetnek a klerikusra, vagy az Egyházra nézve.⁶⁶ Ha nehéz is a parancs elfogadása, ilyen körülmények között is tartózkodnia kell a klerikusnak az előjáró illetéktelen és tiszteletlen bírától, illetve a nyilvános zúgolódástól. Ugyanakkor lehet megalapozott a klerikus kételye, hogy súlyosan méltánytalan és jogtalan volt az előjárói parancs. Ilyen kétely esetén mi a teendő? Nemcsak az ordinárius kerülhet nagy dilemmába a rendelkezése során, hanem a klerikus is az engedelmisséggel kapcsolatban. Az alapelv, hogy engedelmeskedni kell a főpásztornak, bizonyos kivételt látszik megengedni. A dolog megítéléséhez az első elvet a perjogból vesszük: *nemo iudex in causa sua*. Magát a dolgot sérelmesnek érző klerikus tehát nem lehet az ügy eldöntője, bírója.⁶⁷ Kétely esetén az előjárói parancs érvényességét kell vélelmeznünk, ez lenne a másik elv, tehát végre kell azt hajtani.⁶⁸ Ha a

66 Megjegyezzük, hogy „a püspök disponálási joga nem önkényes. Az *amovibilis ad nutum* nem azonos az *amovibilitas arbitraria*-val, sem a *fraudulenta remotio*-val, mint a jogászok mondják. Minden áthelyezésnek *absque dolo et non ex odio* kell történnie. (...) Továbbá minden dispositionnak igazságos okból, *ex justa causa* kell történnie. A hívek és a pap java egyaránt megkívánja ezt. Ugyanis a feltűnően gyakori és indokolatlan áthelyezés miatt elhelyezett pap jóhíre föltétlenül csorbát szenvedne; de másrészt a hívek érdekével, a *bonum animarum*-mal is ellenkezik a lelkipásztorok sűrű, ok nélkül való változtatása, mert hiszen az igazi, hathatós pastorationak létfeltétele, hogy hívő és papja kölcsönösen megismerjék egymást és így kifejlődjék közöttük az a belsőleges viszony, amelynek a lelkiatyja és gyermekei közt fenn kell állania”. Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 91.

67 Ebben a szituációban az előjáró nem félként, hanem eleve bíróként van jelen az ügyben!

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

klerikus sérelmesnek érzi az előjáró döntését, úgy a felsőbb egyházi hatósághoz felfolyamodással élhet (*recursus hierarchicus*), melynek tiszte, hogy érdemben elbírálja, vétett-e a sérelmező közvetlen előjárója, akár az eljárásmódban, akár a döntés meghozása során (*in procedendo et in decernendo*).⁶⁹ Hasonló módon, az engedelmesség szellemében kell elfogadnia a klerikusnak azt is, ha a törvényes előjáró elmozdítja hivatalából, vagy ha nyomós ok miatt nyugállományba helyezi, vagy bünteti, vagy súlyos ok miatt nem ad neki egyházi hivatalt. 2) A másik engedelmességre vonatkozó előírás a helybenlakási kötelezettség (*residentia*), amely három dolgot foglal magában; *a*) az ordinárius a kánoni méltányosság figyelembevételével visszahívhatja azt a klerikusát, aki törvényesen más részegyházban végzi szolgálatát; *b*) törvényesen az ő joghatósági területén tartózkodó máshová inkardinált klerikustól, szintén a méltányosság szemmel tartásával, megvonhatja az ott tartózkodás

69 „Bár minden pap köteles a püspök intézkedéseit engedelmisséggel fogadni, ebből korántsem következik, hogy nem fordulhatnak elő olyan okok, amelyek miatt bárki is joggal kérheti az intézkedés megváltoztatását éppúgy, amint vannak kánoni okok, amelyek indokolttá teszik az egyházi hivatalról való lemondást (pl. gyenge egészség, a nép gyűlölete...). Ily okok fennforgása esetén a kérdéses munkakör elfogadása inkább a közjó hátrányára, mint előnyére válnék, azért a kormányzói bölcsesség megkívánja a felmentés megadását. Vannak olyan munkák is, amelyek kevésbé mondhatók papi ténykedéseknek, amelyekre még impliciten is alig vállalkozott a pap, amikor a lelkek üdvének munkálására belépett az egyházi rendbe; más munkakörök sokszor egészen egyéni hajlandóságot, tudást, tehetséget és rátermettséget kívánnak, pl. egy egyházmegyei lap vagy directorium szerkesztése, profán tárgyak tanítása valamely középiskolában vagy jogakadémián, irodai munka az egyházmegyei hivatalban stb. Ha valaki nem érzi magában azokat az egyéni kvalitásokat, amelyek ily különleges, a szorosán vett papi munka perifériáján már kívül eső foglalkozáshoz szükségesek, jogosan kérheti felmentését. De természetesen a felmentésre szolgáló okok fennforgásáról és elégséges voltáról a püspök fogja a végső szót kimondani, aki a körülmények mérlegelésénél egyedül a legfőbb elvet, a *suprema lex salus animarum*-ot fogja szeme előtt tartani.” Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 90.

és ottani tevékenykedés jogát; c) az ordinárius kifejezett engedélye nélkül nem vonulhat a klerikusa szerzetesrendbe.⁷⁰

A püspök parancsolási joga rendkívüli körülmények között tágabbá válik, így pl. a törvényekben rögzített misézési kötelezettségen túl (természetesen a törvény szabta lehetőségeken belül) is előírhatja a gyakori misézést a lelkipásztori hiány miatt. Ilyen esetben akár már nyugalomban levő papokat is felkérhet tartósabb kisegítésre. Nyilvánvalóan, életkörülményeik, egészségi állapotuk, egyéb elfoglaltságaik előzetes mérlegelésével.⁷¹ Sőt, a püspök kö-

70 Ez a lépés az egyházmegyéből való távozásnak egyik oka csak. Általános elv, hogy ha valamely klerikus bármi okból is el kívánja hagyni az egyházmegyéjét, köteles „kérelmét és annak indokait kellő tisztelettel főpásztora elé terjeszteni. Ha a püspök – akár a nagymérvű paphiány miatt, vagy bármely alapos oknál fogva – úgy találja, hogy az elbocsátás egyházmegyéje és hívei érdekével ellenkeznék, nem köteles a távozási engedélyt megadni, mert hiszen elsősorban saját egyházmegyéjének érdeke szempontjából kell elbírálni annak kérését, akit egyedül az egyházmegye szolgálatára szentelt. De ha a távozás megtagadására nincsen komoly ok, akkor *justa causa* nélkül nem tagadhatja meg az engedélyt. (...) Bármely papnak joga van a vélt sérelem ellen orvoslást keresni a püspök fölöttes hatóságainál. Maga a Szentszék is nem egy esetben hozott a papok szabadságára kedvező döntést a püspök marasztaló rendelkezésével szemben.” Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 294–295. Amennyiben misziós területre kívánnának egyházmegyes papok menni, úgy különösen fegyelmezett és minden szempontból rátermett papot szabad csak elengedni, mert „nagyon is beigazolódom, hogy kellő jámborságban és tudományban szűkölködő, fegyelmezett életmódnélküli papok kivándorlása nemcsak a katolikus hitéletnek szokott kárára válni, hanem többnyire maguknak az ilyen papoknak is romlására vezet”. Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 297. Ami pedig a szerzetbe lépést illeti, „semmilyen ígéret vagy kikötés nem befolyásolja a világi papoknak azt a jogát, hogy bármikor szabadon léphessenek szerzetbe. Az egyház, mint Krisztus tanításának hűséges őre, minden időben igen magasra értékelte az evangéliumi tanácsokat. Azért, amikor hangoztatja, hogy a papoknak nem szabad elhagyniuk egyházmegyéjüket, nem szándéka szolgáit az evangéliumi tanácsok útjától visszatartani. Tehát engedelmisségi ígéretükkel nem mondanak le a status perfectior választásának jogáról, hanem ellenkezőleg, ez az ígéret csak e hallgatóságos megszorítással kötelez: nisi ad statum perfectiorem vocatus fuero”. Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 299.

71 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 93–94.

telezheti papjait arra is, hogy misét celebráljanak ad mentem Summi Pontificis, vagy ad intentionem ordinarii, illetve az egyházmegye elhunyt papjaiért.⁷²

A püspöknek figyelmeztetnie kell papjait, hogy olyan feladatokat ne vállaljanak, melyek ellentétesek a papi szolgálattal. Ilyennek minősül a pszichoanalitikusi tevékenység. A törvénynek nem engedelmeskedő papokat figyelmeztetés után büntetnie kell, feltéve, ha nem engedelmeskednek a figyelmeztetés után sem.

A püspök eltilthatja papjait olyan tevékenységek vállalásától is, melyek nem illenek a klerikusi állapothoz, vagy amelyek az Egyház hitelességét veszélyeztetik. Ez bizonyos publikációkra, könyvkiadásra, médiaszereplésekre, világi társaságokban, szakszervezetekben, politikai pártokban való részvételre, állami funkciók vállalására vonatkozhat. Az ilyen döntések előtt világosan kell látni, hogy a döntés valóban szolgálja-e az egyházi közjót és a klerikus saját lelki javát.⁷³

72 Vö. MIHÁLYFI, Á., *A nyilvános istentisztelet. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből*, Budapest 1918, 391.

73 Az úgynevezett „tiszán világi ügyekben a püspök nem rendelkezhetik papjaival, mivel az egyház főpásztorai lelki joghatóságukat nem a földi dolgokra, hanem kizárólag a hívek lelki vezetésére nyerték. Tehát nem szabhatja meg, kire hagyják a papok magánvagyonukat, mire fordítsák atyai örökségüket (*bona patrimonialia*). Itt is láthatjuk a különbséget a világi pap és a szerzetes engedelmesége között. Míg a szerzetes mindenben teljesen lemondott saját akaratáról és még a legkisebb dologban is tartozik törvényes előjárójának engedelmeskedni, addig a világi pap csakis egyházi ügyekben vagy világi ügyek egyházi vonatkozásában van püspökének alárendelve. De azért előfordulhatnak olyan esetek, hogy a püspök magasabb egyházi érdekek védelmére, közvetve papok világi ügyeibe is beleszólhat. Így (...) bár a püspök nem határozhatja meg, hogy kire hagyják papjai magánvagyonukat, mégis a hívők megbotránkozásának és a papság meggyanúsításának elkerülése végett megtilthatja, hogy összes vagyonukat gazdaasszonyukra hagyják. (...) Hasonló szempontból kell elbírálni azt a kérdést, van-e a püspöknek joga polgári és politikai jogaik gyakorlásában korlátozni a papok szabadságát. Mivel e jogok magukban véve, mint világi ügyek, a püspöki joghatóság keretein kívül vannak, azért per se nem rendelkezhetik a püspök e téren; de megteheti *per accidens*, ha pl. valamely pap jogának gyakorlásával botrányt okozna, visszaélne vele vagy elhanyagolná papi kötelességeinek pontos teljesítését. Tehát általánosságban véve minden pap szabadon élhet aktív válasz-

3.1.1. A kánoni engedelmesség forrása

A püspök iránti engedelmesség a Szentírás tanúsága szerint isteni jogú, tehát apostolutódi minőségben törvényesen parancsol a püspök a híveinek. A papokat szorosabb kötelék fűzi a püspökhöz,

tőjőával, és az egyházi hatóságnak nincs joga a papok politikai pártállását befolysolni mindaddig, míg megengedett határok közt mozognak. Azonban, ha valamely pap annyira megfélelkeznék magáról, hogy egyház- vagy vallásellenes politikai pártot támogatna, a meglevő társadalmi rend ellen irányuló mozgalmak mellé szegődnek, titkos- vagy papi állással össze nem egyeztethető társulásokba lépne, joggal felemelhetné a püspök ez ellen tiltakozó szavát. (...) Ami a passzív választójogot illeti, az egyház elvben nem ellenzi, hogy papjai is fogadhassanak el képviselőiséget, mert méltányosnak (...) tartja, hogy az egyház fölfogásának is legyenek képviselői, az egyház érdekeinek is legyenek hivatott szószóloői abban a testületben, amely sokszor az egyházat nagyon is közelről érintő kérdésekben hoz törvényeket. (...) Azonban homlokegyenest ellenkeznék a papi fegyelemmel, a köteles szubordinációval és így a kánoni engedelmisséggel, sőt az egyház felfogásával is, ha valaki önhatalmúlág keresné a mandátumot. Ugyanis a pap az egyház szolgálatára szentelte magát, tehát elsősorban a maga specifikus papi munkakörét tartozik betölteni és így a lelkek üdvén közreműködni, – hacsak valami magasabb érdek mást nem parancsol. (...) Annak elbírálása azonban, vajon fennforog-e ez a magasabb érdek, nem lehet sem alkalmas, sem jogosult az aspiráns, hanem egyedül annak törvényes előjárója. Egyedül a püspök képes objektív szempontból megítélni, hogy *a)* kívánatos-e a közjóra a mandátum megszerzése, *b)* nélkülözhet-e az egyházmegye egyes papokat, hogy azok állandóan az országgyűlés helyén tartózkodjanak, – mert hiszen az nem érdeke sem az államnak, sem az egyháznak, hogy valaki képviselői címmel díszeljen és semmi tevékenységet se fejtsen ki a törvényhozó testületben – és végül *c)* vajon megvan-e a jelöltnek a szükséges rátermettsége, – mert nem az a fő, hogy sok papi ember üljön a törvényhozó teremben, hanem hogy az ott lévők igazán tartalmas, súlyos egyéniségek legyenek, akik az egész klérusnak becsületére és az egyháznak dízére váljanak. (...) A képviselőiséggel azonos elbírálás alá esnek más olyan állások vagy hivatalok, amelyek a papi állással alig férnek össze vagy azért, mert túlságosan lekötik a papot egyházi tevékenységei rovására, vagy azért, mert a papi állás tisztességével összeegyeztethetetlenek, vagy mert a nép közt feltűnést, botrányt okoznának. Az ilyen hivatalok elvállalását a püspök szintén megtilthatja, vagy legalább is megkövetelheti, hogy engedélyt minden egyes esetben kikérjék.” Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in *Religio* 75 (1916) 96–100. Megjegyezzük, hogy a fenti elvek ma is érvényben vannak, annak ellenére, hogy a hatályos jog nemkívánatosnak minősíti a fenti tevékenysé-

mivel ők a püspök munkatársai, s mivel a püspöktől kapták a szent rendet, így ők a püspök lelki fiai, s a fiak engedelmisséggel tartoznak atyjuknak. Ennek az engedelmisségnek a kifejezésére az első századokban nem keletkezett sajátos jogintézmény, vagyis a felszenteléskor tett engedelmisségi ígértet, mivel a papok a püspökkel láthatóan egy közösséget alkottak.⁷⁴ Ez csak később keletkezett, amikor egymástól már távol éltek a papok és püspökök.

3.1.2. Tisztelet, engedelmisség és rendelkezésre állás

A vonatkozó kánonok a klerikusoknak a kormányzati hatóságokkal szembeni alapvető kötelezettségeit rögzítik, tehát a szolgálat konkrét gyakorlására vonatkoznak elsősorban. Az, amit az összes hívő esetében kötelességgént olvasunk, hogy engedelmeskedjenek a szent pásztoroknak, s hogy őrizzék meg az Egyházzal a közösséget, ez a klerikusokra kettős címen is érvényes. Úgy is, mint krisztushívők és úgy is, mint klerikusok, kötelesek engedelmeskedni és a hierarchikus közösséget megőrizni.

3.1.2.1. Tisztelet és engedelmisség

Krisztus a világ végéig tartó feladatot adott népének, s ezt a feladatot csak szabadon vállalva és szervezett módon lehet megvalósítani. Ezért rendelt törvényes tekintélyt közösségei élére, akik írá-

geket a papok részéről. Ennek oka pedig az, hogy a fenti sorok a doktrinális elvet szögezik le, míg a hatályos jog a törvényhozó törvényes döntése értelmében egy pozitív, ún. disziplináris elvet fogalmazott meg általános elvként, ám az alapelv a régi, mivel a hatályos előírás kivételt szintén lehetővé tesz. Ma az ilyen jellegű papi aktivitásnak inkább indirekt módon kell megvalósulnia, nevezetesen a társadalmi igazságosságra való nevelésben, az ember és a társadalom teljes, integrált látásmódjának a tanításában, a közjó, az emberi jogok és a béke nem direkt politikai eszközökkel történő védelmében. Vö. BERTONE, T., *Obblighi e diritti dei chierici missione e spiritualità del presbitero nel nuovo Codice*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 67.

⁷⁴ Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 12.

nyítják annak életét, pásztorként tanítván, megszentelvén és kormányozván a nyáját.⁷⁵ E tekintély nélkül a hívó, de a pásztor is, tévutakra juthat, mert e tekintély kezeskedik azért, hogy egy ióta se vesszen el ama parancsokból, amit Krisztus övéinek megtartás végett parancsolt. Ezért a hívek pásztoroknak való engedelmességét nevezik az Egyházzal való közösség megtartása kötelezettsége kifejeződésének. Ez a közösség minden más jog és köteletség feltétele.⁷⁶ Mivel a keresztséggel az ember nemcsak Krisztushoz kapcsolódik visszavonhatatlanul, hanem az Egyház látható közösségének is tagjává válik, személy lesz, sajátos kötelezettségekkel és jogokkal. Az egyházi hatóság határozza meg az isteni jog alapján a történelmi – társadalmi szituáció figyelembevételével e kötelezettségek és jogok konkrét gyakorlási módját,⁷⁷ kijelölve ezzel a Krisztusról való tanúságtétel fő és megkerülhetetlen irányát.

A szent pásztorok iránt minden hívó tehát tisztelettel⁷⁸ és engedelmességgel tartozik.⁷⁹ E nélkül az ún. egyházi engedelmesség

75 A pásztoroknak ez a tevékenysége sajátosan új minőséget és küldetést jelent a krisztushívők között, amit jeleznek azok a kifejezések, hogy in persona Christi Capitis, vagy nomine Ecclesiae agunt. Vö. BERTONE, T., *Obblighi e diritti dei chierici missione e spiritualità del presbitero nel nuovo Codice*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 58.

76 Vö. CELEGHIN, A., *Obligationes, iura et associationes clericorum*, in: *Periodica* 78 (1989) 14.

77 Vö. GHIRLANDA, G., *De obligationibus et iuribus christifidelium in comunione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio*, in: *Periodica* 73 (1984) 336–340.

78 A tekintélytisztlet erényéről van itt szó (*observantia*), ami az alábbi jelent: „A tisztelet általában más kiválóságának, értékeinek elismerése; egyes személyekkel szemben e kiválósághoz mért illő magatartás. Ez a tisztelet megillet mindenkit, aki valamely érték, kiválóság hordozója, akár egyenrangú velünk, akár alattvalónk; ezért tisztelet jár az egyszerű szolgának, cselédnek is, ha különös erényei erre méltatják s bizonyos általános tisztelet illet minden embert személyi méltóságának, halhatatlan lelkének megbecsüléseképpen. A tekintélytisztlet a feljebbvalónak, a vezetői, kormányzói hatalom, méltóság hordozóinak kijáró illedelmes magatartás.” Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan* II., Budapest 1940, 75. A kánoni tiszteletadás inkább a külső tiszteletadás jeleire, a tiszteletlen beszéd mellőzésére vonatkozik.

79 Ezt nevezzük a hívek általános engedelmisségi kötelezettségének. Vö. OJETTI, B., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici* II. *De personis (Canones 108–144)*, Romae 1930, 91.

(*oboedientia ecclesiastica*) nélkül Isten népe nem rendezetten, hanem kaotikusan élne. Ennek az engedelmességnek az alapja az előljáró mivolt, közelebbről az a vonás, hogy „a püspökök, akik isteni rendelés folytán lépnek az apostolok helyére a nekik adott Szentlélek által, az egyházban pásztorokká válnak, hogy maguk is a tanítás tanítómesterei, a szent istentisztelet papjai és a kormányzás szolgálattevői legyenek (375. k. 1. §). Nem akármiféle engedelmeségről van szó, hanem a pásztoroknak, mint Krisztus képviselőinek kijáró engedelmességről, vagyis amit a hit tanítóiként és az Egyház vezetőiként parancsolnak, azokban a dolgokban kell keresztény módon a híveknek engedelmeskedniük (vö. 212. k. 1. §). Ez azt is jelenti, hogy nem a pásztor személyes életszentsége miatti az engedelmeskedési kötelezettség, hanem a felszentelt volt és a törvényesen birtokolt hatalom (hivatal) az engedelmesség közvetlen oka. Az engedelmeskedés továbbá lelkiismeretben kötelező és felelős engedelmeskedés, ami azt jelenti, hogy „nem egyszerűen azért kell engedelmeskedni, mert parancsoltak valamit, hanem azért, mert törvényesen parancsolták, továbbá hogy kezdeményező módon kell engedelmeskedni, mikor a parancs teret enged a saját kezdeményezéseknek is. Vagyis mikor a parancs törvényes, együttműködő lelkülettel kell engedelmeskedni”.⁸⁰

Ez a kötelezettség a klerikusok számára sajátos jelentést kap,⁸¹ hiszen ők maguk is pásztorok, ám ők is a krisztusi tekintély vonzáskörében vannak. Az ő saját pásztoruk elsősorban a pápa és a saját ordináriusuk (megyéspüspök, szerzetes intézményben a nagyobb előljáró). A keleti Kódex hozzáteszi még a pátriárkának való engedelmességi kötelezettséget is.⁸² Ezt az engedelmességet nevezzük kánoni engedelmességnek (*oboedientia canonica*). A kánoni szó jelzi azt, hogy csakis az egyházi törvények adják forrását, tartalmát

80 Vö. *Az Egyházi Törvénykönyv* (A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal. Szerkesztette, fordította és a magyarázatokat írta ERDŐ PÉTER), Budapest 2001, 222–223.

81 SABBARESE, L., *I fedeli costituiti popolo di Dio. Commento al Codice di Diritto Canonico*. Libro II., Parte I. (Manuali 6), Roma 2003, 98.

82 Vö. SALACHAS, D.–SABBARESE, L., *Chierici e ministro nel codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Roma 2004, 111.

és kiterjedését ennek az engedelmességnek.⁸³ Az előjáróban, közelebbről a püspökben Krisztusnak, mint legfőbb pásztornak a tekintélyét illeti tisztelet.⁸⁴ Ezért a püspöknek nemcsak az erkölcsi, hanem a jogi előírásai is lelkiismeretben köteleznek. Az előjárónak ezek a jogi előírásai, röviden parancsai a maga részleteiben az alábbiakat jelentik: törvény, egyedi parancs, ítélet, feddés, intés, dorgálás, figyelmeztetés, tanítás.

A saját püspök iránti alapvető engedelmesség különböző címen nyugszik: 1) ugyanazon papságban és apostoli szolgálatban való részesedés (LG 28), 2) a hierarchikus függés, 3) az inkardináció és 4) a papszenteléskor tett engedelmisségi ígéret.⁸⁵ A javadalmi rendszer virágkorában eskü (*iuramentum*) alapján is létezett az engedelmisség. Ez esetben nemcsak ex fidelitate, hanem ex iustitia, közelebbről a vallásosság erénye alapján is (tehát új jogcímen is) fennállt a kötelezettség.⁸⁶ Ha nem is származik belőle „az engedelmisségnek új tárgya, de igenis új jogcím, amelyben a püspök a már meglevő kötelességet követelheti, sőt (...) ez az ígéret mintegy szerződés (*quasi-contractus*), mert csak e föltétel alatt nyerhető el a papszentelés”.⁸⁷ Ebből adódóan a kánoni engedelmisségnek a fenti négy forrása van (tituli *oboedientiae*), de valójában mindegyik csak jobban kifejezést ad Krisztus rendelkezésének.⁸⁸

83 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 10.

84 Vö. CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico – pastorale* I., Roma 1996, 384.

85 Vö. CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico – pastorale* I., Roma 1996, 383–384. Ez az ígéret azonban nem minősül fogadalomnak, hanem csak nyomatékosítása annak, hogy engedelmes lesz (*ex fidelitate*), melyre már egyéb címen, az isteni és az egyházi jog alapján kötelezett. Vö. BÁNK, J., *Kánoni jog* I., Budapest 1960, 520. Ez az ígéret tehát nem Istennek, hanem embernek tett ígéret, így nem fogadalom. Vö. Scheffler, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 15.

86 Vö. VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici* I., Parisiis, Bruxellis 1937, 218.

87 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 16.

88 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 14.

Kik tartoznak kánoni engedelmességgel a püspök iránt? 1) Az egyházmegyébe inkardinált összes pap és klerikus; 2) az ott lelki-pásztorokodással foglalkozó szerzetesek; 3) az exklauztrált és a rendből elbocsátott klerikusok, akiket a püspök ideiglenesen felvett; 4) Más egyházmegyébe inkardinált papok, akik hosszabb időt töltenek az adott egyházmegyében. Ám ezek esetében az engedelmesség terjedelme kisebb, mivel csak azokban a dolgokban kötelesek a püspöknek engedelmeskedni, melyek viselkedésükre és papi életmódjukra vonatkoznak.⁸⁹

Az az engedelmesség, amit a kánon megkövetel a kánoni engedelmesség, ami közvetlenül vagy közvetetten a klerikusi állapottal és a pásztori szolgálattal van kapcsolatban. Ennek az engedelmességnek az alapja a kormányzati hatalom, s ennek terjedelme jelöli ki a parancsolási és engedelmességi illetékességet. S ez püspök esetében magában foglalja a törvényhozói,⁹⁰ a bírói, a végrehajtói és a tanítói hatalmat.⁹¹ Ami kizárólagosan a klerikus belső életére tartozik, vagy amit a jog a szabad rendelkezésére bocsát, nem lépnek be a kánoni engedelmesség kategóriájába, tehát azokon a területeken a klerikusnak törvényes önrendelkezése, autonómiája

89 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 18–19. Nem jogi jellegű a kötelezettség, ám lelkiismeretben komoly megfontolás tárgyát képezik a püspöknek a papjai számára előírt viselkedésetikái előírásai. Egy ilyen gyűjteményt nevezhetünk etikai és illemkódexnek. Amennyiben püspöki tekintély írja elő ezek megtartását, úgy azok lelkiismeretben köteleznek.

90 A püspök törvényhozói hatalma jelenleg nagyon limitált, fontosabb feladata az, hogy az érvényben levő törvények betartását ellenőrizze, s az esetleges törvénytelenéseket akár büntetés kilátásba helyezésével vagy kiszabásával szorítsa vissza. Alapelv továbbá az is, hogy a püspök nem hozhat az isteni joggal és a hatályos egyetemes joggal ellentétes törvényeket, kivéve, ha törvényrontó jogszokás bevezetésére van lehetőség (természetesen csakis tisztán egyházi törvény esetében). A törvények alkalmazásakor sohasem szabad szem elől tévesztenie a törvényhozó szándékát, vagyis a törvényhozó kormányzati beállítottságát.

91 Ez a tanítói hatalom azt jelenti, hogy nem tűrhet a hittel ellentétes véleményt sem az ígérvetítés, sem a szentségkiszolgáltatás, különösen a gyónatás során. A püspöknek adott esetben nyomatékosan fel kell hívnia gyónatópapjai figyelmét arra, hogy a gyónatószékben nem a saját, hanem az Egyház tanítását kötelesek a gyónóknak szeretettel és megértő módon elmagyarázni.

van.⁹² Megjegyezzük azonban ismét azt, hogy a klerikus helyzeténél fogva életének olyan vonatkozásaival (pl. öltözködés, bizonyos rendezvényeken való részvétel, stb.) is különleges közösségi hatást vált ki, melyek mások esetében a magánélet szférájához tartoznak. Ebből adódóan a püspök megtilthatja a papjai érintkezését „kétes hírű egyénekkal, az összeköttetést gyanús társaságokkal vagy rosszhírű nőnek alkalmazását házánál és általában mindazt, ami a papi állással ellenkezik, vagy amin a keresztény nép joggal megütköznék”.⁹³

Amennyiben a püspök nyilvánvalóan átlépné joghatósága törvényes kereteit, oda már nem kíséri el őt a kánoni engedelmesség érvényesítése. Tehát bármely pap megtagadhatja az engedelmességet az alábbi esetekben: 1. ha püspöke olyat kívánna tőle, ami egyértelműen ellenkezne Isten törvényével, akár a természetjog, akár a tételes isteni jog alapján.⁹⁴ 2. Ha a püspök úgy hágná át illetékességének határait, hogy *a)* parancsának tárgya nyilvánvalóan igazságtalan; *b)* olyan tárgykorben, helyen vagy módon rendelkezne, amihez nincs joga.⁹⁵ Sőt, azt kell állítanunk, hogy az egyházjog nem ismer föltétlen engedelmességet még a pápának sem. Az Egyház „elítelné ugyan annak az alattvalónak eljárását, aki minden rendelet és törvény felett kritikát gyakorolna, saját belátása szerint minősítené az egyházi hatóság minden intézkedését és így végeredményben önmagát tenné meg legfőbb törvényhozónak; de másrészt tekintettel van az egyházi törvényhozás arra is, hogy a hierarchia képviselői tévedhetnek és téves információkkal félrevezethetők. Márpedig a törvénytelen parancs teljesítése is törvényellenes cselekedet. Éppen azért ilyen esetekben nem kívánja az Egyház a jogta-

92 Így például az előjáró nem kötelezheti a klerikust arra, hogy szerzetbe lépjen, vagy hogy magánfogadalmat tegyen. Nem írhatja elő azt sem, hogy belépjen valamely pártba, egyházi társulásba.

93 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 22.

94 Kétség esetén az előjáró rendelkezését kell érvényesnek tartani, mivel in dubio debet praesumi pro Superiore, qui est in possessione imperandi et praecipendi.

95 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 22–23.

lan parancs betartását, hanem módot nyújt az alattvalónak törvényes jogorvoslásra. Ily jogorvoslás elsősorban a felszólamlás (*reclamatio iuridica*); vagyis joga van mindenkinek elsősorban a magához jogtalan parancsot adó közeghez fordulni és teljes tisztelettel kérni az intézkedés megváltoztatását. Maga a római pápa is megengedi, hogy világos tévedése esetén a püspökök egy időre felfüggeszék engedelmességüket és kérhessék intézkedése megváltoztatását. Így nyilatkozott III. Sándor pápa 1186-ban a ravennai érsekhez intézett levelében. Ha a pápa maga is elismeri, hogy rendelkezéseiben tévedhet, bizonyára a püspök is hozhat tárgyilag helytelen, jogtalan vagy káros rendeletet vagy parancsot. Ilyenkor a lelkiismeretes pap a botrány elkerülése végett meghajlik ugyan in foro externo főpásztora akarata előtt, de jogában áll elsősorban nála panaszát bejelenteni, felhívni figyelmét tévedésére és őt intézkedésének megváltoztatására kérni. Ha ily módon nem érne célt vagy bármilyen alapos okból nem akarna magánál a püspöknél jogorvoslást kérni, felfolyamodással (*recursus*) élhet a püspök törvényes felbbrvalóihoz”.⁹⁶

További szempont, hogy vannak bizonyos súlyos döntések, melyekben a püspök nem dönthet egy személyben, hanem vagy meg kell hallgatnia egyes személyeket, vagy valamely speciális tanács előzetes beleegyezésére van szüksége ahhoz, hogy valamely döntést jogilag érvényesen és megengedetten meghozhasson. Ebben a tanácsadó feladatkörben olykor világi krisztushívők is részt kapnak, mint szakértők.⁹⁷ Sőt, a pásztori okosság adott esetben olyankor is tanácsért fordulhat arra méltó és szakmailag kellően képzett emberhez, amikor erre az előljárót a jog nem kötelezi.

Felmerülhet olyan kérdés is, hogy miképp kell engedelmeskedni olyan esetben, ha több előljárónak is egy időben alárendelt egy klerikus. És az előljárók ugyanabban a kérdésben ellentétes módon rendelkeztek. Ebben az esetben különbséget kell tennünk két eset

96 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 24–25.

97 Vö. GHIRLANDA, G., *De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimptione et exercitio*, in: *Periodica* 73 (1984) 370–371.

között: vajon egyenrangú, vagy egymásnak hierarchikusan alá-fölrendelt előjárókról van-e szó. Ha a két parancs „egyenlőtlen rangú előjáróktól származik, akkor a magasabb rangúét kell teljesíteni, mert hisz ennek hatalma van az alacsonyabb rangú előjáró parancsát meg is szüntetni. Tehát a püspök parancsát előbbre kell helyezni, mint a püspöki helynöknek ezzel ellenkező parancsát, a pápáét előbbre, mint a püspökét. Azonban az érsek parancsa általánosságban nem áll a püspök parancsa fölött, mert az érseknek néhány, a jogban felsorolt esetet kivéve, nincs joghatósága a suffraganeusok felett; hasonlóképp nem múlja felül a püspök parancsa a szerzetesi előjáró parancsát, mert bár magában véve nagyobb a püspök hatalma, mégis szorosabb engedelmisségi kapocs fűzi a szerzetest rendi előjáróságához, mint a püspökhöz, kivéve ha lelkipásztorkodásba vágó ügyekről van szó. Ha egyenrangú előjárók adnak összeütköző parancsot, akkor (...) annak parancsát kell inkább teljesíteni, akinek az alattvaló valamely okból jobban le van kötelezve. (...) Ha egyiknek esküvel ígért engedelmisséget, azét kell teljesíteni; ha mindkettőnek esküvel ígért, akkor azét, akinek előbb esküdött (...) a jogi szabály szerint: qui prior est tempore, potior est iure”⁹⁸

Az engedelmisségi kötelezettségtől továbbá nem lehet önkényesen, de jogi úton sem szabadulni, mivel a jog azzal védi e kötelezettséget, hogy elévülés útján sem lehet megszabadulni tőle (199. k. 3. és 7.).⁹⁹

A törvényes parancsnak való makacs engedetlenség,¹⁰⁰ és az erre való felbujtás bűncselekmény és büntetendő (696. k. 1. § és 1371.

98 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 24–25.

99 Vö. ERDŐ, P., *Engedelmisség és szabadság az Egyházban az új Kódex szerint*, in: ERDŐ, P., *Az élő egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 133.

100 A büntetés kötelező, de előre meg nem határozott büntetés. Kiszabása előtt az érintettet írásban figyelmeztetni kell (*admonitio canonica*). Vö. DE PAOLIS, V., *Disobbedienza al legittimo superiore, delitto di* (Inobedientia), in: CORRAL, C.–DE PAOLIS, V.–GHIRLANDA, G. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo (Mi) 1993,

k. és 1373. k.).¹⁰¹ Az ilyen ítélet is, amennyiben a legfőbb földi fórum mondta ki, lelkiismeretben kötelező az elfogadása, tehát engedelmességet kíván tőlünk. A püspök az engedetlen klerikustól külön esküt is követelhet arra vonatkozóan, hogy a jövőben meg fogja tartani az előírt engedelmességet.¹⁰²

3.1.2.2. A rendelkezésre állás

Ismert dolog, hogy az Egyházban csak klerikusok nyerhetnek el olyan hivatalokat, melyek ellátásához rendi-, vagy egyházkormányzati hatalom szükséges.¹⁰³ Ami a rendi hatalmat illeti, itt nincs nehézség, mivel ezek a hivatalok a dolog természetéből adódóan csak klerikusokkal tölthetők be. Nehézségek ott jelentkezhetnek, ahol olyan hivatalról van szó, mely nem követeli meg a rendi, hanem csak a kormányzati hatalmat, s e hatalom gyakorlásában a laikusok is részt kaphatnak a jog által meghatározott módon. A kérdés az alábbi: a 274. k. 1. §-ban előforduló csak klerikusok kifejezésnek mi a pontos értelme. Kettős értelmet kell tulajdonítani ennek a kifejezésnek. 1) Abszolút érték: a rendi hatalmat kívánó hivatalokat csak klerikusok kaphatják, mivel csak ők képesek azok gyakorlására szentelésükből eredően. 2) Relatív érték: a csak kormányzati hatalommal járó hivatalok esetében, jöllehet szintén klerikusok azok, akik kaphatják, ám a jog előírása szerint világiak is részt kaphatnak bennük.

A 274. k. 2. § nemcsak az előző kánon következménye, hanem szentelésben vállalt kötelezettség is. A klerikusok ugyanis kötele-

101 Vö. GHIRLANDA, G., *Chierico* (clericus), in: CORRAL, C.–DE PAOLIS, V.–GHIRLANDA, G. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, 154.

102 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmessége*, in: *Religio* 75 (1916) 18.

103 Mindazonáltal a kanonisták szerint itt nem beszélhetünk szoros értelemben vett jogról. A klerikusnak inkább csak jogképessége van egyházi hivatal elnyerésére, mivel a kánon szövege csak azt mondja, hogy elnyerhetnek egyházi hivatalokat (*obtinere possunt*), s nem azt mondja a kánon, hogy elnyerni kötelesek (*obtinere debent*). Vö. CELEGHIN, A., *Obligaciones, iura et associationes clericorum*, in: *Periodica* 78 (1989) 34–39.

sek elfogadni és hűségesen teljesíteni azt a feladatot (*sicut bonus paterfamilias*), amit ordináriusuk rájuk bíz. Kivétel lehetséges, és ez a törvényes akadály fennállta, pl. inkompatibilis hivatal. Ám e törvényes akadály megítélése az ordináriusra tartozik. Ilyen akadálnak minősül a rossz egészségi állapot (*adversa valetudo*), a nép gyűlölete (*odium plebis*), a klerikust érintő lelki veszély (*periculum animi*).¹⁰⁴ Ha a klerikus sérelmesnek érzi a döntést, felfolyamodással élhet.¹⁰⁵

Jogcímén kívül sajátos ennek a kötelezettségnek a tartalma is. Ennek motívuma Erdő Péter szerint a következő: „Olyan egyházi tevékenységekre szóló megbízást is el kell fogadnia a klerikusoknak, amit világi nem végezhetne. De főként: a világi dolgok rendjének autonóm alakítására hivatott világítól az ordinárius normális körülmények között – úgy tűnik – nem követelheti, hogy teljes idejében és energiájával álljon rendelkezésre valamilyen egyházi tisztségben. Erre a laikus önkéntesen vállalkozhat (akár munkaszerződésben is).”¹⁰⁶

3.1.3. Egység és együttműködés

A klerikusok esetében az egyházi hatóság iránti tisztelet és engedelmesség kötelezettségét követi egy nem kevésbé fontos kötelezettség, nevezetesen a klerikusok közti testvéri egység és együttműködés kötelessége, ami szintén feltételezi az engedelmisséget (a közös cél rendezi az egyes akaratokat). Ennek az egységnek és együttműködésnek motívuma a kánon szerint az, hogy a klerikusok egy cél érdekében tevékenykednek, Krisztus testének, az Egyháznak az építésén, ami egységet, egyetértést és kölcsönös együttműködést kíván. Ám van ennél mélyebb teológiai motívum

104 Vö. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. Vol. I., Taurini, Romae 1948, 214.

105 Vö. GHIRLANDA, G., *Chierico*, in: CORRAL, C.–DE PAOLIS, V.–GHIRLANDA, G. (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, 154.

106 Vö. ERDŐ, P., *Egyházjog*, 241.

is, éspedig maga a felszenteltség, vagyis a Krisztus ugyanazon papságában való részesedés, mely egyesíti a felszentelteket (PO 8). Az együttműködés természetesen a püspökkel való együttműködésre is vonatkozik, ami elsősorban a püspök által adott hivatal lelkiismeretes végzésében áll. Mellékesen az apostoli kezdeményezésben, a célszerű stratégiák püspökkel és paptestvérekkel való megvitatásában. Ez azonban önmagában csak konzultatív természetű tevékenység. Normatív értéke csak akkor lesz, ha a püspök a terveket magáévá teszi, és végrehajtását elrendeli.

A klerikusokat egyesíti tehát a testvériség, az imádság köteléke. Az együttműködés konkrétabb módjairól a részleges jog rendelkezhet. Ezt szolgálhatja az is, hogy lehetőleg közösségben éljenek (*vita communis*). Ide tartozik a klerikusok társulási joga is. A 280. k. előírása nem szigorúan vett parancs, inkább buzdítás arra, hogy a klerikusok közösségben éljenek. Ahol ilyen szokásban van, ott azt meg kell tartani. Természetesen, ahol még nincs, ott, ha adottak a körülmények, érdemes kezdeményezni. Főleg a plébános és a káplán(ok) között célszerű ilyen közösség létrehozása. A szeminárium előjárói, esetleg az egyházmegyei hivatal klerikusai számára adottnak látszik egy ilyen közösség léte.

Felmerülhet a kérdés, hogy vajon a megyéspüspök kötelezheti-e közösségi életre a klerikusait? A Kódex nem tiltja ennek elrendelését, ámbar a kánon megfogalmazása nem szigorú előírást, hanem inkább ajánlást, buzdítást tartalmaz. Úgy gondoljuk, önmagában ez elrendelhető, ám a végrehajtás nem egyszerű. Ellenben ha a püspök úgy osztja ki a dispoziciókat, hogy több pap kerül egy helyre, akkor nagyobb annak az esélye, hogy kialakul köztük egy ilyen közösség, melynek nemcsak megtartó ereje van, hanem a lekipásztori célok összehangolását is nagymértékben szolgálja, nem beszélve a papi testvéri kapcsolat ápolásáról.

A közösségi élet kötelező a szerzetesintézmények és az apostoli élet társaságai házaiban. A világi intézmények számára lásd: 714. k.

Hasonló testvériség köti a világiakat is a keresztség értelmében. A köztük levő egység és együttműködés elismerése és előmozdítása a pásztorok feladata. Ez az elismerés és támogatás a világiak Egyházban és világban betöltött küldetésére vonatkozik. A klerikusok kötelesek elismerni és támogatni a világiak Egyházban és a világ-

ban betöltendő küldetését. Itt nemcsak az evilági dolgok autonómiájának tiszteletben tartásáról van szó, hanem arról is, hogy az Egyház tevékenysége organikus egységet alkot, s benne a világiaknak is tevékeny szerep jut.

3.1.4. Helybenlakási kötelezettség

A helybenlakási kötelezettség (*residentia*) szintén a szolgálattal kapcsolatos kötelezettségek egyike. Ez mintegy feltétele a rendelkezésre állásnak, vagyis az engedelmességnek. A helybenlakási kötelezettséggel járó főbb hivatalok a következők: megyéspüspökség (és a jogilag egyenlő elbírálású főpásztorok), koadjutor és segédpüspökség, plébánosság, káplánság, plébániai kormányzóság, lelkészség, stb. Az ilyen kötelezettség súlyos megsértése esetén büntetés is kiszabható (1396. k.). Azok a klerikusok, akiknek hivataluk alapján nincs helybenlakási kötelezettségük, inkardináltságuk alapján nem távozhatnak el egyházmegyéjükből jelentős időre a saját ordináriusuk legalább vélelmezett engedélye nélkül. Ezt a jelentősnek számító időt a részleges jognak kell megszabnia. A korábbi kódex ugyanilyen kifejezését az egyes szerzők különbözőképp értelmezték. Egyesek szerint ez az idő egy, mások szerint három hónapot is jelentett.

4. A szerzetesek engedelmességi fogadalma

Szerzetesek esetében a közelebbi engedelmességi alap maga a szerzetesi fogadalom (*professio religiosa, votum religiosum*).¹⁰⁷ A fogadalmat általában a vallási élet kifejeződésének kell tekintenünk,

¹⁰⁷ Fogadalmon az Istennek tett, jogilag is kötelező, valamely nagyobb jóra történő ígéretet nevezzük. Ebben különbözik az egyszerű ígérettől (*promissio*). Tehát nem egyszerű jószándék, nem is csak amolyan jó feltétel (*propositum*), mivel a „puszta jóföltételben nem akarjuk bűn terhe alatt kötelezni magunkat az ígért dolgok megtételére, a fogadalomban igen”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan* II., Budapest 1940, 27.

pontosabban annak erősítését célzó cselekménynek ismerjük, aminek motívuma az Isten iránti szeretet.¹⁰⁸ Egészen sajátos helyet foglal el a fogadalmak közt a szerzetesi fogadalom, mivel az evangéliumi tanácsokat vállalja vele életre szólóan az ilyen fogadalmat tenni szándékozó személy. Ezzel a lépésével a lehető legszorosabban kíván a szegény, a tiszta és az engedelmes Krisztushoz kapcsolódni.¹⁰⁹

A kánonjogban az engedelmisségi kötelezettség még egy harmadik formát is felvehet, s ez a szerzetesi engedelmisség (*oboedientia religiosa seu regularis*). Ez az engedelmisség fajta jelenti a legszigorúbb alárendeltségi viszonyt előjáró és alárendelt között.¹¹⁰ A szerzetes „engedelmisségi fogadalmával mindenben és teljesen aláveti magát előjárója rendelkezésének, tökéletesen lemond szabadakarata használatáról, úgy hogy a jogi axióma szerint »regulares velle et nolle non habent«; ellenben a világi papok ígérete ... csak egy pontosan meghatározott tárgykörre vonatkozik. E körön kívül eső dolgokban éppoly szabadon rendelkeznek, mint a világi emberek”.¹¹¹

A mai szerzők, amikor a szerzetesi fogadalmat tárgyalják, annak főleg szabad és felelősségteljes voltát emelik ki. Tehát az emberi szabadság, szabad akarat egészen sajátos kifejeződésével állunk szemben, nevezetesen, a fogadalmat tevő úgy fog szabadon élni, hogy lemond a gazdagságról, a szexuális életről és a saját akaratá-

108 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsan* II., Budapest 1940, 29.

109 Erről bővebben lásd: BEYER, J., *De statu vitae professione consiliorum evangelicorum consecratae*, in: *Periodica* 55 (1966) 3–48; BÖHLER, H., *Consigli evangelici tra teologia e diritto*, in: *Periodica* 82 (1993) 175–204; KOVAÈ, M., *Ministero sacro e consigli evangelici*, in: *Folia Theologica* 9 (1998) 71–82; RECCHI, S., *De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio*, in: *Periodica* 77 (1988) 33–55.

110 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 11.

111 Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 15. Ez a teljes alávetettség azonban jól értendő, mivel az előjárónak a törvényes előjárónak kell lennie, és az intézmény alapszabályzatának szellemében kell hatalmát gyakorolnia. Vö. ANDRÉS, D., *Le forme di vita consacrata* (Manua-lia 3), Roma 2005, 92.

ról. Ez utóbbit fejezi ki az engedelmességi része a fogadalomnak. Ezzel egyáltalán nem azt kívánja állítani a fogadalmas, hogy nem lesz többé saját akarata, hanem csak azt, hogy azt az előjárói, mint Krisztus helyettesei (*vices Dei gerentes*)¹¹² és szerzetestestvérei szolgálataiba állítja, s ezzel jut el annak a karizmának a megvalósításához, ami az adott rendnek a sajátos lelki öröksége, s amelyre meghívást kapott.¹¹³ Így hatalmas szellemi és lelki erő keletkezik, mely nagy alkotásokra képesíti a szerzetest.¹¹⁴ Megvalósítja Isten fiainak teljes szabadságát, garantálja a Lélekhez való hűséget, biztosítja a valóban konstruktív cselekvést.¹¹⁵

Az emberi szabadságnak a vértanúság mellett ez a legnagyobb áldozata: a szerzetesi fogadalom, mivel a szerzetes számára nemcsak a hívek általános engedelmessége, nemcsak a kánoni engedelmesség a kötelező, amennyiben klerikus is, hanem a fogadalom következtében életre szólóan felvállalt, mindenre kiterjedő engedelmesség (itt természetesen hozzáértjük, hogy mindaz, amit az ember engedelmesség címen felvállalhat).¹¹⁶

112 Ez a kifejezést azonban jól kell érteni. Nem jelenti azt, hogy az előjárók akarata mindig és minden esetben Isten akarata. A kifejezés értelme az, hogy Isten vezet minket az előjárói akarat (közvetítés) által. És az Isten akarata az, hogy engedelmeskedjünk a törvényes előjáró akaratának, amennyiben az megfelel a szerzetes intézmény alapszabályának. Mindez feltételezi, azt, hogy különösen az előjárók keressék az Isten akaratát. Vö. DE PAOLIS, V., *La vita consacrata nella Chiesa*, Bologna 1992, 41.

113 Vö. KOVAÈ, M., *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa*, in: *Periodica* 85 (1996) 625–659.

114 Ez az erő olyan engedelmességre képesíti a szerzetest, mely szerint „értemi és akarati erejüket, természetes és kegyelmi ajándékaikat a kapott parancs teljesítésére és a rájuk bízott feladat megoldására fordítják, tudván, hogy Isten terve szerint dolgoznak Krisztus testének épüléséért. Így a szerzetesi engedelmesség nem hogy csorbítaná az emberi személy méltóságát, hanem Isten fiainak bőségebb szabadságával elvezeti az érettséghez.” Vö. PC 14.

115 Vö. GAMBARI, E., *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, Roma 1985, 44.

116 Épp ebből adódóan a szerzetesi fogadalom alapján megkívánt engedelmesség sem határok nélküli, amit pontosan körül kell határolnia a szerzetesrend alapszabályának. Vö. DE PAOLIS, V., *La vita consacrata nella Chiesa*, Bologna 1992, 41.

Sajátos helyzet állhat elő, ha a szerzetes klerikus is, s még inkább, ha lelkipásztori munkát lát el valamely egyházmegyében. Ilyen esetben, a püspök vonatkozásában a kánoni engedelmesség címén, míg szerzetes előjárójával szemben a fogadalom erejében köteles engedelmeskedni.¹¹⁷

5. Az engedelmesség és a lelkiismereti szabadság problémája

Alapállásunk a következő: az ember szabadsága nem abszolút, mivel értelmének, akaratának és érzelmi életének alaptörvényeit nem ő adja, hanem azokat csak felismeri, s annyiban szabad, hogy e felismerést elismeri-e vagy megtagadja. Ebből adódóan „az erkölcsi autonómia igazolható értelme szerint az önelhatározás szabadságát, nem a társadalomtól és az Istentől való függetlenségét jelenti”.¹¹⁸ Ez azt is jelenti, hogy „az erkölcsi életre mindenki egyénileg van kötelezve, a felelősséget mindenkinek önmagáért kell vállalnia, a lelkiismeret mindenkit egyéni tudatában indít. Minden ember hivatva van egy feladatra, melyet csak ő valósíthat meg. Minden egyes emberre vonatkozik a jellemmé alakulás követelménye, mely csak az egyéni hajlamok és képességek kifejtőzésével juthat valósuláshoz, minden egyes ember közvetlen személyi viszonyban áll Istennel, az élet végcéljával. Az erkölcsi szabadságban, az önállóan és felelősségtudattal alakított életben érik ki és jelenik meg a legteljesebben a személyiség”.¹¹⁹

Ha egyszer természettörvény, hogy a lelkiismeretünk szavát kövessük, akkor is, ha az legyőzhetetlenül téves, akkor ebből könnyű kikövetkeztetni azt, hogy senki sem kényszeríthető olyan cselekedetre, ami ellenkezik lelkiismeretének szavával. Azaz mindenkinek

117 Vö. GIMÉNEZ SERRANO, A., *Applicazione degli obblighi e dei diritti clericali* (cc. 273–289) ai sodali delle società di vita apostolica – SVA (c. 739), in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 80 (1999) 91–96.

118 Vö. KECSKÉS, P., *A keresztény társadalomelmélet alapelvei*, Budapest 1938, 107.

119 Vö. KECSKÉS, P., *A keresztény társadalomelmélet alapelvei*, Budapest 1938, 107.

joga van arra (de kötelessége is!), hogy kövesse lelkiismerete szavát, s hogy ezt a társadalom tartsa tiszteletben, vegye azt védelmébe. Már ebből a megfogalmazásból is látszik, hogy a lelkiismereti szabadság nem egy pusztán szabadságjog, hanem egyúttal kötelezettséget is magába foglal, és pedig azt, hogy ki-kik meggyőződését kövesse, ami tudatos megfontolás és döntés eredménye (előítéleteinktől és tévedéseinktől való szabadulni akarásunk, illetve tudásunk gyümölcse is). Ez a meggyőződés az idő függvényében természetesen fejlődő, vagy változó valóság, mivel változhat és az érvek, a tapasztalatok súlya alatt változhat, jó esetben fejlődnie kell. A fejlődésnek vajon miféle más kritériuma lehet, mint az, hogy egy az igazság, s ehhez mindinkább közelít a tudat, az értelem, a meggyőződésre törekvő ember. A lelkiismereti szabadság tehát úgy fogható fel, mint a lelkiismeret szavának való feltétlen engedelmességi kötelezettség. Ám az ember ehhez a biztos és tévedésmentes belső hanghoz csak hosszasan nevelési és önnevelési folyamat révén juthat el. Ebben kell az egyént a társadalomnak, különösen is a vallási társadalomnak nevelnie, biztosítva azt a környezetet, melyben az egyén valóban az egy igaz eszmény ismeretére és szeretetére jut el.

A fentiek az egyén szempontjából történt megfontolások voltak. Most lássuk azt a helyzetet, amikor több, és ellentétes nézetet valló egyén felfogása hat egymásra. Mi módon rendezhető ez a nézetkonfliktus? Erre vonatkozó általános elvet a kötelességek és jogok természetéből és hierarchiájából nyerhetünk. Ebből adódóan az erősebb és biztosabb jogok érvényesülnek a gyengébbek és a kevésbé biztosakkal szemben.¹²⁰ Amíg a magánszféra területén vagyunk,¹²¹ viszonylag könnyen tájékozódunk. Ha – mondjuk – vala-

120 Vö. VARGA, A., *Az erkölcsi élet alapjai*, in: ALSZEGHI, Z.–NAGY, F.–SZABÓ, F.–WEISSMAHR, B. (szerk.), *Teológiai vázlatok* II., Budapest 1983, 275.

121 Ma is nagyon jól használható felosztás az ember egyéni és közösségi aktivitásának jelzésére annak közügyekre (közjó, közérdek) és magánügyekre (egyéni jó, egyéni érdek) bontása. Ezt azonban helyesen kell értenünk, és pedig „a magánügy, mint az ügyek egyik faja, különbözik a másik fajtól, a nyilvános üggyel, mint a magánérdek különbözik a közérdektől, vagy a magánjog a közjogtól a jogtudományban. A kettőt megkülönböztethetjük egymástól; de egyiknek sem szabad ellenkeznie a másikkal. Se magánügy nem lehet olyasmi, ami a közügynek kárára van; sem pedig a közügy nem nyomhatja el, nem teheti lehetet-

kinek az a meggyőződése, hogy húst enni rossz, s ő ennek a belátásnak következtében vegetáriánussá lesz, megtilthatja-e másoknak a hús fogyasztását? Feltesszük, hogy a hús fogyasztása önmagában véve nem mérgező. Az illetőnek joga van arra, hogy kövesse lelkiismeretét, hiszen a húsevés nem természetjogi kötelesség, de hogy másoknak is megtiltsa ezt, erre nincs jogalapja.

Bonyolultabb a helyzet abban az esetben, ha az emberek a lelkiismereti szabadságra hivatkozva olyasmit tesznek, ami veszélybe sodorhatja a közjót, illetve megrövidítheti mások jogait. A válaszuk erre az, hogy a közjó előrébbvaló mint a magánérdek, míg az egyéni jogok gyakorlásának határt szab mások jogainak tiszteletben tartása. Ha pedig tételes jogi előírás ütközik természetjogi normával, úgy a természetjogi előírás előnyt élvez. A jogok gyakorlását korlátozhatják az Egyházban a *communio non plena*, a kiszabott büntetések, a közjó és végül mások jogai.

A világi hatóságnak tehát éberén kell őrködnie úgy az egyén lelkiismereti szabadságának biztosítása, mind pedig a természeti törvény előírásainak érvényesítése felett. Tekintélye csakis addig marad csorbitatlan, amíg e kettős követelménynek meg kíván felelni. Mindazonáltal a világi hatóságnak joga van arra, hogy az egyének helytelen cselekvését korlátozza, vagy megakadályozza, ha azok károsak mások számára jogaik érvényesítésekor. Ez az elv akkor is érvényes, ha valakinek büntelenül téves a lelkiismerete, azért, mert pl. rosszul nevelték, káros környezetbe került, olyan rossz szokásokat vett fel, amit aligha lehet megváltoztatni, vagy ha kiégett és végzetesen megvakult/elvakult a lelkiismerete. Az ún. természettörvény ellenében szintén senki sem hivatkozhat a lelkiismereti szabad-

lenné a jogosult magánügyet. Ez a keresztény civilizációnak az ókori pogány civilizációval szemben lényeges eleme, ez az egyéniség joga, melyet ő ismertett el a világgal s amelyen egész újkori haladásunk alapszik. Az egyén nem enyészhetik el az egészben, az egyetemesben; de, mint öncéllal bíró erkölcsi lény, egyéniségét, mint a társadalom tagja is, megtartja. Viszont az összes polgárok szükséges közülete, az állam, a társadalom, az összesség jogos érdekeit fenntartani és védeni tartozik ott, ahol az egyéniség a maga jogát egyoldalúlag túlhajítani hajlandó". Vö. DUDEK, J., *A vallás mint magánügy*, in: DUDEK, J., *Dogmatikai olvasmányok*, Budapest 1914, 282.

ságra.¹²² Hasonló a helyzet az ún. invalidáló és a büntető törvényekkel is, hacsak a törvényhozó másképp nem rendelkezik.

A lelkiismeret, mint az emberi szabadság megtestesítője, nem abszolút módon szabad, mivel nem szakadhat el büntetlenül és büntetlenül a törvénytől, pontosabban az erkölcsileg jó törvénytől; ha így tenne, az önkényesség lenne, illetve a szabadság helyes használatával ellenkező tett.¹²³ Ebből a belátásból adódóan csak addig lehet hivatkozni a lelkiismereti szabadságra, amíg valaki vétkes tudatlanságban vagy tévedésben van lelkiismereti ítéleteinek tárgyi értékét illetően. Amennyiben „az ember vétkesen, tudatosan követi lelkiismeretének téves ítéleteit, nincs joga lelkiismereti szabadságára hivatkozni. A társadalmi tekintély legfontosabb feladata a téves lelkiismeretű embert az igazságra inteni és a közösséget a veszélyes tévedések káros következményeitől megvédeni (...). Másként elkerülhetetlenül lép az erkölcsi jó helyére a gonoszság kényszere”.¹²⁴ Ezeket is sajátos módon szabadságoknak lehet nevezni, úgymint az értelem abszolút primáciájának szabadsága, a szeszély szabadsága, a kannibálok szabadsága, a törvénytelenység szabadsága, a tékozlás és önzés szabadsága, a mindenható állam szabadsága. Mindez egyezőval az önkény szabadsága, mely paradox módon tagadja a szabadságot, és semmibe veszi a lelkiismeret vészjóslóan megkonduló szavát.¹²⁵ Más oldalról közelítve ugyan-ezen szabadságokat úgy nevezik ma a magukat haladónak tudó, de ugyanakkor élőket és holtakat könyörtelenül megítélő, gondolkodók és hatalmi tényezők, mint egyéni, gondolati, lelkiismereti (ez a gondolati szabadság gyakorlati alkalmazása), társadalmi, politikai, polgári, kereskedelmi, gazdasági, sajtó-, szólás- és istentisztele-

122 Vö. TARJÁNYI, Z., *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai. Morálteológia I.*, Budapest 2005, 122–123.

123 Az ember lényegéhez tartozik, hogy a megismert igazságot elfogadja, ahhoz ragaszkodik. A „gondolat fizikai szabadsága megvan ugyan az emberben, de az igazgal szemben nincs meg a morális szabadság”. Vö. ACSAY, A., *A lelkiismereti szabadság*, in: *Hittudományi Folyóirat* 7 (1896) 466.

124 Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye I.*, Pannonhalmi, Róma 1997, 167.

125 Vö. SANKOVICS, I., *A lelkiismeretszabadság*, in: *Bölcséleti Folyóirat* 18 (1903) 521–554.

ti szabadságokat,¹²⁶ melyek kizárólagos feltételei a haladásnak, de úgy, ahogyan ők azokat tévedhetetlenül és megfellebbezhetetlenül értelmezik és végrehajtják. Mi más ez, mint könnyörtelen evilági messsianizmus, az ember negatív önmegvalósulása?

Az Egyháznak sajátos kötelességei vannak a lelkiismereti szabadsággal kapcsolatban, éspedig az, hogy világossá tegye hívei számára, hogy melyek a természetjogi előírások, másrészt pedig hit és erkölcs dolgában hitelesen és adott esetben tévedésmentes módon tanítsa a hitletéteményt.¹²⁷ Ezek a tanítások lelkiismeretben kötelezik a hívőt, mivel a szó objektív értelmében igazságot közvetítenek, ami az emberi cselekvés megfellebbezhetetlen normája. Ez azt is jelenti, hogy a hívőnek nincs joga ezen igazságok ellenében a saját lelkiismereti szabadságára hivatkozni, vagy különben el kell hagynia az egyházat (amit az Egyház tanításával ellentétes meggyőződésével belsőleg máris elhagyott).¹²⁸ E megbízhatóság sajátos szerve az egyházi Tanítóhivatal, melynek erőssége a pápai primátus és infallibilitás. Minden látszat ellenére, „az általános egyházi és pápai tévedhetetlenség hittételének kihirdetésével a lelkiismeret je-

126 Vö. PALOTAY, L., *A katolikus egyház és a lelkiismereti szabadság*, in: *Hit-tudományi Folyóirat* 2 (1891) 578.

127 Természetesen diszciplináris kérdésekben nem illeti meg az egyházi Tanítóhivatalt, sem a kormányzati szerveket tévedésmentesség, ám ilyen kérdések eldöntésekor van legfelsőbb földi fórum, a pápa bíróságai, illetve maga a pápa, amelyeknek végső szava, jóllehet nem tévedhetetlen, de erkölcsileg biztos, tehát erkölcsileg kizárt a tévedés veszélye, ezért ezek a döntések is lelkiismeretben kötelezik az érdekelteket.

128 Amennyiben katolikus hívő hagyja el hitét, melyet korábban már öntudatosan megvallott, csakis rá vonatkozik az elv: extra ecclesiam nulla salus est. Ez az elv minden látszat ellenére „a leghumánusabb tan, mert csak azokra szól az elmarasztaló ítélet, kik saját vétkükből vannak az Egyházon kívül, vagyis akik megismerték az Egyház igazságát s még sem lépnek be. Másodszor nem csupán azok tartoznak az Egyházhhoz, kik oda a keresztség felvételével tényleg beléptek. Milliók tartoznak az Egyházhhoz vótumban. E vótum pedig nem más, mint a lélek azon elhatározása, mellyel kész mindannak megtételére, mit Isten az üdvösség megnyerésére előír. Ha e készség és jóhiszeműleg megvan, nincs kétség benne, hogy Isten nem kárhoztatja el. Így nyilatkozott IX. Piusz 1854. dec. 9-iki allokúciójában”. Vö. SANKOVICS, I., *A lelkiismeretszabadság*, in: *Bölcséleti Folyóirat* 19 (1904) 19.

lentsége egyáltalán nem csökkent. Éppen ellenkezőleg: a lelkiismeret végső esetekben végső támpontra találhat. Az egyházi tévedhetetlenség pontos körvonalazása csak arra a területre terjed ki, amelyen a lelkiismeret teljesen biztos vezetésre szorul, ellentétben azzal a területtel, ahol bizonyos körülmények között a lelkiismeret és az egyházi, nem tévedhetetlen, de helyes irányelveket adó tekintély között ellentét áll fenn”.¹²⁹

Senkit sem lehet kötelezni arra, hogy lelkiismerete ellenére felvegye a katolikus hitet, de minden ember számára kötelesség és jog az Istennel és egyházával kapcsolatos igazság keresése (748. k. 2. §). Természetesen döntés csak akkor várható valakitől, ha az eldöntendő kérdésre vonatkozóan a szükséges és elégséges információkat összegyűjtötte és kellően megfontolta azokat. Ebből a szempontból ezt szolgálja a hitoktatás, a pásztorokkal való konzultáció stb.

Mi a helyzet akkor, ha egyén és intézmény kerül konfliktusba? Ilyen esetben az ítélet helyességének vélelme az intézményt illeti meg (ami ellentéte bizonyításával az adott esetre, és csakis az adott esetre megdől). Miért van ez így? Azért, mert az intézmény korrigálni tudja hibás döntéseit. Ellenben az egyén a közösség vonatkozásában aligha képes erre, mivel ha az ártatlanul meghurcolt egyén megbántottságtól vezetve, kilépne az Egyházból, akkor az Egyház közössége óhatatlanul szektákra szakadna szét, ami az Egyház, mint közösség számára a legnagyobb veszélyt jelenti.¹³⁰ Az ilyen jogvitákat lezáró legfelsőbb bírói fórum döntései szintén lelkiismeretben köteleznek.

Alárendelt és előljáró közti relációban, amint azt fentebb már megvilágítottuk, abban az esetben nincs engedelmisségi kötelessége az alárendeltnek, ha a feljebbvaló olyat parancsolna, ami túllépi a hatáskörét, vagy ha nyilvánvaló módon bűnt parancsolna, vagy ha nyilvánvalóan igazságtalan lenne döntésében. Ám hogy mikor áll fenn ez a tényállás, azt nem automatikusan dönti el az engedel-

129 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye* I., Pannonhalma, Róma 1997 165.

130 Vö. TARJÁNYI, Z., *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai. Morálteológia* I., Budapest 2005, 122.

mességre kötelezett. Kétség esetén engedelmeskednie kell, illetve, ha lelkiismeretére hivatkozva megtagadja a parancsot, vállalnia kell annak következményeit.

6. Befejezés

Összefoglalva az eddigieket, azt kell mondanunk, hogy engedelmeskedés és parancsolás egymást feltételező kategóriák, s alapja az emberi természet, mely az igaz tekintély jótékony hatására fejlődik valóban szabad, érett, felelősen dönteni tudó lényvé. Az engedelmeskedés, pontosabban az engedelmes lelkület az, mely egyik főszereplője annak, hogy szilárd és kellően rugalmassá váljék jellemünk, kialakulhassanak Krisztusra hasonlító vonásaink. Az igazi engedelmesség nem behódolás, nem meghunyászkodás, nem hízelgés, nem képmutatás, nem pusztá megszokás, hanem felelős döntés.

Az engedelmesség motívuma lehet a félelem (büntetés, anyagi kár, a számunkra jelentős személyiség jóindulatának elvesztése, stb.), de „az igazán értékes engedelmesség indítéka az a felismerés, hogy a parancs önkéntes elfogadásával nagyobb értéket valósítunk meg, és személyes értékünkben gyarapszunk. Aki a parancsnak önként aláveti magát, az vagy azért teszi, mert a parancsoló személye iránt tiszteletet, szeretetet érez, vagy meghajlik tekintélye előtt, vagy a közösség jóléte érdekében azt látja helyesnek, hogy egyetlen személy intézkedjék. Az önkéntes engedelmesség mindig egy magasabb rendű értékhez való kapcsolódást jelent, és ezért emeli az ember önérzetét, személyes önbecsülését”.¹³¹

Az engedelmes lelkület érleli az értelmet, mivel bizonyosságát adja az isteni akarat ismeretének és tévedésmentes teljesítésének; bizonyosságát adja az isteni segítségnek (Én mindig veled leszek; bizonyosságát adja az eredménynek, mivel „az Istent szeretőknek minden a javukra válik, akkor is, ha az előljáró tévedett. Az engedelmes lelkület érleli az akaratot, mivel a valódi szabadság forrása.

131 Vö. BORBÉLY, K., *A keresztény életalakítás elmélete*, Pannonhalma 2009, 199.

Semmi sem teszi az embert jobban rabszolgává, mint a helytelen, önös akarat elhatalmasodása a lélekben; az engedelmes lelkület erő forrása is, mivel hősiessé teszi a lelket, végül a jóban való állhatatosság biztosítéka is. Az engedelmesség végül a szív számára is előnyöket tartogat: Forrása mind az egyéni, mint pedig a társadalmi békének; nagy rendező, mivel mindent a helyére rak; az előljáró parancsa jogos és méltányos, s az alárendelt készségesen végrehajtja azt. Megadja a lelkiismeret nyugalalmát is, hiszen a törvényes parancsról joggal lehet gondolni, hogy helyes volt.”¹³²

Az engedelmeskedésnek és a parancsolásnak a hit, remény, szeretet és a sarkalatos, illetve az összes erkölcsi erény jegyében kell történnie. Ám ezek az erények csak az alázat és engedelmesség szellemében, lelkületével érlelődnek meg az emberben, a hívőben.

Amennyiben a nevelésnek az a célja, hogy létrehozza a fejlődő gyermekben és ifjában az erkölcsi állapotot,¹³³ úgy az engedelmeskedés erénye adja alapvetően az ehhez jutást, a fegyelmezettséget, vagyis a felettünk álló tényezőknek való helyes alávetettséget.

Az engedelmesség a szabadságunk, felelős cselekedni tudásunk jele. Az emberi élet akkor van a beteljesedés útján, ha engedelmeskedünk a hívásnak, a felismert igazságnak, ha engedelmeskedünk az idők jeleinek, Isten látogatásakor felismerve, követve és neki elköteleződve a kairosz vissza nem térő, bennünket hívogató de egyúttal felszólító szavát.

A parancsolás és engedelmeskedés végeredményben a kormányzati hatalom gyakorlása, és a vonatkozó jogkövető magatartás. E hatalom gyümölcsöző gyakorlásához a döntések alapos előkészítése fontos dolog annak a részéről, akinek törvényesen parancsolnia kell, aki tehát Mózes székébe került: látogassa a püspök a kispapjait, a papjait, jól működő aulája legyen. Ahhoz, hogy az engedelmesség valóban az emberek megszentelését szolgálja, világosan kell látni mit, mikor, hogyan szabad és kell parancsolni, is-

132 Vö. ROYO MARIN, A., *Teologia della perfezione cristiana*, Cinisello Balsamo 1997, 692–693.

133 Vö. FINÁCZY, E., *A nevelés fogalmának elemzése*, in: FINÁCZY, E., *Világnézet és nevelés. Tanulmányok* (Filozófiai könyvtár. Szerkeszti: KORNIS GYULA), Budapest 1925, 22.

merve nemcsak az ügyre vonatkozó szükséges és elégséges információkat, de látva a feladatra kijelölt személyt is, annak jellemvonásaival. A parancsolás és engedelmeskedés sajátos kontextusa a lelkipásztori terv, stratégia, mivel ez az a közelebbi, konkrét motívációs horizont, aminek megértése és elfogadása nagyon megkönnyíti úgy a parancsolást, mint az engedelmeskedést. Engedelmeskedőnek és főleg a parancsolónak egyaránt jól kell tudnia, mi lakik az emberi szívben, különben a legjobb szándék mellett is rosszak lesznek döntések, s engedetlenséget, békétlenséget szülnek. A parancsolás és engedelmeskedés művészete minden emberi közösségi élet, gyümölcsöző együttműködés feltétele.

Mind a parancsolásnak, mint pedig az engedelmességnek Krisztus szellemében kell történnie. Ennek a szellemnek a lényegi alapját adja az engedelmesség természetfeletti erénye, kereteit viszont az erkölcsi és a rájuk épülő kánonjogi előírások adják.

Akár a parancsoló, akár az engedelmességre kötelezett kerülhet lelkiismereti konfliktusba. A parancsoló úgy, hogy kényszerítik adott parancs kiadására, megszarolva őt, vagy jellembeli gyengeséget kihasználva. Az engedelmeskedő pedig úgy, hogy felmerül benne az a gyanú, hogy a parancsoló kényszer hatása alatt cselekszik, vagy hatáskörét lépi túl a kiadott paranccsal, vagy bűnt parancsol, vagy ha súlyosan igazságtalan a parancsolásban. Ezekben az esetekben mind az előljárónak, mind az alárendeltnek a saját lelkiismerete szavát kell követnie, nem engedelmeskedve a kényszerítőnek, illetve nem engedelmeskedve a jogtalan, de a jogosság minden külső jellegzetességével rendelkező parancsnak. Vállalva ezzel a súlyos következményeket.

Végeredményben áldás vagy átok az eredménye egyén és társadalom számára úgy az állandó engedetlenségnek, mint a tartósan igazságtalan parancsnak. Innen vannak az elégedetlenkedő tömegek és a despoták. Maga az Egyház történelme is modellezhető úgy, hogy az Isten parancsa jobb vagy rosszabb felismerésének és végrehajtásának erőssége így vagy úgy ingadozott, illetve szilárdabb és tartósabb, vagy átmenetibb és gyengébb volt.

Scheffler János szavait nemcsak előszónak, hanem végszónak is idézném: „Amit eddig mondtunk, az az engedelmesség csak jogi oldala. Azonban Krisztus földi országa nem a rideg jog alapján épül

fel, az egyház tagjait nem a kényszer bilincsei és a büntetéstől való félelem tartja össze, hanem a szeretet köteléke, a vinculum caritatis. (...) A püspök odaadása a szentszék iránt, a papságnak bizalommal teljes engedelmissége és együttműködése a püspökkel, a népnek szerető, lelkes ragaszkodása lelkipásztorához és a katolikus ügyekhez: ez az a háromszoros kötél, amelyről a Prédikátorok könyve azt mondja: funiculus triplex difficile rumpitur, a hármas kötél nehezen szakad el. Krisztus papjánál nem lehet az engedelmisség kikényszerített, büntető szankciókkal, suspensióval kicsikart áldozat, hanem rationale obsequium és jugum suave. Rationabile obsequium akkor lesz, ha abból a mély meggyőződésből fakad, hogy Krisztus rendelésén alapul minden subordinatio, hogy az egyház isteni alkotmányának alapja, fegyelmének fenntartója a hármas engedelmisség: hívek és papok, papok és püspökök, püspökök és a szentszék között. Jugum suave lesz, ha minden papot áthat az a tudat, hogy az engedelmisség többet ér, mint az áldozat, hogy ez a legfőbb papi erények egyike, specifikusan katolikus erény, a lelki előrehaladás nélkülözhetetlen alapja és eszköze. (...) A leírt jogszabályok tehát csak általános vonások, határjelzők, amelyeket átlépni bűn nélkül már nem lehet. Aki azonban szívből engedelmes, aki az engedelmisség szellemétől át van itatva, az nem fogja mindig a tilalomfákat fürkészni, hanem teljes odaadással fogja teljesíteni előljárójának még az óhaját is; (...) a kánoni engedelmisség az egyház legfőbb ereje, fennmaradásának titka; ez ad működésének igazi sikert. Jól tudják ezt ellenségeink is, azért az egyházellenes kormányok mindig tárt karokkal fogadták és minden lehető módon támogatták a törvényes felsőbbség ellen lázadó papokat. (...) Valóban, amint a hadsereg nem sokat ér, ha a fegyelmet csak a szuronyoktól való félelem tartja fenn, úgy az egyház sem lesz acies ordinatissima, Isten tökéletes hadserege, ha a kánoni engedelmisség nem szívből-lélekből, teljes meggyőződésből fakad. És nem fakadhat teljes meggyőződésből mindaddig, míg az egyházi előljárókat nem természetfölötti szemüvegen át nézzük. Addig, míg az egyházi rendeletekben csak néhány bíboros és monsignore művét látjuk, míg az egyházmegyei hatóság intézkedéseiben csak a gyarló emberek munkáját vesszük észre, addig a feljebbvalókban csak egyéni szabadságunk lenyűgözőit láthatjuk. Ellenben, ha a hit szemüvegén át

Isten szavát fedezzük fel az egyházi előjárók rendelkezéseiben, akkor önkéntes hódolattal hajlunk meg előttük, a szeretetlen kritizálás nem fog ajkunkra jönni, esetleges tévedésüket nem fogjuk befűjni; akkor nemcsak külsőleg, tetteinkkel (*effectu*) fogunk engedelmeskedni, hanem belsőleg, szívvel-lélekkel (*affectu*); nemcsak megtesszük a parancsot, hanem ha kell, akaratunkat és meggyőződésünket is áldozatul hozzuk.”¹³⁴

¹³⁴ Vö. SCHEFFLER, J., *A világi papok kánoni engedelmissége*, in: *Religio* 75 (1916) 102–104.

TARJÁNYI ZOLTÁN

Az életszentség fogalma és kibontakozása a morálteológus látószögében

Az életszentséggel kapcsolatban a belga Gustave Thils írt immár klasszikusnak számító alapvető művet. Ebben először az életszentség dogmatikai (a Szentháromság benső tökéletes élete; az ember, mint Isten munkatársa; a megtestesülés és megváltás által az embernek ajándékozott élet; az Egyház szent vonatkozása; a szentségek) és morális alapjait veszi számba. Ez utóbbival kapcsolatban előbb az életszentség akadályát, a bűnt veszi szemügyre, majd az életszentség kibontakoztatásának lehetőségeire tér rá: a teológiai és az erkölcsi erényekkel felruházott emberi létre (*La sainteté chrétienne: aspect dogmatique, aspect moral*).¹ A könyv impresszuma szerint 1962 végén kapta meg az „imprimatur”-t, majd a következő évben megjelent. Nos, 1962 végén már ülésezett a II. Vatikáni Zsinat, mely jelentős látószög-módosulást eredményezett az erkölcs-teológiában, így kissé kisarkítva mondható, hogy mire Thils könyve megjelent, jórészt elavultnak volt tekinthető (nem az egyes igazságok vonatkozásában, hanem morálteológiai szemléletében).

Időközben ugyanis XXIII. János pápa megbízásából létrejött egy bizottság, melynek az volt a feladata, hogy egy külön erkölcs-teológiai dokumentum tervezetét készítse el, melyet azután a Zsinat majd tárgyalni fog. Kétszer is átdolgozták a tervezetet, de mivel nem tudott megszabadulni a tradicionális – törvény, lelkiismeret, erkölcsi cselekedetek, bűnök – struktúrától, így végül nem került a Zsinat elé. Mivel pedig időközben a *Gaudium et spes* dokumentum előkészítése gyorsan haladt, és nagy elfogadtatásra talált, végül ebbe építettek be a zsinati atyák néhány, az erkölcs-teológiával kap-

1 THILS, G., *La sainteté chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, 3–8.

csolatos részt, pl. a lelkiismeretet.² Érdemes megjegyezni, hogy a morálteológiát inkább az aszketika-misztika oldaláról bemutató művek viszont megmaradtak a biblikus teológiai látásmódban. Példa erre Jean-Jacques Olier (1608–1657), a Saint-Sulpice Társaság alapítójának munkája, mely Franciaországban rendkívül népszerűségnek örvendett, s ennek az életszentséggel kapcsolatban ez a gondolatmenete: egyetemes a meghívás az életszentségre; a keresztény tökéletesség nem más, mint a szeretetben való élet; ugyanarra az életszentségre hivatottak a különféle életállapotban élők; Jézus Krisztus Lelke által fejlődhetünk az életszentségben.³

A mi feladatunk kizárólag a morálteológia szemszögéből értelmezni a kulcsszót, ezért más utat választunk. Először azt tisztázzuk, hogy egyáltalán miért illetékes az erkölcssteológia, s hogy milyen eszközei vannak az emberi cselekvés vizsgálatára. Majd a kinyilatkoztatott emberkép alapján azt vesszük szemügyre, hogy milyen feltételeknek kell teljesülniük, hogy az életszentségbe bele tudjon nőni az ember, hogy azután abban érlelődve el tudjon jutni élete céljához, az üdvösséghez. Ily módon, bár a kísértésre és a bűnre tekintést szükséges tennünk, főként azt szeretnénk elkerülni, hogy újra büntanként lehessen számon tartani az erkölcssteológiát.

A papnevelésről szóló II. vatikáni zsinati dokumentum ezt a követelményt támasztja a morálteológiával kapcsolatban: „A teológiai tudományok megújítása Krisztus titkával és az üdvösség történetével való eleven kapcsolaton alapul. Komolyan kell fáradoznunk az erkölcssteológia tökéletesítésén; tudományos rendszerezését a Biblia tanítása alapján kell felépítenünk; előtérbe kell helyeznünk a keresztények elhivatottságának nagyszerűségét, azt a követelményt, hogy a szeretetben gyümölcsöt hozzanak a világ életéért.”⁴ Milyen legyen tehát az erkölcssteológia: 1. Krisztus-központú, azaz dogmatikai látásmódú; 2. biblikus szemléletű; 3. a világért elkötelezettség, azaz a szeretet távlatában értelmezze a keresztény életet.

2 PINCKAERS, S., *Pour une lecture de Veritatis splendor*, Mame, Paris 1995, 32–36.

3 OLIER, J.-J., *La sainteté chrétienne*, textes choisis par Gilles Chaillot, Cerf, Paris 1992, 21–39.

4 *Optatam totius* 16.

Pinckaers, az egész életében Svájcban tanító belga morálteológus mindezek alapján a következő definícióban rögzítette az erkölcssteológia lényegét: „Az erkölcssteológia a teológia azon része, amely az emberi cselekedeteket azért tanulmányozza, hogy Isten szeretetteljes látására, mint az ember igazi, teljes boldogságára és végcéljára irányítsa azokat, a kegyelem, az erények és az ajándékok által, s mindezt a kinyilatkoztatás és az ész fényében teszi.”⁵ Milyen hangsúlyokat tartalmaz ez a definíció? Azt, hogy az erkölcsstan teológia legyen, létezzen mögötte dogmatikai és biblikus háttér; hogy Isten szeretetteljes látásának megmutatása legyen a szándéka: ez olyan látás, ami szeretetet okoz, és olyan szeretet, ami egyre többet látni és érteni akar; hogy az Isten- és emberkapcsolatban akarja az ember életét kibontakoztatni; hogy a kegyelem és az erények kapjanak szerepet a kifejtésben, hiszen a keresztény gondolkodásmód természetfeletti látásmódú; s végül hogy a kinyilatkoztatás és az emberi értelem egyaránt kapjon szerepet: az előbbi mindig elsőbbséget élvez, de úgy, hogy sohasem fékezi, hanem éppen erősíti az ész teológiával foglalkozó vitalitását.

A kinyilatkozatott emberképet hogyan lehet fogalmakban megragadni? Franz Böckle frappánsan három dologban vázolja fel: 1. az ember *subsistentia*, tehát önállóság. Testben létezik a lélek, a kettő együtt alkotja a személyt. A test által az ember el van határolva a nem-éntől (Istentől, másik embertől, a világtól), de egyúttal a test által tud kommunikálni is vele. 2. Az ember *existentia*, az idő és tér aktuális metszéspontján élő létező, aki minden cselekedetével vagy jobbra, vagy rosszabbá alakítja önmagát, így sajátosan mintegy önmagát alkotja meg. 3. Az ember *transcendentia*: az ember az, aki önmagából kilép, amikor a másik személy (Isten vagy ember) felé fordul, s annál gazdagabb lesz, minél inkább be tudja fogadni a másik önközlését, és közölni tudja önmagát.⁶ Mindebből az is következik, hogy az ember lényege szerint társas lény: Isten teremtménye, ill. egy családba beleszületvén annak a családnak anyanyelve

5 PINCKAERS, S., *A keresztény erkölcssteológia forrásai*, Turgonyi Zoltán (ford.), Paulus–Kairosz, Budapest 2001, 20.

6 BÖCKLE, F., *A morálteológia alapfogalmai*, Dallos Antal (ford.), Jel Kiadó, Budapest 2004, 24–25.

által egy adott nemzethez is tartozik. S minden családnak, minden társadalomnak van erkölcsisége. Annál inkább tökéletes lesz az egyén erkölcsileg, minél inkább megéli saját egyediségének és lényegének minden értékét. Az erkölcsi érték hordozója tehát a közösségi vonatkozásokban élő személynek az értelmes természete.⁷

Az újszövetségi Szentírás még többet állít az emberről, mint az ószövetségi (ti. hogy Isten teremtménye és képmása): az ember részese lehet a fogadott fiúságnak. A második isteni személy megtestesülésével ugyanis Jézusban megjelent a tökéletes, a tulajdonképpeni ember. Mindig Isten iránti ráhagyatkozottságban és bűn nélkül élt, s közben tökéletesen az emberszeretetnek szentelte az életét. A keresztdozattal és a feltámadással pedig létrehozta a megváltást: több jött létre, mint hogy kiigazította a bűn miatt elrontott Isten–ember kapcsolatot: általa az emberi élet beleemelődött az isteni tökéletes létbe: az emberi élet immár Istenben van elrejtve (Kol 3,3). A Jézusban kapott teljes isteni önfeltárást és erőforrásokat a Lélek tartja épségben az Egyház által. Aki mindezt hittel elfogadja és megkeresztelkedik, az a fogadott fiúság részesévé válik (Gal 4,4-7). Ha pedig Krisztus lelkületében az ember tovább érlelődik és fejlődik (2Kor 3,18), akkor valóságosan megtapasztalhatja, hogy „élek én, de már Krisztus él bennem” (Gal 2,20). A krisztusi életet a parúzia bekövetkezésekor, a halottak feltámadásakor fogjuk tökéletesen birtokolni (1Kor 15,49), de a Krisztusban újjászületett ember eszkatologikusan már evilági életében reálisan részesül belőle. Mindezek alapján az ember nem más, mint Krisztusba oltott egzisztencia a Szentlélek birtoklása által. Ám a Krisztusban megtörtént ki nyilatkoztatás igazságait és kegyelmi erőforrásait Krisztus Egyháza tartalmazza, ezért a keresztyén emberkép e közösségi vonatkozásban ragadható meg a legmélyebben: az istenfiúságot az Egyház elkötelezett tagjaként képes a legteljesebben kibontakoztatni.

Ez az a keresztyén emberkép (melyben benne van a teremtés és megváltás, azaz az igaz Isten helyes ismerete, valamint az ember kiléte és hivatása Isten szemében), melyet az Egyház igehirdetésével és ünneplésével megjelenít a világban, s általa minden embert meghív Isten, hogy lépjen be ebbe az Isten- és ember közösségrendszerbe.

7 HÄRING, B., *La Loi du Christ*, Desclée, Paris 1966, I/118.

A metanoia mint feltétel, és gyümölcsei

Mi szükséges, hogy az ember valóban választ adjon erre? A *metanoia*. Ez lényegében Jézus gondolkodásának és viszonyrendszerének az elfogadása (úgy gondolkodni Istenről és az emberről, ahogyan ő gondolkodott; olyan viszonyt kialakítani Istennel és emberrel, amilyen viszonyban ő volt velük). Másképpen: Isten minden képzeletet felülmúló uralmának beköszöntését csak megújuló gondolkodásmóddal lehetséges befogadni.⁸ A megtérés az ember részéről teljes konverziót, odafordulást jelent, s ezzel tud belehelyeződni Isten országába, s így tud teljes ráhagyatkozással az emberszerető jóságos Atya oltalmába helyeződni.⁹ Szent Ágoston a megtérést úgy értelmezi, hogy az ember az Isten elleni lázadás („nem szolgállok, inkább másokon és mindenkin uralkodni akarok!”) állapotából kitörve alázattal beáll az igaz Isten szolgálatába. Sajátos megfogalmazással: a megtérés nélküliek (ill. előttek, valamint a bűnös keresztények) valójában rossz rabszolgák; szolgák, hiszen a gőgnek és az önzésnek szolgálnak. A keresztények pedig a jó szolgák; rabszolgák, hiszen Isten és az embertárs szolgálatára adják az életüket.¹⁰ Más szavakkal, de ugyanezt hangsúlyozza Tolsztoj: a megtérés nélküli ember torzó marad, a megtéréssel képes az ember egy erkölcsi fejlődésre személyesen igent mondani: „Nyolcvanestendő koromban jöttem rá, hogy az önhittség és a büszkeség arányban állnak az aljassággal: négyzetre emelve növekszenek, s fordított arányban múlik ki az emberi méltóság. Az embernek, hogy élni tudjon, önmagának kell átlátnia az igazat. A lelki életet nem élő ember mindig igaznak tartja magát. Aki lelki életet él, ha gonoszt cselekedett, belátja bűnét, s megtalálja önmagában

8 WEBER, H., *Általános erkölcszociológia*, Tuba Iván (ford.), SZIT, Budapest 2001, 62–63.

9 AUBERT, J-M., *Vertus*, in: *Dictionnaire de la spiritualité*, Paris 1992, XVI/492–493.

10 GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Augustin*, Belles Lettres, Paris 2004, 309–311. (Vö. a törzsi vallású afrikai vezető és az európai bankár.)

a támaszt.”¹¹ A megtérésben mindig Isten a kezdeményező: van, amikor Szent Páléhoz hasonló megrázó erejű találkozásban szólítja meg az embert (mint pl. Max Jacobot a 20. század elején), és van, amikor a keresztény nevelés és a személyi érlelődés csatornáin át jön létre az emberben. Ám az bizonyos, hogy mindig két dolgot valószínűsít meg: egyfelől az embernek az addigi gondolkodási és ítéletrendszere egy pillanat alatt összeomlik, másfelől egy új távlatot nyit az ember előtt, melyet személyes aktivitással a Szentlélek vezetése alatt az illető lassan feltérképez és magáévá tesz.¹²

Ezen emberi magatartásnak a következménye és egyben Isten ajándéka a **hit**: a keresztény erkölcs erre, a Krisztus kereszthalálában és feltámadásában való hitre épül; így lesz a moralitás központja egy személy, Jézus Krisztus, akit követni lehet, aki egy új élet forrása (Róm 6,4), aki új minőséggel, az isteni életben való részességgel ajándékozza meg az embert (Ef 4,22–23). De mindez csak akkor adatik meg az embernek, ha hajlandó egyfajta halálon átmenni: meghalni önmagának, az önzésnek, és újjászületni a Jézus, és Jézus által az Isten- és emberkapcsolatnak. A természetfeletti hit magától értetődő módon Jézusra épül. Neki minden szava és cselekedete a láthatatlan Istennel, az Atyával való közvetlen kapcsolatból eredt: „Aki engem lát, az látja az Atyát” (Jn 14,9). „A keresztény hit a lényege a Krisztus látásában való részesedés, szava által, amely látásának autentikus kifejeződése. Jézus látása hitünk vonatkoztatási pontja, tényleges gyökere.”¹³ Hogy a hit erőnye mint *habitus* és mint *aktus* egyaránt élő maradjon és kibontakozzon az ember erkölcsi cselekedeteiben, ahhoz a következő morális kötelességeket kell az embernek vállalnia: meg kell vallania és lehető-

11 MAKOVICKY, D., *Tolsztojnál Jasznaaja Poljanában*, Gerencsér Zsigmond (ford.), Európa, Budapest 1999, 220.

12 CHEVIGNARD, B-M., *La doctrine spirituelle de l'Évangile*, Cerf, Paris 1973, 16–17.

13 RATZINGER, J., *Krisztusra tekintve*, Klemm László (ford.), Vigília Kiadó, Budapest 1993, 25. [Megjegyzendő, hogy Ratzinger bíboros több ún. beszélgető könyvében is részletesen kifejti, hogy az erkölcs válsága mindig a hit kríziséből fakad, lásd *A föld sője*, Diós István (ford.), SZIT, Budapest 1997], ill. *Isten és a világ*, Boros István (ford.), SZIT, Budapest 2004) című, magyarul is megjelent köteteket.]

ségei szerint terjesztenie is kell a hitet.¹⁴ És természetesen a hit erénye elleni bűnöktől is óvniuk kell magukat a keresztényeknek. Ide tartozik a szándékos kételkedés, valamint a hitetlenség (mely „a ki nyilatkozottatott igazság elhanyagolása vagy elfogadásának szándékos megtagadása”),¹⁵ valamint az eretnekség, az aposztázia és a skizma.¹⁶

A keresztségi újjászületéskor az ember a hit mellett a **remény** erényében is részesül.¹⁷ A remény által az ember aktív módon várakozik a Jézusban megvalósult, és a Jézus által beteljesülő örök életre és testi feltámadásra. Mivel a remény az örök dicsőségre irányul, ezért az Egyház tagjai akkor bizonyulnak az ígélet fiainak, ha hitben és reményben felhasználják a mindenkori jelen pillanatot, és türelmesen várják az eljövendő dicsőséget.¹⁸ XVI. Benedek pápa a reményről írt enciklikájában részletesen foglalkozik a hit és a remény mélységes összetartozásáról, a Zsidóknak írt levél 11,1 alapján: „A hit a remélt dolgok *büposztazisza*, a nem látható dolgok bizonyítéka.” Ezt írja: „Az egyházatyák és a középkori teológusok számára világos volt, hogy a görög *büposztazisz* szót latinra *substantiával* kell fordítani. (...) A hit a remélt dolgok »szubsztanciája«, bizonyíték a nem látottak mellett. Aquinói Szent Tamás¹⁹ az általa képviselt filozófiai hagyomány terminológiáját használva, így magyarázza: A hit »*habitus*«, azaz a lélek maradandó készsége, mely által megkezdődik bennünk az örök élet, és az értelmet arra készteti, hogy igaznak fogadja el azt, amit nem lát. A »szubsztancia« fogalma tehát annyiban módosult, hogy a hit által kezdetlegesen, mondhatnánk csírájában – vagyis »szubsztancia« szerint – már jelen van bennünk az, amiben remélünk: az egész, a valóságos élet. És éppen ezért, mivel maga a dolog már jelen van, az eljövendőnek e jelenléte bizonyosságot is ad: az eljövendő a külső világban még nem

14 KEK 2145, 2470; A püspököknek külön kötelességeik is vannak a hit tanítása és védelme terén, vö. CIC 386. kán.

15 KEK 2088, 2089.

16 CIC 751. kán.

17 DS 1531.

18 LG 35.

19 *Summa Theologiae* II-II, 4,1.

látható, de azáltal, hogy elkezdődött és dinamikus valóságban magunkban hordozzuk, már most megszületik bizonyos belátás róla.²⁰

A hit és a remény tehát összetartozik, és e kettő teszi az embert képessé arra, hogy az emberileg homályos, átláthatatlan helyzetekben, s adott esetben a megpróbáltatások és üldöztetések között is megmaradjon a hűségben, a tanúságtételben. Mindehhez mint erkölcsi feladat az szükséges, hogy a remény elleni bűnöket: a kétségbeesést²¹ és a vakmerő bizakodást²² egyaránt kiküszöbölje, ill. harcoljon ellenük.

A megtérés utáni megkeresztelkedésnél az ember a hit és a remény mellett a legnagyobb és legfontosabb ajándékban, a **szereteten** is részesül.²³ Ez a legkiválóbb erény, az összes többi erénynek a foglalata és csúcsa, ami nélkül a többi erény semmit sem ér (1Kor 13,2). A szeretet mint emberi tapasztalat az emberi élet csúcsa. Ha megvalósul, következményei is vannak: 1. létrejön két személy között az egység (*unio*). A másik már hozzám tartozik, azaz kibővült az énem; 2. az önmagamról elfeledkezés, az énből való kilépés (*extasis*) létrehozza kölcsönösen az egymásban való létet; 3. a buzgóság, a lendület (*zelus*) ahhoz a tapasztalathoz segíti az embert, hogy az teszi boldoggá, ha a másikért áldozatot hozhat; 4. a szeretet a testben létező emberből kisugárzik, látszódik rajta (*laesio corporalis*).²⁴ A szeretet így a lét beteljesedése, a lét igenlése: kiemeli az embert zártságából, én-te kapcsolatot hoz létre. Ám az egy személyre kimondott igen elveszítené értelmét, ha a lét egésze nem lenne jó. A szeretet behatárolt igenje feltételezi, hogy a lét általában is jó. Ebben az értelemben állítható, hogy a szeretet teremtető, a létező dolgok jóságáért kezkeskedő Isten nélkül talajtalanná válik.²⁵

20 XVI. BENEDEK PÁPA, *Spe salvi* 7.

21 KEK 2091.

22 KEK 2092.

23 DS 1530.

24 SCHOCKENHOFF, E., *Charité*, in: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, CANTO-SPERBER, M. (sous la dir.), Presses Universitaires de France, Paris 1996, 242–243; BAGI I.–DIÓS I., *A keresztény ember magatartása Istennel kapcsolatban*, Nyíregyháza 1973, 93–94.

25 RATZINGER, J., *Krisztusra tekintve*, i. m., 62–64.

XVI. Benedek pápa a szeretetről szóló enciklikájában elemzi az éroszt (a fölfelé törekvő, fölemelő) és az agapét (a lehajló) szeretetet. De a két dimenzió egyáltalán nem zárja ki egymást, sőt: „amennyiben a másikhoz való közeledésben egyre kevésbé törődik önmagával, egyre inkább a másik boldogságát akarja, egyre inkább gondoskodni akar róla, ajándékozni akarja önmagát, és érte akar élni. Belép az agapé motívuma, máskülönben az érosz elvét és elveszti a maga lényegét”-²⁶

A szeretet erényét (habitusát és aktusát) egyaránt megélheti és megtapasztalhatja az ember Isten és a felebarát felé. Éppen ezért a kereszténynek erkölcsi kötelessége, hogy a szeretet elleni bűnöktől távol tartsa magát: a közömbösségtől, a hálátlanságtól, a langyosságtól, a lelki restségtől, valamint az Isten iránti gyűlölettelől.²⁷ A felebaráti szeretet bűneire is vonatkozik ez, ide tartozik az önző, gyűlöletben való élet, a közönyösség, a botrány, a bűnre csábítás és a bűnben való szolidaritás.²⁸

A röviden felvázolt természetfeletti erények Isten és ember párbeszédét, teljes értékű kapcsolatát tökéletesen megalapozzák: megnyitják az embert az Istennel, Jézussal és Jézus Egyházával való élő viszonyra.²⁹ Ám mint láttuk, csak a Jézusban és Jézus által beteljesített hit–remény–szeretet-koncepcióban lehetséges morálteológiailag megragadni a keresztény életszentség-fogalmat. A Jézusban való élet más látószögben pedig: szentségi élet. Krisztust *összentségnek* tekintjük: olyan jelnek, mely megvalósítja és eszközli Isten akaratát, és fordítva: Isten szeretetének Jézus a látható tanúja és eszköze. Következésképpen: ahogyan Jézus látható embersége volt Isten láthatatlan, de reális üdvözítő beavatkozásának a jele és eszköze, úgy kell az Egyháznak a Krisztusban Istentől kapott megváltást látható jelként és eszközként megjelenítenie.³⁰ Az Egyház ezt a kultuszt képviseli a világban, és a keresztényeknek erkölcsi

26 XVI. BENEDEK PÁPA, *Deus caritas est* 7.

27 KEK 2094.

28 AUBERT, J.-M., *Abrégé de la morale catholique*, Desclée, Paris 1987, 221–223; BODA L., *Isten Országá közöttünk hitben, reményben, szeretetben*, SZIT, Budapest 2000, 139–141.

29 BRUGUES, J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, CLD, 1991, 467–468.

30 *Lumen gentium* 1.

életükkel erről a léttöbbletről kell tanúságot tenniük. Ezért logikus a következtetés: a hit, a remény és a szeretet minden szentségi ünneplés feltételei, a kinyilvánítói és a növelői. Minden vallásos életmegnyilatkozás (Isten felé a vallásosság erényében, a világban való lét tekintetében pedig a Jézus által átértelmezett és beteljesített erkölcsi erények vonatkozásában) a hit, a remény és szeretet teológiai erényeknek az alapzatára épül rá.³¹ Ugyanis a megtestesülés logikájának dialektikája szerint (az emberit magára veszi az isteni), a teológiai erények megvalósítják az ember egységét Istennel, hiszen teljesen újjáteremtik az ember életét. Ezt az új életet kell az erkölcsi erényeknek közvetíteniük az ember cselekvése felé, hogy az beépülhessen, s egyben fölemelkedhessen az Isten akarata szerinti méltóság teljességébe.³²

Az életszentség genezise az ember erkölcsi cselekvésében

Servais Pinckaers abból indul ki, hogy az életszentség útján való járás csakis a *Jézus Krisztusban való hit gyökerén* kezdődhet el. Mert Jézus kinyilatkoztatásából tökéletesen megismerte az ember a valóságot: úgy ismerte meg, ahogyan a Teremtő tekint a valóságra. A hívő látásmód adja meg az ember értelmes természetének az igazi értést. A jézusi teljességet előkészítették a próféták (ezért voltak *látók, látmokok*, mert Isten szemével voltak képesek rátekinteni a valóság egy-egy szeletére), de a teljes látást-értést Jézus Krisztusban kaptuk meg. A megértés elsődlegesen egy globális látást, egy szintézist eredményez, és ezután veszi lassan a hittel megvilágított értelem az értés uralma alá az egyes részleteket (ellentétben a természettudományos gondolkodással: ott a részek megértése lépésről lépésre vezet a kutatókat a teljes birtokba vétele felé).³³

A hit tehát helyesen ragadja meg a valóságot, és ezt a látást a *prudentia erénye*, valamint a *lelkiismeret* közvetíti az ember erköl-

31 PINCKAERS, S., *L'Évangile et la morale*, Cerf, Paris 1991, 95–97.

32 AUBERT, J.-M., *Vertus*, i. m., 492.

33 PINCKAERS, S., *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Éditions Saint Paul, Luxembourg 1996, 162–163.

csi cselekvése felé. (Mostani munkánkban a lelkiismerettel csak néhány gondolatban fogunk foglalkozni, mert pár évvel ezelőtt a Teológiai Tanárok Konferenciáján részletesen taglaltuk.³⁴)

A *phronészisz* (mely a *phroneo* gondolkodni, az ész erejével tájékozódni igéből ered) szót Cicero fordította *prudencia* szóval latinra, mely a *providere* igéből származik, így nagyszerűen tartalmazza az „előre látni”, ill. a „gondoskodni valamiről” vonatkozásokat. Ugyanis az okos döntés erénye valóban a jövővel való összefüggésben ragadható meg legjobban.³⁵ A jövővel, az örök jövővel való kapcsolatát Jézus példabeszédei is hangsúlyozzák, amikor arról tanít, hogy az okos ember sziklára, az oktalan pedig homokra épít házat (Mt 7,24–27). Szent Pál pedig ugyanilyen vonatkozásban írja: „Ne oktalanul, hanem okosan éljete, használjátok fel az időt, (...) értsétek meg, hogy mi az Úr akarata!” (Ef 5,15–17). Persze Szent Pál a megváltás értelmezésének teljességében világosan látta, hogy Isten a kereszt oktalanságával megszégyenítette a pogány, felfuvalkodott, öntörvényű okosságot (Róm 1,22), tehát a megtért, a keresztény ember úgy tud megmaradni az Isten akarata szerinti okos döntések világában, ha mindig maga elé engedi Isten Bölcsességét, hogy az itassa át és vezesse minden erkölcsi cselekedetében.³⁶

Szent Ágoston (többek között) *A Szentháromságról* című művében írt a *prudencia* erényéről, s ő is az „erények kormányosaként” értelmezte, tehát úgy, hogy a hittel megvilágított értelem az okos döntésekben az összes többi erkölcsi erényt is uralja: „Az okosság abban nyilvánul meg, hogy Istennel, a legfőbb jóval semmit nem teszek egyenlővé, vagy nem akarok föléje helyezni; a *lelkierő* a hozzá való szilárd tartozást fogja kifejezni, a *mértékletesség* pedig azt, hogy a boldogságot minden fogvatkozás nélkül lehet élvezni. Az igazságosság az az okosság, amely kivédi a cselvetést; az a lelki-

34 Vö. BERAN, F., *A lelkiismeret formálásának feladata, lebetősege, határai*; RÓZSA, H., *A lelkiismeret kérdése az Ószövetségi bibliai hagyományban*; TAKÁCH G., *Lelkiismeret-furdalás, hallucináció, skizofrénia*; TARJÁNYI, Z., *A Veritatis splendor enciklika tanítása a lelkiismeretről*, in: *Teológia* 2003/1–2.

35 L'ÉVEQUE, J., *Vertu de prudence*, in: *Dictionnaire de la spiritualité*, i. m., 1992, XII/2476–2477.

36 BRUGUES, J.-L., *Précis de théologie morale générale*, Parole et Silence, Paris 2002, 131.

erő, amely elviseli a méltánytalanságot; és az a mértékletesség, amely fékezi a bűnös élvezetet.”³⁷ Tehát minden erkölcsi erény azért tud megvalósulni, mert okosan realizálódik, azaz a *prudentia* uralma alatt.

Aquinói Szent Tamás részletesen foglalkozik a *prudentia* erényének mibenlétével és működésével a Summa II.II. 47–56. *quaestio*-iban. Lényegét illetően az okosság annyit jelent, hogy az értelem helyesen értékeli a gyakorlati élet aktusait.³⁸ Éppen ezért több, mint értelmi erény, hiszen az okosság nem teoretikus igazságokkal áll szemben, hanem az olyan cselekvés megítélését hozza meg helyesen, mely a végső céllal, azaz az üdvösséggel hozza létre az *actus humanus* relációját.³⁹ Az okosság az üdvösség távlatában dönt: többről van tehát szó, mint egy okosnak, ésszerűnek látott felfogásról (mint a sztoikusoknál): a keresztény Isten országában él, melybe a hit által hatolt be, okos döntéseivel folytonosan Isten országának realitásáról tanúskodik.

Az okosság (is) az ún. társerények (*partes potentiales*) által tud megtestesülni az ember magatartásában. A *memoria* a múlt helyes megismerését és tanulságainak folytonos szinten tartását tartalmazza,⁴⁰ s a tanulékonyság is a múlttal való helyes viszonyt formálja: ezzel az ember lemond arról, hogy a múltbeli eseményeket szűklátókörűen értelmezze, s hagyja, hogy a tapasztalatok mintegy tanítva vezessék őt az élet helyes megismerésében. Ez a *docilitas* társerénye.⁴¹ Ezek képesek az embert vezetni, hogy a cselekedetek gondos mérlegelésével, mintegy óvatosan (*cautio*) képes legyen kiküszöbölni döntéseiből az elhamarkodottságot.⁴²

Az erény módzatainak (*partes subjectivae*) áttekintése a *prudentia* egyéni és közösségi vonatkozásaira világít rá: így válik értethetővé, hogy nem spekulatív megismerés latolgatásáról van szó,

37 SZENT ÁGOSTON, *A Szentháromságról*, Gál Ferenc (ford.), SZIT, Budapest 1988, 413–414, (XIV, 9, 12).

38 *Summa Theologiae* II.II. q. 47, a. 2.

39 Uo. I.II. q. 14.

40 Uo. II.II. q. 48. a. 1.

41 Uo. q. 48.

42 Uo. q. 49.

hanem az egyén életállapotának és állapotbeli kötelességeinek helyes értelmezéséről van szó: más vonatkozási rendszerben dönt okosan egy szülő a gyermeknevelés problémái közepette, mint egy államférfi, avagy egy hadvezér az aktuális gondok között.⁴³ Ezért van összefüggésben az okosság az ítélőképességgel, a megfelelő távlatban való gondolkodással is: ez éppen a hittel megvilágított értelem, azaz a Szentlélek vezetése által tud a konkrét élethelyzetekben egyrészt lényeges dolgokat felfedezni, másrészt pedig relativizálni *fontosnak tűnő* dolgokat.⁴⁴ A *tanács* adásának készsége pl. azért jöhet valakiben, mert az illető átadja magát a felülről jövő tanácsnak, azaz a Szentlélek ajándéka gazdagságának.⁴⁵

A *prudentia* elleni bűnöket Szent Tamás két csoportra bontja. Egyfelől a hiány (*per defectum*) az oktalanságot, a balgaságot eredményezi a szűklátókörűséggel, a makacssággal, az elhamarkodottsággal és a hanyagsággal együtt.⁴⁶ A bűnös okosság (*per excessum*) a túlzást tartalmazza: ez Szent Tamás megfogalmazásában a „test okossága” (*prudentia carnis*), mely arra vezeti az embert, hogy „a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevésége” (1Jn 2,16), azaz a földi értékek mindenáron való megszerzése vágyából úgy használja az okosságot, hogy mellőzi az erkölcsi törvényeket.⁴⁷ Ez olyannyira elhatalmasodhat az emberen, hogy adott esetben alattomos ravaszságban (*astutia*) is megnyilatkozhat.⁴⁸

Aquinói Szent Tamás felvázolt *prudentia*-értelmezésének hátterében egyrészt Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikája* áll, másrészt a kinyilatkoztatás adatainak a feldolgozása: a hittel megvilágított értelem képes a konkrét erkölcsi cselekvésben olyan döntéseket hozni, melyek által egyre közelebb kerül végső céljához, az üdvösséghez. Azaz képes megmaradni a hit-remény-szeretet erőterében, az életszentségben.⁴⁹

⁴³ Ua. q. 50.

⁴⁴ Ua. q. 52.

⁴⁵ Ua. q. 51–52.

⁴⁶ Ua. q. 54.

⁴⁷ Ua. q. 55. a. 1–2.

⁴⁸ Ua. q. 55. a. 3–4.

⁴⁹ SAINT-JEAN, R., *Vertu de prudence*, in: Dictionnaire de la spiritualité, i. m., 1986, XII/2, 2481–2482.

Häring a *Krisztus törvénye* című munkájában Szent Tamás alapján mutatja be az okos döntés erényét. Hozzáteszi: Isten örök Bölcsessége a kiindulópont, mely fényként és erőként kiárad az emberre, hogy a végső boldogságot Isten és a felebarát szeretetében keresse. A bölcsességet a hit aktusával az embernek be kell fogadnia, s ha ezt megteszi, akkor a bölcsesség lesz okosságának a forrása. Paradox módon tehát előbb bölcsességet kell Istentől tanulnunk, hogy okossá váljunk. Ha ezt az erény szintjén kialakítjuk, akkor az okosság a *hit tekintete* lesz az ember életében. Ez lesz képes a világ minden értékét és dolgát Jézus szemével láttatni, ezért mindig is ez kell legyen az erkölcsi megismerésnek az alapja. Ám hozzáfűzi: csakis az egészséges, karbantartott *lelkiismeret* által képes az ember az okosságban fejlődni: közösségi távlatban gondolkodni Istenről és a másik emberről; felelősséget vállalni, valamint folytonosan készen állni a bűnbánatra, azaz a helyes erkölcsi gondolkodásmódban való újjászületésre.⁵⁰

Halála előtt Häring legutolsó könyvét az erényekről írta. Ebben az okossággal kapcsolatban már úgy fogalmaz, hogy ez a *szeretet virrasztó, örökdő szeme*. Ugyanis felerősödött a világban az egyéni és kollektív érdekközösség jelensége: az „én nemzetem”, az „én csoportom”, az „én egyéniségem” különleges hangoztatása és hangsúlyozása, és ez vezet maffia-jelenséghez, törzsi-nemzeti háborúkhöz. De az Egyházban is felütötte a fejét a *szakralizált csoport-egoizmus*, mely rivalizálásként, adott esetben kirekesztésként jelentkezik a más alapfelfogású, avagy ízlésű keresztényekkel szemben. A szeretet örökdő tekintete szükséges, azaz a megtisztított *prudencia*, hogy a különbözőségben, végső soron a béke tapasztalatában megmaradjanak és erősödjenek az egymással ellentétes felfogások. Nyomatékosan aláhúzza: ez nem naivitás, hanem az evangélium erejében való élő hitnek a gyümölcse. Mert aki a szeretet-távlatú okosságban gondolkodik, az *prudenciájával* a szeretet szolgálatát fogja hitelesen megjeleníteni az Egyházban.⁵¹

50 HÄRING, B., *La Loi du Christ*, id. mű, I/284–285.

51 HÄRING, B., *Pour une vie réussie, Les vertus au quotidien*, Les Éditions de l'Atelier, 1997, 35–37.

Josef Pieper, 20. századi német morálteológus is az erénytan újrafelfedezésének optikájában látta a morálteológia megújulási lehetőségét. Mint írja: ha rátekintünk az elmúlt századok egyházi, moralista látásmódjára, azt látjuk, hogy az egyik végletben túlságosan kiskorúnak tartották a hívő embert. Minden vonatkozásban *bíróként* állt eléjük az Egyház, aki illetékes volt ítéletet mondani a konkrét erkölcsi cselekedetről. Ez valósult meg a bűnbánat szentségének gyakorlatában is: a konkrét esetek (*casus*) elemzésének a jogát kizárólagosan önmagának tartotta fenn a klérus. Így szükségszerűen az következett be, hogy a morálteológia a „még nem bűn”, „még nem halálos bűn” távlatában a szakemberek tekintélyére alapozódott. Ugyanakkor több dolog is mutatja, hogy egy végletet nem lehet úgy orvosolni, hogy kiiktatjuk, azaz túlságosan felnőttként kezeljük a keresztény embert. Ez eredményezte azt, hogy a *szituációs etika* szinte parttalanul beáramlott az erkölcssteológiai művekbe: bízzuk a konkrét ember lelkiismeretére, ill. lelkiismereti szabadságára, hogy az életszentségre való törekvését milyen erkölcsi cselekedetekkel akarja megélni. Ez eredményezte azt is, hogy a konkrét cselekvő pszichikai állapotát, kimerültségét vagy éppen spannoltságát elégséges magyarázatként elfogadta olyan tettekben is, melyek konkrét módon ellene mondtak az Egyház erkölcsi értékrendjének. Pieper hangsúlyozza, hogy mindkettő (kazuisztika és szituációs etika) értékeit és korlátait egyaránt el kell ismernünk. S minél inkább a kettő értékeit együttesen használjuk, annál inkább újra fölfedezzük a *prudentia* alapú erkölcsi gondolkodás igazát: ez együtt képes látni az ember mivoltát, személyiségét, állapotait, kötelességeit, közösségi vonatkozásait. Ha pedig át tudja fogni az üdvösségre hivatott és törekvő ember erkölcsi megszentelését, fel-emelését, akkor ezáltal tud megmutatkozni, hogy az erény nem csak jóvá teszi a cselekedetet és a cselekvőt, hanem Krisztus megváltási művének folytatójává is emeli.⁵²

52 PIEPER, J., *A négy sarkalatos erény*, Körber Ágnes (ford.), Vigília, Budapest 1996, 32–36.

Összegezés

Abból indultunk ki, hogy a kinyilatkoztatás az ember elé állít egy Isten- és egy emberképet. Ha a *megtéréssel* ezt befogadjuk, akkor *a hit, a remény és a szeretet* által az emberi élet nemcsak Isten felé fordul, hanem egybekapcsolódik vele. Ezt az életközösséget és életszentséget közvetíti az ember erkölcsi cselekvése számára az *okosság erénye, valamint a lelkiismeret*. A kettő természetesen együtt jár (mindkettő döntése beletorkollik az erkölcsi aktusba), mégis, mint Szent Tamás is, meg kell különböztetnünk őket egymástól. Ugyanis lelkiismerete mindenkinek van, de akiben a helyes koordinátákkal és helyesen működik, abban már benne van az okosság erénye is. A másik különbség: a lelkiismeret inkább spontán módon, míg az okos döntés erénye inkább reflektáltabban működik. De a legfontosabb, hogy kölcsönösen feltételezik és kontrollálják egymást. Kiegészítik: a lelkiismeret minősége meglátszik az okosságon, valamint az okos döntések biztosítják a lelkiismeret helyes fejlődését. És kontrollálják egymást: az erkölcsi kétely (*du-bium morale*) esetén az ún. okos döntések (reflex-princípiumok) segítik a lelkiismeretet, hogy helyes döntéseket hozzon.⁵³

II. János Pál pápa így foglalja össze a moralitás egyházi értelmezését: „Az Egyház erkölcsi gondolkodása, mely mindig Krisztusnak, a jó Mesternek világosságában történt, a teológia tudományának külön ágává, »erkölcssteológiává« fejlődött. Olyan tudománnyá, mely hallgatja és kérdezi az isteni kinyilatkoztatást és válaszol az emberi értelem igényeire. Az erkölcssteológia tárgya a »moralitás«, azaz az emberi cselekedetek és a cselekvő személy jósága és rosszassága, s ily módon nyitott minden ember felé; de »teológia«, amennyiben az erkölcsi cselekvés kezdetét és végét abban ismeri el, aki »egyedül jó«, s aki Krisztusban az embernek ajándékozva önmagát, följánlja az embernek az isteni élet boldogságát.»⁵⁴ Mint minden erkölcsi dologról, az életszentségről is csak krisztológiai és ekkleziológiai dimenzióban lehetséges értékelést adni. Ezért a felvázolt gondolat-

⁵³ HÄRING, B., *La Loi du Christ*, i. m., I/292; BODA L., *A keresztény erkölcs alapkérdései*, Budapest 1997, 128–130.

⁵⁴ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Veritatis splendor* 29.

menet az életszentség kialakulását tartotta szem előtt. Ebből következik az, hogy a *kísértés* csapdáinak felismerése, a *bűnök* elkerülése, az *isteni és az egyházi parancsoknak* való engedelmesség, stb. mind-mind olyan szempont, ami az Istennel és a felebaráttal való harmóniában élésnek, azaz a hit–remény–szeretet teológiai erényeinek és azok erkölcsi erényekké formálásában az embernek feladatot ad. Állítható, hogy az Egyház hivatalos tanításába beépítette jóváhagyólag a sarkalatos erények általi erkölcsi tökéletesség tanát,⁵⁵ és ezen belül is a *prudencia* elsőbbségét.⁵⁶

A világ, ha nem is ellenséges, akkor is egy öntörvényű, megtisztítandó értelmezést nyújt az embernek. Ezért nem elég a *metanoiá*-val belépni az isteni élet erkölcsileg is kimutatható és megtapasztalható többletébe, hanem az újabb és újabb megtéréssel, és annak szentségi gyakorlataival újra és újra erkölcsi kötelességünk a belső hűség és a külső tanúságtétel ápolása.⁵⁷ Az első megtérés utáni folytonos megtérés azért is kiküszöbölhetetlen, mert a hegyi beszéd szerint éppen ebben az állandó fejlődésben, a tökéletessé felé haladásban van a keresztény életszentség lényege. Ugyanis az öszövet-ségi törvény, a Tízparancsolat ún. *normatív* jellegű előírásokat tartalmazott: ember, ezeket a határokat ne lépd át, különben zavart okozol istenkapcsolatodban, kárt okozol felebarátodnak, ill. nem éled meg istenképiségedet, erkölcsi torzó maradsz. Jézus viszont a norma-erkölcs helyébe a tökéletesség felé törekvés állandóságát tette meg azzal, hogy a *cél-erkölcs távlatába* belehelyezte az ember moralitását. Olyan parancsokat adott új Mózesként, átértelmezve és beteljesítve a régi erkölcsöt, melyeket az ember nem képes tökéletesen teljesíteni, de akármilyen magaslattal alakított is ki eddigi erkölcsi erőfeszítéseivel, *még jobban, még tökéletesebben tud a telje-*

55 A KEK idézi Nüsszai Szent Gergelyt: „Az erényes élet célja az, hogy hasonlóvá váljunk Istenhez.” Vö. KEK 1803.

56 „Az okosság erényét *auriga virtutum*-nak, az erények kocsisának nevezzük: szabályt és mértéket szabva irányítja a többi erényeket. Az okosság vezérli közvetlenül a lelkiismeret ítéletét. Az okos ember ezt az ítéletet követve dönti el és rendezi el magatartását. Ennek az erénynek köszönhetően tudjuk tévedés nélkül alkalmazni az erkölcsi alapelveket konkrét esetekben, és győzzük le a teen-dő jó és az elkerülendő rossz körüli kétségeket” (KEK 1806).

57 AUBERT, J.-M., *Abrégé de la morale catholique*, i. m., 160–163.

sítésükre törekedni. (Mondatott a régieknek: ne öljl!... – én pedig azt mondom: már az is öl, aki a szavával öl, vö. Mt 5,22–23; ne törj házasságot!... – én pedig azt mondom, hogy aki bűnös kívánsággal asszonyra néz, szívében már paráználkodott vele, vö. Mt 5,27–28; szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet!... – én pedig azt mondom: szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót haragsaitokkal, imádkozzatok üldözőitekért és rágalmazóitokért, vö. Mt 5,43–44.)⁵⁸

Jézus szavainak folytatása adja meg a keresztény életszentség tartalmát és egyben feltételét: „Mert csak így lesztek fiai mennyei Atyátoknak” (Mt 5,45). Csak az állandó megújulásban a tökéletesség felé, az üdvösség felé, a Jézus-követésben, az Egyház külső és belső küldetésében való részvétellel tudunk megmaradni és érlelődni az életszentségben. Szent Pál ezt így foglalja össze: küldetésünk az, hogy „fölépítsük Krisztus testét, amíg mindnyájan el nem jutunk a hitnek és Isten Fia megismerésének egységére, és meglett emberré nem leszünk, Krisztus teljességének mértékében” (Ef 4,12–13).

58 PINCKAERS, S., *L'Évangile et la morale*, i. m., 59–62.

PERENDY LÁSZLÓ

„Ars est artium regimen animarum.”

Lelkipásztori erények Nagy Szent Gergely
Regula pastoralis című művében

Sírfelirata *Dei consul*-ként említi Gergelyt, aki „azt tette, amit tanított”.¹ Ő, aki pápaként is a kontemplatív életre vágyott, tetteivel átformálta a latin egyházat, műveivel pedig nagymértékben megszabta a nyugati világ fejlődését. Számos munkája közül mindössze kettő nem exegetikai jellegű: a *Dialógusok* és a *Regula pastoralis*.

Ez a kézikönyv – amelyet önmagának és püspöktársainak írt – nagyon nehéz időkben született: 591-ben, pápasága kezdetén. Ez a mű történelmet formált. Jelentőségének megértése érdekében vessünk egy pillantást arra a korra, amelyben Gergely élt és alkotott.

A Birodalom 3. századi válsága óta a 6. század második fele volt a mediterrán térség nyugati felének egyik legnehezebb korszaka. Britanniát, Galliát, Hispániát és Afrika nagy részét már egy évszázada germán királyságok tartják uralmuk alatt. Jusztinianosz császár elhatározza, hogy visszafoglalja ezeket a területeket. Ez azonban csak részben sikerül. Az Ibériai-félsziget teljesen már soha nem integrálódik a Birodalomba, és a visszahódított területeken sem szűnnek meg a háborús állapotok. A császár 554-ben kiadott *Pragmatica sanctio*-ja ugyan már a boldog békeidők visszatértéről ír, I. Pelagius pápa egyik levelében azonban ezt olvassuk: „a huszonöt éve tartó állandó hadviselés, melynek még most sincs vége, romba

1 Lásd: SÁGHY MARIANNE (ford.), *Nagy Szent Gergely: A lelkipásztor kézikönyve* (Catena, Fordítások 7), Budapest 2004, 5. A továbbiakban: *A lelkipásztor kézikönyve*. Ez a fordítás a *Sources Chrétiennes* sorozat kiadása alapján készült: Grégoire le Grand, *Le Règle pastoral* (SC 381–382), ROMMEL, F.–MOREL, C.–JUDIC, B. (eds.), Paris 1992. A továbbiakban: *Le Règle pastoral*. Az első magyar fordítás Fél-egyházy József műve: *Nagy Szent Gergely pápa, A lelkipásztorság törvénykönyve*, Budapest 1944.

döntötte Itáliát”.² Rómát hol a gót, hol a császári csapatok ostromolták, Itália északi területein pedig egészen az 568-ban bekövetkező longobárd invázióig kitartottak egyes gót csapatok.

De nemcsak az állandó háborúskodás miatt érezték sokan úgy, hogy itt van a világvége. 542-től kezdve újra és újra pestisjárványok irtották Itália népét: az első hullám elvitte a lakosság egyharmadát. 590-ben, amikor Gergely elfoglalta a pápai trónt, egyik első teendője az volt, hogy körmenetet hirdetett a véget nem érő csapások megszűnéséért. Még a körmenet alatt is nyolcvanán meghaltak. A pestis után árvíz és éhínség tizedelte a lakosságot. A sok csapás következtében az emberek teljesen elfásultak. Az egyik korabeli történetíró, Epheszosi János így ír lelkiállapotukról: „Az emberek szíve érzéketlenné vált, már senki nem sírt, nem gyászolt: mindenki kába volt, mintha részeg lenne. Az emberek annyira megrendültek, hogy zsibbadt szívük már semmit nem érzett.”³

Gergely tehát olyan világba született 540 táján, amelyet gazdasági és társadalmi hanyatlás, sőt teljes pusztulás fenyegetett. Olyan család tagja volt, amely rokonságban állt az ősi *gens Anicia*-val. Rokonai között találjuk III. Félix (483–492) és Agapetus (535–536) pápát is. Gergely apját Gordianusnak hívták. Ő is a római egyházban viselt hivatal: ún. *defensor* volt. Gergely 573-ban, tehát fiatalon, harmincas éveinek elején lett *praefectus urbi*. Azonban nem sokáig töltötte be ezt a tisztséget: inkább visszavonult a Coeliuson levő birtokára, ahol Cassiodorushoz hasonlóan kolostort alapított. Szicíliai birtokain is szerzetesközösségeket hozott létre. A világtól való elvonulásra a római arisztokrácia más tagjai is vállalkoztak ebben a korban: a filozofikus életmódnak és a *Szentírás* olvasásának szentelték magukat. Gergely később diakónus lett, majd II. Pelagius pápa (578–590) Konstantinápolyba küldte pápai követnek, *apokrisiarius*-nak. A Birodalom fővárosában is szerzetesközösségben élt, de belekapcsolódott a városban zajló teológiai vitába, amelyet a test feltámadásáról kezdeményezett a konstantinápolyi pátriárka, Eutükhész. Itt kötött barátságot a hispániai vizigót királyság követé-

2 Ep. 85. Idézi: MARKUS, R. A., *Nagy Szent Gergely és kora* (Catena, Monográfiák 5), Budapest 2004, 24.

3 *A pestis könyve*, IV. Idézi: MARKUS, R. A., Op. c. 25.

vel, Leandrosszal, aki később sevillei érsek lett. Neki ajánlotta később *Moralia in Job* című exegetikai munkáját. 585-ben a pápa visszarendelte Rómába. Itt újra kolostorba vonult és ismét szemlélődő életmódot élhetett, sokat olvashatott. A *Dialógusok* című művének előszavában ezeket az éveket nevezte élete legboldogabb időszakának.⁴

590-ben pestisben meghal II. Pelagius és utódául Gergelyt választják. Erről így ír egyik levelében (*Ep.* I, 5): „A püspökké választás örve alatt visszavezettek a világba (*ad saeculum sum reductus*), ahol annyi földi gond terhel, amennyi világi emberként soha nem nehezedett rám.” Rögtön elrendeli, hogy körmenetek induljanak a Santa Maria Maggiore felé, kérve a pestisjárvány megszűnését. A legenda szerint Szent Mihály arkangyal jelent meg Hadrianus mauzóleuma felett, és visszadugta hüvelyébe kardját. A járvány megszűnt, a mauzóleumot azóta hívják Angyalvárnak.

Gergelyt tehát nyomasztja a *vita activa* terhe és a *vita contemplativa* elvesztése. Tulajdonképpen ennek a belső konfliktusnak a szülötte a *Liber regulae pastoralis*. Az új pápa megérti, hogy a papnak mindkét életformában otthonosan kell mozognia. Bármilyen nehéz is, egyszerre kell szemlélődő és cselekvő életet élnie. Ez a meglátás radikális változást hoz a szerzetesi életforma terén is. A 4. századi püspökök még megvetették a világ dolgait, Gergely azonban rádöbben, hogy a világi hatalom már nem képes gondoskodni az emberekről: az arisztokrácia maradéka elmenekült Itáliából. Egyetlen hatalom maradt: a püspök lelki hatalma, amelyet a hívek világi ügyeinek a szolgálatába is kell állítani.⁵

Moralia c. művében így foglalja össze meglátásait: „A Teremtő és Gondviselő Isten mindent úgy rendezett el, hogy hiányzó erényekkel alázza meg azokat, akiket ajándékai felfuvalkodottaká tehetnének (...) Mindenkinél tisztában kell lennie azzal, hogy egyeseknél magasabb, másoknál alacsonyabb rendű. A dolgok úgy vannak elrendezve, hogy mindnyájan más adottságokkal bírunk, de a kölcsönös szeretet arra indít bennünket, hogy adományainkat mindenkivel megosszuk. (...) A szeretet megszabadít a bűn igá-

⁴ A *lelkipásztor kézikönyve*, 10–11.

⁵ Uo. 11–14.

jától, mert egymás kölcsönös, szerető szolgálatára rendel bennünket.”⁶

Gergely már *A lelkipásztor kézikönyvének* legelején leszögezi, hogy a papi hivatás felelősséget követelő szakma, amelyre alaposan fel kell készülni. Művét János ravennai püspöknek ajánlva írja a következő sorokat:

„Sok a hozzám hasonló tapasztalatlan, akik nem tudják felmérni adottságaikat. Azt akarják tanítani, amit nem tanultak, és annál könnyebbnek hiszik a lelkipásztorság terhét, minél kevésbé ismerik hatalmát. E tudatlanokat könyvem legelején figyelmeztetem, hogy ne áhítozzanak ostobán és hebehurgyán a legfőbb tanítóhivatalra, hogy vakmerő törekvésüktől már előadásunk küszöbén elriasszam őket.”⁷

Gergely nagy tisztelője volt Szent Benedeknek. Első szerzetes-pápaként a lelki vezető ideálját a bencés apátról mintázta, akinek döntése megfellebbezhetetlen. Még a mű címe is ezt a törekvését tükrözi, hiszen a *regula* kifejezés eredetileg a szerzetesi szabályzatra alkalmazott *terminus technicus*. Emiatt magyarul szinte lehetetlen pontosan visszaadni a mű címét. Olyan kézikönyvről van szó, amelyet egy szakértői gárda kiképzéséhez szán útmutatónak. Azonban nemcsak a *monasterium*, hanem a keresztény *imperium* eszménye is megjelenik a műben, amelynek valamennyi tagja keresztény ugyan, de akik között lehetnek jók is, meg rosszak is. A vezető megnevezésére több kifejezést alkalmaz (*rector, pastor, sacerdos, doctor, praedicator, praepositus*). Az ő feladata a rossz keresztényeket megjobbítani. Ezt csak úgy érheti el, ha tiszteletet vív ki, ezért önmagát is állandóan tökéletesítenie kell. Rendszeres lelkiismeretvizsgálatot kell tartania. Csak akkor válik jó igehirdetővé, ha gondolatai, érzelmei (*interioritas*) összhangban vannak tetteivel (*exterioritas*). Ehhez állandóan gyakorolnia kell magát az erényekben. Melyek ezek az erények? A bölcs előrelátás (*discretio*), töredelmes bűnbánat (*compunctio*) és az állandóság (*stabilitas*). Ezeket az erényeket a korábbi szerzők kizárólag a szerzetesek számára tették kötelezővé, Gergely azonban – legalábbis valamilyen fokban

6 Mor: XXVIII, 10, 22. Idézi: *A lelkipásztor kézikönyve*, 15.

7 *A lelkipásztor kézikönyve*, 36.

– minden keresztény számára elérhetőnek tartja őket, az Egyház vezetőitől pedig kifejezetten elvárja.⁸ Ezeknek az erényeknek már a hatalom megszerzése előtti időszakban érvényesülniük kell, illetve hiányuk esetén senki ne merészeljen tanítóhivatalt vállalni. Az ajánlást követő első rész azzal foglalkozik, hogyan jussunk el a legmagasztosabb hatalomhoz.

Tanulságos idéznünk az első négy fejezet címét: *A tanulatlanok ne merészeljenek tanítóhivatalt vállalni; Ne legyenek lelkipásztorok, akik nem gyakorolják életükben azt, amit megtanultak; A kormányzás felelősségéről; A kudarcokat semmibe kell venni, a szércsétől tartani kell; A kormányzás gondjai szétszórta teszik az embert.*⁹

A következő öt fejezet különböző embertípusokról szól: *Azokról, akik az erények példaképeként hasznosak lehetnek a kormányzásban, de saját nyugalmaikat keresve elmenekülnek előle; Azok, akik alázatosságból menekülnek a kormányzás terhe elől, akkor igazán alázatosak, ha nem ellenkeznek az isteni paranccsal; Egyesek dicséretes módon kívánják a tanítói hivatalt, másokat kényszerítenek rá, és dicséretesen elvállalják; Azokról, akik előljárók akarnak lenni, és kívánságuk igazolására az apostol kijelentésére hivatkoznak; Akik előljárók akarnak lenni, sokszor képzelt jócselekedetek ígéretével áztatják magukat.* Az első rész utolsó két fejezetének címe megint sokatmondó: *Ki legyen a hatalom?; Ki ne legyen a hatalom?* Az első részt a következő mondattal zárja: „Miután röviden elmagyaráztuk, hogyan kell az arra méltó embernek eljutnia a lelkipásztori hivatalra és az arra méltatlannak milyen félve kell tartózkodnia tőle, lássuk, miképpen kell élnie a jó lelkipásztornak.”¹⁰

A második rész a lelkipásztorral szembeni elvárásokat fogalmazza meg. A fejezetcímek alapján említsünk néhányat: a lelkipásztor gondolatai legyenek tiszták, tettei pedig példamutatók. A vezető legyen bölcs a hallgatásban és hasznos a beszédben, mindenkivel érezzen együtt a szenvedésben, a szemlélődésben mindenkit múl-

⁸ Uo. 24–28.

⁹ Uo. 39–47.

¹⁰ Uo. 65.

jon felül, legyen a jók alázatos társa és a vétkezők bűneinek igazságos és ügybuzgó bírója. Külső elfoglaltsága ne vonja el a lelkiek gondozásától, de a külvilág gondjait se hanyagolja el. A lelkipásztor ne akarja elnyerni az emberek tetszését. A vezetőnek helyesen kell alkalmaznia a dorgálást és az elnézést, a szigort és a szelídséget, tudnia kell továbbá azt, hogy a bűnök gyakran az erények látszatát öltik magukra. A második rész utolsó fejezetében azt fejt ki, hogy szorgalmasan kell tanulmányozni az isteni Törvényt.¹¹

A harmadik rész a legterjedelmesebb: 40 fejezetből áll. Címe ezt a kérdést teszi fel: *Hogyan tanítsa és hogyan figyelmeztesse híveit a helyes életet élő lelkipásztor?* Nazianzoszi Szent Gergely meglátásából kiindulva fejt ki, hogy nem lehet mindenkit egyformán tanítani, hiszen az emberek nagyon különbözőek: „A tanítóknak tehát a hallgatók igényeinek megfelelően kell alakítaniuk mondanivalójukat úgy, hogy minden ember azt hallja, amire szüksége van, de a beszéd egyúttal a közösség épülését is szolgálja. A hallgatók, akik lelkükkel a prédikátor szavain csüggnék, olyanok, mint a citera húrjai: a zenésznek mindegyiket másképpen kell pengetnie, ha nem akar fűlsiketítő hangzavart. A húrok akkor vannak összhangban, ha ugyanazzal az eszközzel, de nem egyforma erővel pengetik őket. A tanítónak ugyanazzal az igazsággal kell megérintenie hallgató lelkét, hogy mindenkit egyformán neveljen a szeretet erényében, de nem egyformán kell buzdítania őket.”¹²

Az első fejezetben fel is sorolja a különböző embertípusokat. Másképpen kell például figyelmeztetni, vagyis kötelességükre emlékeztetni a férfiakat és nőket, az alattvalókat és az előljárókat, a szelídeket és a hirtelen haragúakat, a jóakarúakat és az irigyeket, az alázatosakat és a kevélyeket, a civakodókat és a béketűrőket. Az előljárókról szóló fejezetben keményen figyelmezteti őket: „A szigorú Bíró előtt annyi cselekedetről kell számot adnia, ahányat másoknak szavaival parancsolt. (...) Nem elég, ha helyesen él: alárendeltjét is ki kell szabadítania a vétek tunyaságából.”¹³

11 Uo. 69–116.

12 Uo. 119–120.

13 Uo. 130.

Az evilági bölcsekkel kapcsolatban ezt írja: „A tudósokat arra kell figyelmeztetni, hogy feledjék, amit tudnak; a tudatlanokat arra kell serkenteni, hogy igyekezzenek megtanulni, amit nem tudnak. A tudósok fejéből először ki kell verni, hogy bölcseknek tartsák magukat, a tudatlanokból pedig napvilágra kell hozni azt, ami az isteni bölcsességből megvan bennük, mert szívük, mely nem ismeri a kevélységet, már előkészült a mennyei ékesség befogadására. Amazoknál arra kell törekedni, hogy tudós létükre bolondokká legyenek, hagyjanak fel balga bölcsességükkel és tanulják meg Isten tudós tudatlanságát; emezeknek azt kell hirdetni, hogy balgaságuktól igyekezzenek eljutni az igazi bölcsességhez.”¹⁴

Lássunk még néhányat a tanulságos fejezetcímek közül: *Másképpen kell figyelmeztetni azokat, akik járatlanok a Szentírás tanításában, mint azokat, akik járatosak benne, de kellő alázat nélkül értelmezik; Másképpen kell figyelmeztetni azokat, akik jól értenének az igehirdetéshez, de túlzott alázattal húzódoznak tőle, és másképp azokat, akik a prédikálásra alkalmatlanok, vagy koruk nem engedi, bebehurgyán mégis vágynak rá; Másképp kell inteni azokat, akik nem is kezdenek el jól cselekedni, és azokat, akik elkezdik, de nem fejezik be.* Lelkipásztori bölcsességről tanúskodnak a következő fejezetcímek is: *A kisebb vétkeket néha figyelmen kívül kell hagyni, hogy a súlyos bűnöket kiirthassuk; A gyengébb felfogásúakhoz nem kell elvont dolgokról beszélni.* A harmadik részben is gyakran találkozunk szentírási idézetekkel, amelyek magyarázatával világítja meg az adott témát. Az egészségesekről és a betegekről szóló fejezetben gyakran idézi a *Példabeszédek könyvének* azokat a fejezeteit, amelyben az isteni Bölcsesség mindig a megfelelő időben és élethelyzetben szólítja fel az embert arra, hogy fogadja be.

A negyedik rész egyetlen fejezetének címe: *Hogyan tartson önvizsgálatot a fenti előírásokat pontosan betartó lelkipásztor, hogy sem élete, sem tanítása miatt ne váljon gőgössé.* A lelkipásztori sikerek ugyanis felfuvalkodottá tehetik az embert. „Sokan kiemelkedő erényük miatt buknak el: rendületlenül bízva önerejükben, hanyagságuk okozza váratlan vesztüket. Amikor az erény ellenszegül a bűnnek, a lélek gyönyörködik e küzdelemben és hízeleg önma-

gának: ennek következtében az erkölcsös életet élő ember felhagy az önvizsgálattal és elbizakodva megpihen.”¹⁵ Az erényes ember nagyon magányossá is válhat: „Az erény gőgje, ha teljesen meg nem hódítja is, de gyakran próbára teszi a kiválasztottak lelkét is: felfuvalkodott szívük magára marad, és elhagyatottságukban félelem szállja meg őket.”¹⁶ Ilyen helyzetben különösen fontos az önvizsgálat: „Ezért van szükség arra, hogy amikor erényeink sokasága hízeleg nekünk, lelki szemeinket vessük gyarlóságunkra, s ébresztjük szívünket üdvös alázatra. Ne azt a jót vegyük szemügyre, amit megtettünk, hanem azt, amit elmulasztottunk, hogy megalázva magunkat gyarlóságunkban, az alázatosság Ura hathatósan megszilárdítson minket a jóban.”¹⁷

A *Regula pastoralis* szemelvényes ismertetése után vizsgáljuk meg, hogy melyek azok a legfontosabb erények, amelyeknek birtokában kell lennie a lelkipásztornak. Korábban már említettünk közülük hármat: *discretio* (bölcslőrelátás), *compunctio* (töredelmes bűnbánat) és *stabilitas* (rendíthetetlenség). Amint már említettük, ezeknek az erényeknek az elsajátítását a korábbi szerzők kizárólag a szerzetesektől várták el, Gergely azonban minden egyházi vezetőtől megköveteli. Hozzájuk azonban még más erények is társulnak. Érdemes megvizsgálni Gergely forrásait is, hogy a mű egészét és a benne szereplő erények pontos tartalmát jobban megérthessük.

A korábbi szerzők közül egyedül Nazianzoszi Gergelyt említi a pápa. A görög atyák közül azonban mások is hatottak rá, Órigenész például a *Kivonulás könyvéhez írt homíliái* és a *Máté evangéliumához írt kommentár* révén.¹⁸ Kétségtelen azonban, hogy Nazianzoszi Gergelynek *Apologeticus de fuga* c. műve volt a legnagyobb hatású, hiszen ennek a műnek az egyházi hivataltól való menekülés a témája, ami a későbbiekben szinte toposszá vált a patrisztikus irodalomban. A pápa műve kezdő formulájának (*ars est artium regimen animarum*) eredetét is itt kell keresnünk. Nazianzénosznál

15 Uo. 283.

16 Uo. 284.

17 Uo. 285.

18 *Le Règle pastoral*, I., 26–27.

megtalálható továbbá számos olyan ellentétpár, amely a pápa művében is szerepel. Nagyfokú hasonlóság mutatható ki a gyógyászatból vett hasonlatok terén is. Nagy Szent Gergely bizonyára Rufinus fordítását használta fel műve megírásához. Erre utal néhány latin kulcskifejezés (*regimen, increpatio, rector, pictor, depingere, pulcher*) egyezése is.¹⁹

Kérdéses, hogy ismerte-e a pápa Aranyszájú Szent János *De sacerdotio* című, 390 táján írt művét. Bruno Judic nem tartja kizártnak, hogy létezett egy régi latin fordítás, amelyet Gergely felhasználhatott. Mindenesetre érdemes felfigyelni arra, hogy Nazianzoszi Szent Gergely, Aranyszájú Szent János és Nagy Szent Gergely három műve – műfaji különbségeik ellenére – egyfajta pasztorális trilógiát alkot. Ami pedig a görög szerzőknek Gergelyre gyakorolt hatását illeti, Rufinus közvetítő szerepe kulcsfontosságú lehetett, még akkor is, ha a pápa jól tudott görögül (ennek bizonyítása egyébként nehézségekbe ütközik).²⁰

A latin nyelven író szerzőknek Gergelyre gyakorolt közvetett vagy közvetlen hatását vizsgálva Judic először Cicerót említi, akinek *De officiis* c. munkája Szent Ambrus közvetítésével nyilvánvalóan jelentős volt. Senecát egyik levelében idézi Gergely. A sztoikus filozófus *Lucilius* c. műve szintén foglalkozik a bűnbánattal, a fortélyos viselkedéssel és a lelkiismeretvizsgálattal. Ezek a témák akár közhelyek is lehetnek, ugyanakkor Seneca *De clementia* c. műve is előjáróknak szánt tükör, *De tranquillitate animæ* a *vita activâ* és a *vita contemplativâ* egyesítő ideális életformával, *De beneficiis* c. műve pedig a társadalmi életben gyakorolt erényekkel foglalkozik. Ezeket a műveket a 4. századi keresztény szerzők közül például Cassianus említi, aki pedig a 6. századi szerzők közül Brágai Szent Mártonra, illetve magára Gergelyre hatott. Eléggé egyértelmű tehát, hogy Seneca közvetett hatása tagadhatatlan Gergely művében.²¹

19 Uo. 27–32.

20 Uo. 32–34.

21 Uo. 35–36.

Szent Ambrus 389-ben írta *De officiis ministrorum* c. művét klerikusok számára.²² Nehéz pontosan eldönteni, hogy Cicero *De officiis* c. munkájának hatása milyen fokú. Ambrus művében három műfaj jelenik meg: a filozófiai *disputatio*, a keresztény tanítás *expositio*-ja, és a híveknek szóló *exhortatio*. Műfaji tekintetben a *Regula pastoralis* csak ez utóbbihoz köthető. Ami a közös témákat illeti, már Ambrus kifejti, hogy egyrészt nem szabad meghátrálni a nehézségek láttán, másrészt pedig a jólét se tegye az embert felfuvalkodottá. A *fortitudo* erénye és a *uacuitas animi* teszi lehetővé, hogy az ember legyőzze önmagát, vagyis ne gyöngítsék le a fájdalom és ne tegyék gögössé a sikerek. Gergely azonban módosít ezen a képleten: a jóléttől kifejezetten rettegni kell, a nehézségek viszont könnyebbé teszik az üdvösség elérését. Egy másik témakör is említendő, amely mindkét műben központi jelentőségű: ez pedig az alamizsnálkodás.²³

A latin szerzők közül legközvetlenebb és legnagyobb hatást kétségtelenül Szent Ágoston gyakorolta Gergelyre, mégpedig leginkább két traktátusával és homíliáival. A 427 táján írt *De doctrina christiana* a beszéd művészetének szabályaival foglalkozik. Noha Gergely kevésbé törődik a beszédtechnikai kérdésekkel, sokat tanult ebből a műből. Ágoston is hangsúlyozza például, hogy a lelkipásztor élete és mondanivalója között nem lehet diszharmónia. Ágoston is kiemeli az isteni inspiráció fontosságát. Érdekes ugyanakkor, hogy Ágoston más alapon állítja szembe a *2Tim 4,2-t* („...hirdesd az evangéliumot, állj vele elő, akár alkalmas, akár alkalmatlan”) és a *Tit 2,15-öt* („Erről beszélj, erre buzdíts és figyelmeztess teljes határozottsággal”). Ágoston szerint itt az inspiráció és az előképzettség tekintetében különböző prédikátorokról van szó. Gergely azonban úgy véli, hogy különböző jellemű szónokokról van szó: némelyiket türelemre kell inteni, másokat pedig állhatatosságra. Gergely tehát nem teológiai, hanem pszichológiai kérdésként fogja fel a két helyet.²⁴

22 Magyar fordításban olvasható: SZENT AMBRUS, *A kötelességekről. A bűnbánatról* (Ókeresztény Örökségünk, 9), Meggyes, E.–Tóth, V.–Hrotkó, G. (ford.), Budapest 2005².

23 *Le Règle pastoral*, I., 36–39.

24 Uo. 39–41.

De catechizandis rudibus című művét 405 táján írta Ágoston.²⁵ Első pillantásra más ennek a műnek a célja, mint a *Reguláé*, hiszen nem a lelkipásztorokkal, hanem a katekumenekkel foglalkozik. Judic azonban számos parallel helyet mutat ki. E párhuzamok mögött azonban nem szervilis másolás érzékelhető, hanem a hasonló motívumok ismerete. Időnként kimutatható Ágoston és Rufinus szóhasználatának kombinálása is, leginkább az *aliter*... *aliter* formula alkalmazása terén.²⁶

Ágoston homíliái jelentik a másik fontos forrást, amelyből Gergely merített, de elsősorban stiláris szempontból. A tartalom tekintetében is jelentős hatást gyakorolt Ágoston a pápára, mégpedig éppen a lelkipásztori feladat lényegét illetően: *non praeesse sed prodesse*. Ugyanezzel a kifejezéssel találkozunk a 340. beszédben (*ut nos uobis non tam praeesse, quam prodesse delectet*), de a *De civitate Dei* 19,19-ben is (*qui praeesse dilexerit, non prodesse*). Érdekes továbbá, hogy más sorrendben ugyan, de megtalálható Szent Benedek *Regulájában* is (64,8) az apát feladataként: *prodesse magis quam praeesse*.²⁷

Gergelyhez hasonlóan Ágoston is tehernek (sarcina) érzi a püspöki hivatalt. 339. beszédeben a nehézségét abban látja, hogy míg az egyszerű hívőnek csak önmagáról kell majd számot adnia, a püspöknek híveiről is. A megoldást, a feladat terhének vállalását a 340. beszédben találjuk: *uobis enim sum episcopus, uobiscum sum christianus*. Gergely a *Regula pastoralis* 2,6-ban hasonló megoldásra jut, jórészt Szent Pálnak a korintusi közösséggel szemben alkalmazott eljárását követve. A fejezet címe foglalja össze álláspontját: *A vezető legyen a jók alázatos társa és a vétkezők bűneinek igazságos és ügybuzgó bírója*.²⁸

A latin szerzők közül kétségtelenül jelentős még Arles-i Caesarius hatása is. Beszédeinek egy része *admonitio*. Gergely is az *ammonere* szót használja a harmadik rész fejezetcímeiben. Az *admo-*

25 Magyarul olvasható: SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról* (Catena, Fordítások 1), Böröczki, T. (ford.), Budapest [é. n.]

26 *Le Règle pastoral*, I., 41–45.

27 Uo. 45–48.

28 Uo. 54–56.

nitiones jelentős része foglalkozik a bűnbánattartás kérdésével. Helyteleníti azt a szokást, hogy sokan a halálos ágyig halogatják a megtérést. Még a *minuta peccata* megbánása is szükséges, hiszen a sok kis vízcsepp összegyűlve is elsüllyesztheti életünk hajóját. Visszolygást keltő képekkel (rüh, szúnyogok, bolhák) is szemlélteti ezt az igazságot Caesarius, talán Ágoston művei nyomán. A püspöki hivatal terhével különösen *1. beszédében* foglalkozik Caesarius, amelynek számos eleme felismerhető a *Regula pastoralis*-ban. Bruno Judic megfogalmazza azt a hipotézist is, hogy éppen Caesarius lehet az összekötő kapocs Ágoston, sőt Órigenész felé is.²⁹

A patrisztikai források áttekintése végén Bruno Judic megállapítja, hogy a *Regula pastoralis* mögött igen különböző hagyományyszálak tapinthatók ki, amelyek többféleképpen gazdagították Gergely művét. Nazianzoszi Gergely és Ambrus a lelkipásztor kötelességeit és feladatait fogalmazta meg, Ágoston pedig a prédikáció, valamint az erkölcsi és vallási nevelés fontosságának kiemelésével bizonyult alkalmas forrásnak. A nevelési elvek terén bizonyára sokat köszönhetett kortársának, Brágai Szent Mártonnak is, aki 579 táján halt meg. Márton püspök morális értekezéseiben sokat kölcsönzött Senecától. *Pro repellenda iactantia*, *Item de superbia*, *Exhortatio humilitatis* c. rövid traktátusai tulajdonképpen egyetlen művé állnak össze, mivel mindegyik a *superbia* bűnével és a *humilitas* erényével foglalkozik. Ezeket a műveket egy püspök számára írta, *Formula uitae honestae* c. műve azonban Miro szvév királynak íródott és a Karoling-kori fejedelemtükrök mintájává vált. Jelentős hatású volt még *De correctione rusticorum* c. kateketikai műve, amelyet a *De catechizandis rudibus* inspirált.

A *Regula pastoralis* lehetséges forrásaiként utoljára a szerzetesi regulákat említi Judic. Bizonyára nemcsak Szent Benedek reguláját, hanem a *Regula magistræ* is ismerte Gergely. O. M. Porcel számos párhuzamos helyet mutatott ki a benedeki regula és Gergely műve között, amelyek alapján közvetlen, irodalmi függést tételezett fel.³⁰ Más kutatók óvatosságra intenek ilyen tekintetben, ismét mások ki-

²⁹ Uo. 56–60.

³⁰ PORCEL, O. M., *La doctrina monastica de San Gregorio Magno y la «Regula monachorum»*, Washington 1951.

mutatták, hogy a *Királyok első könyvéhez írt kommentárjában* idézi a benedeki regulát, a *Dialógusokban* pedig szintén említi. Szent Ágostonhoz hasonlóan számos későbbi püspök (például Arles-i Caesarius, Sevillai Leandrosz és Izidor) szerkesztett regulát a püspökséghez kapcsolódó szerzetesközösségek részére. A 6. és 7. században számos püspök volt eredetileg szerzetes, nemcsak Gergely. Ő azonban nem szerzetesek számára dolgozta ki *Regula pastoralis*-át, hanem eredetisége éppen abban áll, hogy a *regula* műfajának alapelveit püspöktársaira alkalmazta. A *regula* műfajának céljával együtt azonban tartalma is megváltozott: több benne a praktikus tanács, konkrét biztatás. Erkölcsi és lelkeségi téren azonban csak általános útbaigazítást ad, nem szabályokat fogalmaz meg. A lelkipásztor erényei tehát még inkább központi jelentőségűekké válnak.³¹

Milyennek kell tehát lennie egy jó lelkipásztornak? Már elnevezéseinek különbözősége is mutatja, hogy rendkívül sokoldalúnak: szervezőmunkára is alkalmas vezetőnek (*rector*), lelkiatyának (*pastor*), a liturgia vezetőjének (*sacerdos*), jó szónoknak (*praedicator*), ismereteket közlő tanítónak (*doctor*), előjárónak (*praepositus*). Feladatának elvállalásától fogva birtokában kell lennie a *humilitas* erényének, vagyis mentesnek kell lennie a gőg (*superbia*) bűnétől, amelynek megnevezésére még számos egyéb kifejezést is használ: *elatio*, *tumor*, *praesumptio*, *uanitas*. A gőg elleni küzdelem fontos eszköze a töredelmes bűnbánat, a *compunctio*. A lelkipásztor ennek gyakorlásával válhat mentessé a hét főbűntől (*inanis gloria*, *inuidia*, *ira*, *tristitia*, *auaritia*, *uentris ingluuiies*, *luxuria*).

A lelkek megfelelő gondozása érdekében nagyon fontos Gergely számára a *discretio* erénye. Erről így ír a II. rész 6. fejezetében: „Az engedelkenységet szigorral kell elegyíteni, és e kettőből születik meg a józan mérséklet, hogy a túlságos szigor ne keserítse el, a túlzott engedelkenység pedig ne puhítsa el az alattvalót.”³² A *discretio* tehát az az erény, amely lehetővé teszi, hogy egymással ellentétes viselkedésmódokat mindig megfelelő arányban, a végső cél elérése érdekében alkalmazzon a lelkipásztor. A *discretio* erényé-

31 *Le Règle pastoral*, I., 60–62.

32 *A lelkipásztor kézikönyve*, 94.

nek egyik megnyilvánulása, hogy a bűnösökkel szemben egyszerre legyen a lelkipásztor szigorú atya és megértő anyja. A bűnösökkel szembe kell állítani a megfelelő erényeket: a *humilitas* erényén kívül a *patientia*-t és a *caritas*-t. Ne tartson attól a lelkipásztor, hogy a bűnösökkel folytatott hosszadalmas küzdelem során elveszíti Jézust, az Igazságot. Róla kell példát vennie: „Maga az Igazság is, aki magára véve ember voltunkat látható formában megjelent közöttünk, a hegyen imádkozott, a csodákat a városokban művelte. Példát adott ezzel a jó vezetőknek, hogy bár szemlélődésükben a menyyei dolgok felé törekednek, érezzenek együtt a gyarló emberekkel és vegyüljenek közéjük, mert csak akkor emelkedik csodálatos magasságokba a szeretet, amikor irgalmasan közelít embertestvéreink gondjaihoz. Minél jóságosabban ereszkedik le az egyszerű dolgokhoz, annál lendületesebben szárnyal fel nagyszerű magaslatokba.”³³

Összegzésként megállapíthatjuk tehát, hogy Gergely pápa ezzel a művével mintegy fókuszálja azokat az erényeket, amelyek a sztoikus etikában, az evangéliumban, a korábbi lelkipásztori gyakorlatban és a szerzetesi mozgalmakban jelentek meg. A fellobbanó láng gyorsan tovaterjedt. A latin egyházban igen nagy hatást váltott ki ez a mű, és az eszményi lelkipásztor alakjának megvilágításával a hatványátlan régi világ helyébe egy új világot teremtett.